

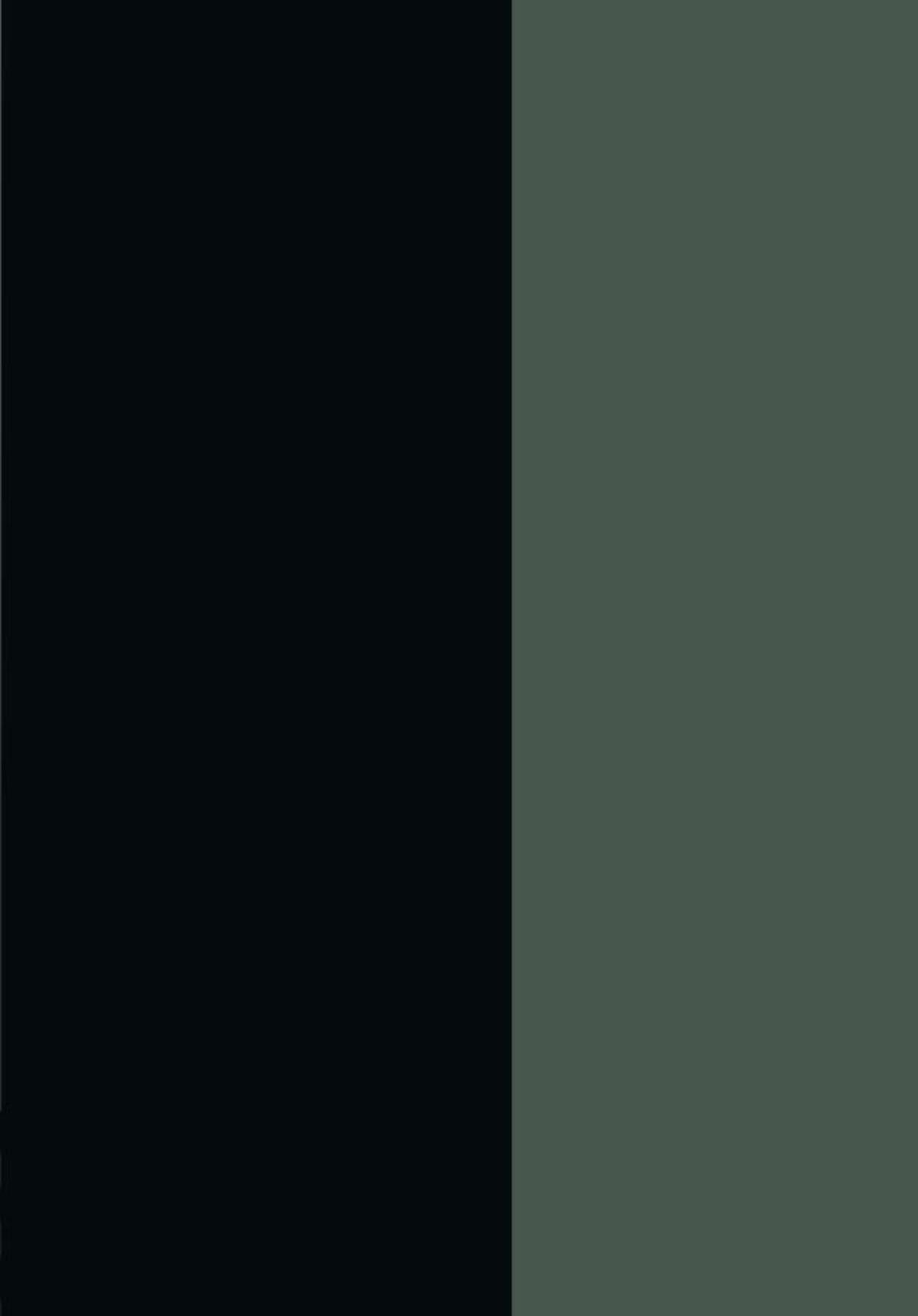
Urednika:

Andraž **Teršek** in Tonči **Kuzmanić**



# možnosti politike danes







REPUBLIKA SLOVENIJA  
MINISTRSTVO ZA IZOBRAŽEVANJE,  
ZNANOST IN ŠPORT



## Možnosti politike danes

---

UP IN SVET – Mednarodna vpetost Univerze na Primorskem: operacijo delno finančira Evropska unija iz Evropskega socialnega sklada ter Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport. Operacija se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007-2013, razvojne prioritete: 3.: Razvoj človeških virov in vseživljenskega učenja; prednostne usmeritve 3.3.: Kakovost, konkurenčnost in odzivnost visokega šolstva.



Univerza na Primorskem  
Pedagoška fakulteta

# Možnosti politike *danes*

---

Urednika: Andraž **Teršek**  
Tonči **Kuzmanić**



Univerzitetna založba **Annales**

Koper 2016

## **Možnosti politike danes**

Urednika: Andraž Teršek in Tonči Kuzmanić

Knjižnica Annales Ludus (ISSN 2335-3686)

Odgovorna urednica: **Sonja Starc**

Tehnična urednica: **Jana Volk**

Recenzenta: **dr. Lev Kreft, dr. Dragan Marušič**

Jezikovni pregled: **Maša Močnik (slo.)**

Prevajalec: **Mirko Zorman (ang.)**

Tipična stran: **Tilen Žbona**

Naslovnica: **Tina Cotič**

Stavek: **Preprinta d. o. o.**

Izdajatelj: **Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta**

Za izdajatelja: **Mara Cotič**

Založnik: **Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales**

Za založnika: **Rado Pišot**

Elektronska izdaja (pdf), dostopno na: [www.zrs.upr.si/monografije](http://www.zrs.upr.si/monografije)

Natis monografije je omogočila:



REPUBLIKA SLOVENIJA  
MINISTRSTVO ZA IZOBRAŽEVANJE,  
ZNANOST IN ŠPORT



UP IN SVET – Mednarodna vpetost Univerze na Primorskem: operacijo delno financira Evropska unija iz Evropskega socialnega sklada ter Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport. Operacija se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007-2013, razvojne prioritete: 3.: Razvoj človeških virov in vseživljenskega učenja; prednostne usmeritve 3.3.: Kakovost, konkurenčnost in odzivnost visokega šolstva.

---

CIP – Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

321.01(082)(0.034.2)

32:17(082)(0.034.2)

130.2:32(082)(0.034.2)

MOŽNOSTI politike danes [Elektronski vir] / urednika Andraž Teršek, Tonči Kuzmanić ; [prevajalec Mirko Zorman (ang.)]. - El. knjiga. - Koper : Univerzitetna založba Annales, 2016. - (Annales Ludus, ISSN 2335-3686)

Način dostopa (URL): [www.zrs.upr.si/monografije](http://www.zrs.upr.si/monografije)

ISBN 978-961-6964-74-6 (pdf)

1. Teršek, Andraž

285024256

# KAZALO

1. UVOD	/ 7
Tonči <b>Kuzmanić</b>	
K razumevanju »možnosti« v primeru politike	/ 9
2. MOŽNOST IN POLITIKA	/ 19
Tonči <b>Kuzmanić</b>	
Demokracija ni isto kot republika. Proti razpiranju nekaterih možnosti razumevanja politike danes	/ 21
Andraž <b>Teršek</b>	
Kaj pa <i>komunitarizem</i> kot politična možnost danes?	/ 49
Matjaž <b>Nahtigal</b>	
Institucionalne inovacije v obdobju ne-alternativ: priložnosti in omejitve	/ 67
3. POLITIKA, FILOZOFIJA IN ETIKA	/ 81
Andrej <b>Marković</b>	
O odnosu med politiko in filozofijo pri Aristotelu	/ 83
Primož <b>Turk</b>	
Pomen etike za možnosti politike danes	/ 97

Rok <b>Svetlič</b>	
Dva odnosa med nasiljem in pravičnostjo v politični filozofiji	/ 115
Lenart <b>Škof</b>	
O neenakosti in demokraciji kot prostoru solidarnosti	/ 129
<b>4. INTERPRETIRATI HISTORIČNA DOGAJANJA</b>	/ 137
Primož <b>Šterbenc</b>	
Kako razumeti neuspeh zahodnih prizadevanj v Afganistanu	/ 139
Zlatan <b>Begić</b>	
Legalitet i legitimitet državne javne vlasti u kontekstu prava na otpor nepravednoj vlasti: slučaj Bosne i Hercegovine	/ 155
<b>5. PREVAJANJE TEKSTOV POLITIKE</b>	/ 187
Jadranka <b>Cergol</b>	
Problematika prevajanja političnih besedil iz stare grščine: primer Aristotelove Politike	/ 189
Povzetki/Abstracts	/ 199
O avtorjih/Aabout the authors	/ 215
Stvarno in imensko kazalo	/ 223

## **1. UVOD**



# K RAZUMEVANJU »MOŽNOSTI« V PRIMERU POLITIKE

I.

Že v naslovu te knjige je mogoče videti nekaj čudnega ali vsaj neobičajnega glede na ustaljene načine, **vsiljene** norme in ratalizirana govoričenja ter obravnave »zadeve politika«. Da se izognemo morebitnim nesporazumom, je treba jasno poudariti, da takšen naslov ni pomotoma tukaj. Ni torej bil kar tako – denimo iz estetskih, intrigantskih, prodajnih ali kakšnih podobnih razlogov – izbran in tudi postavljen. Ta naslov je namenoma tukaj, in sicer natančno takšen, kakršen je. To pomeni, da je »v« samem naslovu transparentno poudarjeno – in na neki izhodiščni način že vsebovano – ravno tisto, kar je »namenoma« tu. Poudarjeno je nekaj, kar nedvomno »meri« nekam in na nekaj ter tudi na nekoga.

V tej knjigi nedvomno v nekem smislu gre za politiko. Vendar to nikakor – še najmanj pa nujno in avtomatično – **ne pomeni** tudi tega, da gre za knjigo »o politiki«! Nasprotno, gre za spodnašanje same takšne možnosti, da bi se v zvezi s politiko lahko govorilo na način »O« (politiki). Rečeno drugače, tukaj ne govorimo »o politiki« iz neke »zunanosti«, neke »varne meje in horizonta«, objektivno, nevtralno in torej s kakršne koli »distance« (»znanstvene«, »strokovne« ..., kot to velja za neštete današnje tipe post-modernih pogrkovanj). Naj se nam še tako zdi – in tako »se nam zdi«, ker so nam ravno s tem napolnili naše glave skozi sistematike izobraževanja in medije množičnega poneumljanja –, da je politiko možno obravnavati »nevtralno«, »distančno« ...., je

to nemogoče. Še slabše, ko se tega lotimo (s silo, seveda, ker to drugače ne gre), je to hkrati skrajno nevarno, ne nazadnje tudi samozavajajoče.

||.

Seveda vemo, da je vse doslej rečeno zelo »nejasno«, a pri rečeh politike ni mogoče postopati direktno in še manj po kakršnih koli bližnjicah, kaj šele planjavah in jasnih. Naslovna »nejasnost« zatorej terja vsaj neko minimalno utemeljitev, in sicer vsaj na ravni opisovanja in razlikovanja, ki naj meri na omogočanje razumevanja naslova te knjige in tistega, kar sledi. To pomeni tudi tega, kar bi v njej nastopajoči – čeravno niti v približku ne vsi na isti način in še manj v enakih odmerkih – radi dosegli na ravni »vsebine«.

Z naslovom merimo predvsem na to, da – vsem današnjim predsodkom in hkrati vsevedju (medializacija in wikipedizacija post-moderne životarjenja!) navkljub – »o politiki« sploh ni možno in tudi ni primerno oziroma je nevarno govoriti. Zakaj? Tudi zato, ker to »zadevi politike« **ni ustrezajoče**. Še slabše, ker bi v tem primeru (torej govorjenja »O«) vso zapletenost zadeve politika vnaprej prestavili v noričnično srajco tistega, kar ona ni in tudi ne zmore biti. V približku rečeno in nekoliko drugače oblikovano: to je tako zato, ker politika ni nekaj »naravnega«, nekaj »zmeraj obstoječega« ... in »tukajšnjega« ... Še manj je politika nekaj »nujnega« in »vsepovsod prisotnega«. Pri politiki tudi ne gre za to, da bi naj bila nekaj, kar da je od »vekomaj in za zmeraj tukaj«. Nasprotno velja: politika je venomer neko konkretno, posebno, neponovljivo delovanje smrtnic in smrtnikov v smeri drugega in drugačnega, »novega«, če hočete.

Politika je tisto, kar je zatorej silno »nestabilno«, pogostokrat kratkotrajno in še pogosteje odsotno, v naši dobi pa najpogosteje **onemogočeno**, in sicer na številne možne načine ter z neštetimi iznajdbami in tehnikami (post)moderne antipolitičnega gospostva. Namens tega gospostva je zmeraj – tako ali drugače – usmerjen v to, da nam politiko »zagrevča«, da politično delovanje in politične osebe kriminalizira, politično mišljenje in razumevanje pa raztrešči v smeri, češ da so »ideologija«. Prav našteti prijemi so tudi tehnike, ki omogočajo predvsem to, da – posledično – izbranci v miru »delajo in izdelujejo politiko«, kar pomeni, da iz nje izdelajo **tehnično gospstvo**.

Kakor koli že, politika je kratko malo neobstojna reč (ne pa trdno stoječa stvar!) »človeških položajev« (načinov življenja, medčloveških odnosov, razmer/ij ...), ki je nikakor ne kaže po nemarnem zamenjevati za obstojne stvari, tehnike, prijeme ... Prav to je razvada današnjega tehničnega nemisljenja in le še tehničnega životarjenja, ki plane na dan predvsem takrat, ko politiko enačimo z državo, vlado, vojsko, teritori-

jem ... kratko malo s takšno ali drugačno silo ali institucijo (včasih celo s poklicem in poklicanostjo ...) ter njenimi tehnikami. Za politiko je ključnega pomena prav to, da **se izključuje s silo** (ne pa da je sila, kot to domnevamo po Machiavelliju, ko več ne zmoremo ločevati politike od politične tehnologije) in da je na nasilen način sploh ni mogoče vzpostaviti. Brž ko je »v igri« sila, takrat politike ni od nikoder (več), kar pomeni, da izgine v »neznano kam« potencialnosti, in ko je natančno toliko odsotna, kolikor sta sila in nasilje prisotna.

## III.

Na načine v pomenu, da je politika »zmeraj tu«, da je »vsepovsod«, da je »nujna« (zmeraj-isto-in-vračajoče-se...) – zavoljo Boga, narave, Hudiča ..., ali česarkoli petnajstega, a zmeraj silnega, vseeno –, govorijo politiki radikalno tuji, anti-politični načini obravnavanja (družbeni, družboslovni, ekonomski, menedžerski, tehnični nadvse ...). To so tisti načini, ki ne samo, da, v končni instanci, politike ne razumejo, temveč so tudi takšni, da jo izničujejo že na ravni njene možnosti. Tako govorijo namreč tisti načini govorjenja (naravoslovni, družboslovni, a tudi humanistični, če naj rečemo po današnji »delitvi dela« na Akademiji), ki jo – ne glede na razloge in utemeljitve, ki jih je lahko neskončno veliko – zavračajo (»politika je kurba« ...), ali tisti, ki bi jo radi na vsak način onemogočili (ker da je »nepredvidljiva« ali na kakršne koli druge načine in zavoljo neštetih drugih »razlogov«). Skratka, naš tukajšnji poudarek je razmeroma preprost: politika ni nekaj, kar je kar tako (zmeraj in vsepovsod) tukaj in zdaj in »O« čemer bi, posledično, bilo kar tako mogoče govoriti kot o nečem, kar-da-je-tukaj enkrat za vselej, kaj šele da bi bila tisto neodstranljivo ...

Ker vemo, da je ravno tako tudi ta (vsaj zadnji) stavek »nejasen«, bomo tudi tega poskušali pojasniti in morebiti utemeljiti. To, kar bi radi močno poudarili že na začetku te knjige o možnostih (te **možnosti** so torej tisto, kar je tukaj poudarjeno!) politike, je to, da politika ni nekaj, – rečeno na Aristotelov način, ki še zmeraj premore najbolj zadeto govoriti politično, kar najbolj oprijemljivo in skrb vzbujajoče govori o tem, kako dislocirani in odloženi smo torej –, kar bi se dalo primerjati z naravninami (zemlja, voda, zrak, ogenj ...), in sploh ni nikakršna stvar (to *pragma*)! Politika je pač »reč« in položaj (heksis) načina človeškega življenja, ki je iz nekega drugega in drugačnega »območja« in tudi »testa«. Politike ni mogoče misliti, razumeti, »zadeti«, če hočete, »materialistično«, vključno seveda s »historičnim materializmom«. Tako jo lahko kvečjemu pokončamo, še predno smo poskušali politično misliti, razumevati in razsojati.

## IV.

Gledano s stališča »pogostosti« in »prisotnosti« je politika silno redka »dobrina« in torej vse prej, kot se to dozdeva današnjim antipolitičnim napravam (»bitjem«), češ da je je na pretek in da se je – ravno zavoljo tega – kaže čim bolj in čim prej temeljito znebiti, odkrižati (»minimal state«, »čim manj politike«, »nevmešavanje v gospodarstvo«, »strokovnost« kot vrhovna mantra post-modernih tehnik gospodstva ... »socialni inženiring« ...). Nasprotno velja, politika je **silno redek položaj odnosov med ljudmi in način življenja**, ki ga nadvse kaže negovati, in ne iztrebljati, onemogočati ter blokirati. Politika, kratko malo, ni »škodljivec« – če naj rečemo v običajnih načinih današnjega rastlinizirajočega jezikanja –, temveč je nekaj, »v« čemer lahko šele nastaja dobro življenje, demokracija in vse tisto, kar le načeloma čislamo in povsem zgrešeno vežemo na zadeve in stvari tehnike, tehnologije, napredka, rasti, razvoja in kar je še teh odvodov od politike (in demokracije).

A to je kvečemu nekaj takega, kar je polresnica, ko gre za politiko. Za politiko hkrati velja tudi to, da ravno tako ni iz »ne-materiala etra«. Ne nazadnje, politika tudi ni nič takega, kar bi lahko bilo ali je »idealnega« in/ali kar bi bilo mogoče »idealistično« zadeti in misliti, obravnavati ali tehnično načrtovati ter torej tudi tehnično vpeljati. Poudarek, ki ga tukaj poskušamo postopoma (drugače seveda ne gre) oblikovati, je razmeroma preprost: zaplesti se bodisi v »materializme« (naravoslovne ali kakšne druge – denimo historične, dialektične – provenience) ali v »idealizme«, ko gre za politiko, pomeni vnaprej ne zmoči zadeto spregovoriti o njej. Še huje, to pomeni – prej ali slej – zapasti v značilno inženirske načine umevanja, ki bojda »izdelujejo politiko«, »proizvajajo demokracijo«, »uvajajo dobro in svobodo«, »izvajajo razvitost« in kar je teh inženirsko-tehničnih – zmeraj in nujno na nasilju temelječih! – jezikovnih iger (post)moderne dobe in na/v njih utemeljenih nedejanj (»praks«).

To so tista tako pogosta in danes celo samoumevna nedela, pogostokrat kar zlodela, ki sanjajo dnevne, a še kako mokre sanje o »spremembah sistema«, o »strukturnih reformah«, o »novih družbah svobode«, skratka o neštetih Indijah Koromandijah ..., ki so nam elementarno vsiljene skozi naše antipolitične načine izobraževanja in še bolj načine življenja, ki so nam edinole dostopni in v katerih lahko le nemočno ždimo. Ko se znajdemo v takšnih – za naše generacije običajnih in celo edinih – položajih, ki jih premoremo kot zapovedane načine »progresivnega« tehno-življenja, to hkrati, med drugim, pomeni elementarno ne zmoči sploh razumeti, »za kaj pri politiki gre«. Še več in slabše, to pomeni (s tem rezultira) prepustiti se v bojda varno – udobno zagotovo – pestovanje neštetim nimfam današnjega vsevedja in antipolitičnega ter antidemokratičnega nerazumevanja in hkrati učinkovanja, tehničnosti dela in izdelovanja (poiesis).

## V.

Več je »težav« v zvezi s politiko in vse po vrsti so skrajno resne, a jih v pričujoči monografiji lahko zgolj začnemo nakazovati. V letih, ki prihajajo, se jim bomo intenzivno posvečali v okviru študijskega programa Politologija; študij politike, etike in družbe na Univerzi na Primorskem. Prva in odločilna med njimi je to, da je politika predvsem zadeva smrtnikovega in smrtničinega »delovanja« (praxis), in ne dela (ponos) in izdelovanja (poesis), ki pa je – po definiciji – nekaj svobodnega in »materialističnim in idealističnim« premislekom uhajajočega. Politika je tako rekoč nekaj, kar »na sebi temelji« in »iz sebe izbruhne« ter »nastane« in je topogledno tako rekoč »brezkoreninska« reč.

V tem smislu je za nas, ki smo rastlinizirajoče trenirani na ravni mišljenja, nekaj težko dojemljivega, sila »muhastega«, nadvse pa nepredvidljivega. Je pač nekaj »nepredvidljivega«, in sicer preprosto zato, ker je zmeraj posebna in konkretna, v času in prostoru oblikovana rezultanta skupnostnega, pluralnegadelovanja številnih smrtnikov in smrtnic, ki je – po definiciji – zmeraj lahko takšna ali drugačna v pomenu negotova. Zato »revolucije« in podobni dogodki zmeraj »izbruhnejo«nenapovedano, nepričakovano ... in nikoli ne načrtovano, saj se politika z načrtom in tehniko oziroma tehnikami – in tudi z vsemi stvarmi sile in nasilja – kot rečeno izklučuje.

A niti to še ni vse, kar moramo vsaj omeniti, če že ne najodločneje izpostaviti in poudariti v zvezi s politiko pri tem začenjanju drugačnega govorjenja in obravnavanja »zadeve politike«. Še najhuje je nemara to, da politika ni nikakršna »stvar«, ki da preprosto »je«, še najmanj pa »od zmeraj«. Včasih politika namreč je, drugič je »v prihajajuju«, tretjič »v odhajanju« in »je« lahko tudi tako, da je ni. To ne pomeni, da se je skrila, temveč dobesedno to, da-je-ni. Tudi mi danes, denimo, životarimo ravno obdobje, ko »politike ni«. Toda to nikakor ne pomeni, da politika spet ne »utegne biti« (morebiti že jutri) in torej »pritì«.

Tako je zato, ker je politika nekaj takega, kot je posebni (nikakor ne obč!!!!) položaj (heksis) »medčloveških odnosov« in torej načina življenja, za katerega je značilno skupnostno in pluralno **politično delovanje** (praxis) ravno smrtnikov in smrtnic (»političnih živali«, če naj rečemo po Aristotelovo). To pomeni, da gre za takšno delovanje, ki je vsaj delno »utemeljeno« na/v svobodi delovanja in ki je hkrati – s svojim smotrom (telos) vred – namerjeno v (ne le politično) **enakost** smrtnikov in smrtnic (isonomia).

Drugače rečeno, če se hočemo – vsaj za silo (in pri tej knjigi gre zgolj za poskus odpiranja vse prej kot nezahtevne problematike) – usmeriti proti možnostim razumevanja politike, moramo vsaj poskušati začenjati razumevati njeno »posebnost« in »neobičajnost«, mestoma tudi težavno razumljivost ... Težavno predvsem zato, ker so nas – še kako namerno, saj je od tega odvisno gospodovanje nad in pod nami! – drugače, družboslovno, družboljubno ... »učili«, poneumljali in ker smo odloženi sredi antipo-

litične dobe tehnike, v kateri tako prikupno intenzivno – post-religiozno! – ždimo in gnijemo, upajoč na neki »razvoj« in »napredek«, ki da nas bo odrešil ...

Za vse to bi lahko rekli, da »izhaja« iz tega, da je politika **reč** (ne pa stvar) posebnih »medčloveških odnosov« (ne torej medčloveških odnosov na splošno) in **načina življenja**, za katerega je značilno svobodno, pluralno delovanje enakih za svobodo in enakost (stari so temu rekli »skupno dobro«, včasih tudi »dobro življenje« ...). Ko neki, zmeraj konkretni moški in ženske, torej smrtnice in smrtniki, ne le rečejo »dost'mamo« tega, kar je, temveč tudi skupnostno začno delovati v smeri nečesa drugega in družavnega od obstoječega, takrat se možnosti politike – ki pa so zmeraj nepredvidljive – začno udejanjati in tudi politika **»je tu«**.

## VI.

Brez vsaj teh – zgolj skiciranih – »elementov«, bistvenih za najbolj abstraktno in zgolj uvajalno razumevanje politike, nam celo tako pomembna reč, kot je »demokracija«, zlahka uide med prsti in se tudi sprevrže v svoje lastno nasprotje. Demokracija (tako kot politika, iz katere »izhaja« in brez katere sploh **ni možna!**) namreč ni in tudi ne more biti nikakršen »sistem«, kaj šele da bi zmogla biti kakršen koli tehnično dovršen stroj ali »perpetuum mobile«, ki da samodejno učinkuje (parlamenti, stranke, volitve ...). To so elementarne – in skrajno nevarne, danes pa post-totalitarne! – fantazme in iluzije »naše« dobe pozne družbenosti in poznegra, v sebi se sesedajočega republikanizma. To so tiste zaslepljujoče (čeravno sladke) iluzije, sredi katerih zlahka medsebojno zamenujemo demokracijo za republiko, vlado za državo, moč za silo, (politično) delovanje za (družbeno) delo ...

Drugače rečeno, naslov, ki meri na »možnosti politike danes«, hoče izpostaviti neko bistveno drugačno razumevanje in obravnavanje politike, kot je to običajno in ki »smo ga vajeni« ter v neizmernih odmerkah tudi »deležni« v običajnem akademskem in medijskem govoričenju. To **drugačnost** politike poskušamo v naslovu ubesediti z besedo »možnost«, ki je izpostavljena že na izhodišču. Te »možnosti« (*dynamis*) ne bi kazalo razumevati kot »abstrakte« (logične, apriorne, matematične ...) možnosti, ki naj bi bila odvisna od takšnih ali drugačnih »zvezdnih« ali podobnih »konstelacij« ter »produkcijskih razmerij«, »prebavnih motenj Božanstva« ali »potresov, žledu in suše«, kaj šele stanja našega pregovornega »razvoja in napredka« ali višine družbenega bruto proizvoda ...

Možnost, o kateri tukaj šele začenjamо resneje govoriti – v tem je drugačnost tega načina govorjenja, mišljenja in razumevanja –, ni nikakršna »na-sebna« in nedojemljiva, kaj šele da bi bila »mistična«. Ravno nasprotno velja: ker pri politiki ne gre za nič

drugega in drugačnega kot ravno za smrtnike in smrtničine pluralne in skupnostne dejavnosti in delovanja (in njih rezultate **v smeri enakosti**), je – posledično – politika zmeraj nekaj takega, kar je na neki način venomer potencialno tu, in sicer brž ko se smrtniki in smrtnice odločijo, ko se poženejo v politično delovanje oziroma ko se začno politično udejstvovati **enakostnega delovanja**.

Če in ko tega delovanja smrtnic in smrtnikov ni, o politiki ni (več) ne duha in ne sluha. So kvečjemu na delu še nekakšni ostanki prejšnjih delovanj (denimo prejšnjih generacij), njihove institucije in ureditve (mrtvi kristali preteklosti), ki so nam jih – kot mrtve in neme priče – prepustili v dediščino ... Kvečjemu so na delu v tem primeru nekakšni »politični sistemi« ali mašinerije volitev, parlamenti, stranke, ustave, navade in rituali ... in/ali to, kar so stari Grki tako precizno zmogli poimenovati »politična tehnologija« in kar mi po nemarnem **zamenjujemo** za politiko. Antipolitični in antidemokratični, kot smo namreč zlahka, enačimo politiko s politično tehnologijo, politično delovanje z institucijami in organizacijami ... in še z marsičim drugim, kar bi kazalo vsaj začenjati opuščati in zavračati na smetišče tehnične zgodovine družbe, družbenega, družboslovja in družboljubja.

Prispevke v knjigi smo razdelili v štiri tematske sklope, ki skušajo z različnih naškočišč tematizirati naslovno vprašanje o možnostih politike danes. Avtorice in avtorji se lotevajo naslovne tematike s političnih, filozofskih, etičnih in historičnih perspektiv, vključno z obravnavo konkretnih primerov naše dobe in s problematiko prevajanj klasičnih tekstov politike.

Tarča Kuzmaničevega premisleka je razumevanje današnje dobe skozi razpiranje razlikovanj med »načini življenja«. Poenostavljeni, med tem družbenim in tehničnim ter tistim političnim. Poudarja, da je za »našega« in torej današnjega značilno, da je »bistveno bolj podoben rimskemu (in družbenemu torej) kot pa atenskemu (in političnemu) »načinu življenja«. S te perspektive posebej izpostavi vseprisotne zlorabe oznak in govorjenj o demokraciji »ravno na tistih mestih v javnih (in akademskih) diskurzih, kjer bi morala stati oznaka »republika«, s čemer današnjemu opazovalcu in udeležencu vse skupaj zlahka postane zakrito, nerazumljivo in celo mistično, posledično nespremenljivo.

Andraž Teršek se v svojem prispevku loteva problematike spremembe sedaj obstoječega, pri čemer zagovarja pozicijo, da je »treba spremeniti sistem, ne posameznikov«, in sicer »radikalno«. Še več, mnenja je, da »tega ni mogoče storiti znotraj samega sistema, niti kot njegovega dela«, pač pa radikalno in torej v celoti. V kontekstu iskanja novih možnosti na temelju takšne kritike ponuja »zavzemanje za komunitarizem« kot možen izhod oz. smer premišljevanja in predvsem delovanja.

Matjaž Nahtigal se, med drugim, v svojem tekstu loteva današnje globalizacije, pri čemer še posebej opozarja na njene včasih manj vidne, a še kako izstopajoče težave, ki

se kopičijo. Ukvaja se z iskanjem možnosti za spreminjanje obstoječih globalizacijskih aranžmajev in pa za tisto, kar imenuje »institucionalna rekonstrukcija« obstoječega, in sicer tudi v globalnih razmerjih. Možnosti rekonstrukcije pri tem vidi v tem, da jo »je možno izvesti od spodaj navzgor s pomočjo iniciativ državljanov«, a tudi od »zgoraj navzdol« in torej institucionalno.

Andrej Marković se v svojem prispevku posveča vprašanju, ki meri na »odpiranja možnosti politične vednosti« ne le v Aristotelovem, pač pa tudi v širšem kontekstu. Ne meri zgolj na »možnost politike« kar tako, pač pa specifično in v kontekstu »vednosti«. Tega se loteva predvsem skozi vprašanje »kakšna vednost je lahko politična vednost in v čem se ta (vednost) razlikuje od drugih vednosti«. Bistvenega pomena pri tem je še neko drugo vprašanje (in problem), ki ga razpira, in sicer »ali je politika sploh lahko 'stvar' kakršnokoli vednosti«, kot se to nam danes dozdeva kot samoumevno v dobi tehnike in tehnične vsevednosti.

Namen teksta Primoža Turka je »spregovoriti o pomenu etike za možnost politike in o povezavi etike in politike«. V svojem prispevku se pri tem opira predvsem na Aristotela in skuša razpirati – implicitno in eksplisitno – težave celokupnega današnjega (post machiavellističnega) položaja na relaciji »politika in etika«. V dobi »manjka etike« je njegov poskus nekaj, kar ponovno vrača v premislek tradicijo, predvsem Aristotelovo Nikomahovo etiko, in sicer v center naše pozornosti tudi in predvsem pri obravnavi problematike politike.

Prispevek Roka Svetliča analizira »dva diametralno različna odnosa med pojnama pravičnosti in nasilja«, in sicer tako historično kot filozofsko. Osredotoča se predvsem na historični lok tematizacije obej pojmov med Hobbesovo »vojno vseh proti vsem« in pa Kantovim »Večnim mirom«. Pri tem opozarja, da se obe konstelaciji oblikujeta »v okviru zahodne metafizike«, kar – tudi nam danes – »omogoči ontološko branje filozofske tradicije« tudi na tem konkretnem in pomembnem področju.

Lenart Škof tematizira razmerje med t. i. »popolno in nepopolno demokracijo« in se v tem kontekstu ubada tudi z »vprašanjem neenakosti in solidarnosti« v naših današnjih družbah, ki čedalje bolj prihaja v ospredje (tudi v konfliktnih odmerkih). Smer premisleka v pomenu »iskanja vzhoda« vidi avtor predvsem proti tematizacijam C. Castoriadisa in njegovega načina razpiranja problematike »družbenega imaginarija«.

Primož Šterbenc v svojem »afghanistanskem vprašanju« empirično dokazuje, da je toliko čislana in »razglašana zahodna misija gradnje novega Afganistana očitno bila neuspešna«. Ko se loteva razlogov za to, jih razdeli na »notranje in zunanje«, pri čemer pa zelo jasne nakaže, da so bile ravno politike ZDA tiste, ki so bistveno in celo odločilno prispevale k silno zapletenim današnjim položajem, v katerih se nahaja ne le Afganistan, pač pa cela regija (in širše).

Ključno vprašanje za prispevek Zlatana Begića je razmerje med »legalnostjo in legitimnostjo«, in sicer v kontekstu in na primeru »ustavno-pravne ureditve ter sploh državne javne oblasti v Bosni in Hercegovini«. Avtor se tega ne loteva nasploh, pač pa v kontekstu konkretnih, post-vojnih pogojev Bosne in Hercegovine, ko se pojavljajo čedalje bolj novi in novi konflikti, nova gibanja, civilne in politične iniciative (posebej po nasilnih dogodkih leta 1914), ki merijo proti spremnjanju obstoječe ureditve.

Jadranka Cergol predstavlja nekatere »osnovne problematične vozle pri prevajanju Aristotelove Politike«, kar pomeni »temeljnega besedila politične filozofije«. S svojim prispevkom posebej izpostavlja pomen in težo ter tudi odgovornost prevajanja, ki je vse prej kot zgolj obrtniško in benigno opravilo, kot ga po navadi še zmeraj neupravičeno razumemo.

Tonči Kuzmanić



## **2. MOŽNOST IN POLITIKA**



Tonči **Kuzmanić**  
Univerza na Primorskem

## **DEMOKRACIJA NI ISTO KOT REPUBLIKA. PROTI RAZPIRANJU NEKATERIH MOŽNOSTI RAZUMEVANJA POLITIKE DANES**

Naslovna tematika, ki se je tukaj lotevam, ne spada med najlažje. Je dokaj zahtevna in terja temu primerno bralčeve držo. Vsaj tisto, ki jo lahko pojmenujem kot natančno branje, pomnenje ter poskus sledenja in razumevanja, kar nikakor ne pomeni tudi sprejemanja povedanega kot svojega in še manj strinjanja z avtorjem.<sup>1</sup> Še kako se zavedam, da je tukaj ponujeno v premislek današnjemu bralcu vsaj tuje, če že ne povsem nesprejemljivo in nerazumljivo. Kratko malo, tukaj ne gre za spomladansko-sproščujoči, zabavni, eseistično zapeljujoči prispevek, ki meri na všečnost in popularnost. Gre, nasprotno, za poskus težavnega razpiranja nečesa zelo globoko potukanega in tudi pregnanega iz samih zmožnosti »naše« vzvišene zahodne Vsevednosti.

<sup>1</sup> Napotek, ki morebiti olajša branje tega, kar sledi: poskušajte spremljati predvsem »rdečo nit« teksta. Hočem reči, da v prvi plasti branja ni nujno, da poskušate hkrati zajeti v mislih tudi opombe. Pač zato, ker po navadi peljejo nekam drugam in opozarjajo na tisto, kar je »manj pomembno« in je ravno zato shranjeno zunaj »glavnega teksta«. Sicer pa so opombe zvedene na minimum in so – to velja tudi za tekst – hkrati namenoma oropane vse tehničnosti v pomenu navedkov iz literature, ki bi še bolj zapletli že po definiciji zahtevno tematiko ter posledično nelahko podajanje.

## POSTAVITEV, RAZLOGI, NAMENI IN METODIČNI PRIJEM

I.

Številne so predpostavke razumevanja politike v dobi menedžerske revolucije in postkapitalizma, v katerem smo »varno odloženi« in danes životarimo<sup>2</sup>. Med te spada tudi zmožnost razlikovanja med republiko in demokracijo. To razlikovanje je pomembno predvsem zato, ker smo – ne da bi vedeli in še manj to upoštevali – izpostavljeni intenzivnemu žarčenju številnih medijskih in akademskih (post)ideologij znanja (»knowledge society«, »knowledge work/er« ...). Med drugim ti ideologemi intenzivno, mestoma nesramno – vsekakor pa neutrudno – jezikajo o nečem takšnem kot to, da »živimo v demokraciji«, čivkajo o »naši demokraciji«, o »naših razvitih demokracijah«, »demokratskih družbah« in »okoljih« (na Zahodu, seveda) ter podobnjem.

Strašanske peze tega narcisoidnega materiala »nedolžnosti«, nadvse pa »pretiravanja«<sup>3</sup>, ki – za nas tukajšnje in današnje – sproščajoče in božajoče učinkuje kot »normalnost«, se ni mogoče zlahka znebiti, kaj šele pokukati semstran teh bojda »odprtih horizontov« vznesenega samoljubja »odprte družbe«. To je še najmanj mogoče postoriti tako, denimo, da lakonično (»po špartansko«, torej) rečemo, da je »demokracija laž« (tako Žižek, denimo, a tudi številni drugi v tem in širšem prostoru). Po tej poti se kvečjemu zapišemo nečemu takšnemu, kot je vzvišena antipolitična (in antidemokratična!) drža, ki pa – in to ni paradoks – ni nič novega v tej »naši« in torej »najbolj napredni in razviti« (zahodni) zgodovini. Nasprotno, ravno to je nekaj običajnega in tudi normalnega in/ali tisto, s čimer se v tem tekstu poskušamo spoprijeti na prvi, razpirajoči ravni mišlenja in razumevanja problematike politike in demokracije v razliki do antipolitike in republike.

Cilj (skopos) tega teksta je potemtakem naštetim običajnim – bojda samouvennim – jezikanjem o demokraciji nasproten. Ta tekst predvsem hoče poskusiti nekaj taktega, kar bi bilo mogoče opredeliti kot »obramba demokracije«. Toda »obraniti demokracijo« pred kom in od koga/česa, saj vse kaže, da med nami sploh (več) ni nikakršnih nasprotnikov demokracije?! Ker je ravno to zadnje zatrjevanje povsem zavajajoče (to je post-ideologija republikanizma) in je ena bolj učinkujočih fantazem »naše« dobe, je odgovor na vprašanje lahko takšen: gre za poskus »branjenja« demokracije ravno pred prej omenjenimi samoumevnostmi republikanizma, ki v največji možni meri temeljijo

---

<sup>2</sup> Govorjenje o »menedžerski revoluciji« je tukaj seveda konceptualnega pomena, prim. več o tem najprej v Burnham 1941.

<sup>3</sup> Prim. Düttman 2007.

prav na izenačevanju demokracije in republike, češ da gre za to, da je to dvoje »v bistvu Eno in Isto« (ker da je »politika«, namreč).

»Stava«, ki je v izhodišču tega teksta, je tale: upam, da je – skozi omogočanje razlikovanja med demokracijo in republiko – vsaj začetno (in začetniško) mogoče vzpostavljati elemente infrastrukture mišljenja in razumevanja, ki naj odprejo poti ne le za »obrambo demokracije« (in politike, seveda), temveč tudi za politično delovanje. Kakšno pa? »V smeri« demokracije, je najbolj splošni odgovor, in ne v luknjo »presežnega republikanizma«, kot je to primer v pogojih izenačevanja demokracije in republike ter hkratnega zavračanja politike na vsej črti (antipolitika).

## II.

Izhodiščni poudarek in kritična ost tega teksta hkrati meri predvsem na akademiske in medijske načine današnjega retoričnega (znanjskega/knowledge!) gospodstva in gostega, presežnega govoričenja o demokraciji.<sup>4</sup> Teh public relations (PR) načinov govoričenja je tako rekoč toliko, kolikor medijem sploh uspe proizvesti stavke, ki merijo na »našo družbo«, »naš čas«, »naše razvito okolje« in podobno pregovorno akcijsko blago množičnega medijskega poneumljanja. V teh posttotalitarnih razmerah presežno totalizirajočega medijskega obdelovanja svojih pacientov (»državljeni«, »kupci«, »davkoplačevalci«, »družbena bitja« ...) namreč velja, da je toliko težje (če sploh) (do) povedati razliko med republiko in demokracijo, kolikor je to enačenje večkrat ponovljeno, poudarjeno in torej zabetonirano.

Razumevanje razlike med republiko in demokracijo je v tem pogledu eden od vogelnih kamnov in zahtev »našega časa« predvsem zavoljo nakazane inštalacije vsiljenega PR-/knowledge nerazumevanja (Vsevedja). To pa ni nekaj, kar je tukaj od včeraj in je staro nekako toliko kot – bolj ali manj – vsa »naša« (zahodna) vzvišena moderna in njene procedure izobraževanja/ukalupljanja podložnikov in podložnic. Konkretnje, nekako od Machiavellijeve in Hobbesove generacije dalje (prim. vsaj Machiavelli 1981, 1991).

Da bi se izvili iz zgolj nakazanih klešč (samo)poneumlajočega govoričenja »o demokraciji«, je potrebna dokaj zapletena operacija, ki pa jo v nadaljevanju tega teksta lahko zgolj nakažem, nikakor ne tudi natančneje utemeljim in razvijem. Za resnejši spoprijem s to – eno ključnih točk vse »naše« zahodne antipolitike (kajti prav za to gre) in antidemokracije – bi namreč potreboval bistveno več prostora, kot ga tukaj premo-

<sup>4</sup> Prim. poskus naivnega razpiranja te problematike v Rhodes 2003.

rem. Hkrati je to nekaj, kar sem že večkrat širše obdeloval in je zainteresiranemu bralcu tudi dostopno.<sup>5</sup>

III.

Rečeno in-medias-res gre za to, da smo prejšnji in sedanji, že cele generacije (vsa t. i. tradicija, bi pristavila Arendtova), odrasli in torej socializirani, že od mladih nog trenirani ravno za to, da bi – med drugim – nerazlikovanja med republiko in demokracijo ne zmogli »videti« in zajeti kot nekaj problematičnega. Ne nazadnje, to je tudi naš železni kanon, ki se ga moramo učiti in ki se – kot moderni Zakon – začne dokaj zgodaj (od francoske revolucije dalje pa intenzivno<sup>6</sup>).

Te »sprevržene zadeve« bi zatorej kazalo nekako vsaj poskušati razvozlati, »zavrteti nazaj« ali »sprevrniti« ter »odviti« – ali kakor koli že hočete, da to poimenujem – za to, da bi obstoječa zadeva fundamentalnega (samo)poneumljanja bila vsaj pogojno dostopna, misljiva ter sčasoma postala tudi razumljiva. Šele takrat bi – to morebitno razlikovanje torej – utegnilo priklicevati neka druga, nova in drugačna mišljenja, razumevanje, tudi konceptualizacije ter politično imaginacijo na splošno<sup>7</sup>. Posledično to pomeni tudi, da bi se s tem utegnila razpreti neka drugačna dejanja in delovanja, ki bi bila – namesto v brezno republike in torej presežnega štancanja čedalje večjih količin Istega (skozi to štancanje **se** vrača »Eno in Isto«) – »preinvestirana« in torej premeščena v »prihodnost« dobrega ter v demokracijo, ki je zame tukaj (v razliki do republike) pomembna.

IV.

Pri skopo nakazanem opravilu je mogoče izhajati iz večjih izhodišč in naskočišč, tu pa se bom lotil kar se da bolj »neposrednega izhajanja« in tudi »začenjanja« iz/od vzpostavljanja samega razlikovanja republike in/od demokracije. Šele po tem utegne postati možno prehajanje na druge pomembne tematike in prijeme, s čimer pa se tukaj večji del sploh ne bom ukvarjal. Številne bistveno bolj zahtevne ravni in tematike v zvezi s tem torej puščam za neke druge priložnosti.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Prim. denimo v Kuzmanić 1996 in 2008 (v Biloslavo 2008).

<sup>6</sup> Med začetnike na tem področju spada seveda Tocqueville (1996), prim. v zvezi s tem tudi Offe 2004.

<sup>7</sup> Oprijemljivi kazalnik, da smo »civilizacijsko« zajeti v nekem zaprtem labirintu jezikovnih iger (Wittgenstein 1998, 2004, 2007), je nemara tudi to, da se danes še zmeraj vrtinčimo predvsem okoli »kapitalizma in socializma«, kar bi lahko brez večje možnosti napake razumeli kot to, da smo obtičali nekje v hladni vojni ali celo v XIX. stoletju, iz katerega se nikakor ne zmoremo skobacati niti na ravnini najbolj elementarne politične imaginacije.

<sup>8</sup> Koristen prispevki k razpravam o »sodobni ustavni demokraciji« in problemu legitimnosti ponuja Teršek (2014).

Mogoče je reči, da je pri začenjanju pred nami hočeš nočeš zmeraj najprej nekaj takega, kot je problem »paradigmatske odločitve«<sup>9</sup>. To je tisto, kar v t. i. strokovni in znanstveni literaturi praviloma sploh ni tematizirano. Po navadi je to kar tako – brez utemeljevanja torej – zamolčano in prav to zamolčano postane in tudi učinkuje kot tista »prva«, »nosilna sestavina« nemšljenja, s katero se bom tukaj poskušal soočiti.

Gre za izhodiščno in hkrati najtežjo/največjo »odločitev« med dvema najbolj občima pojnama (demokracija in republika) ali za odločitev o poimenovanju izhodišča in perspektive (»horizont«, horisomai) premisleka, in sicer na ravni rodu (genos). To pomeni na izhodiščni, odločilni ravni. Samo v tem smislu govorim tukaj o »odločitvi«. Pri tem gre za tisto temeljno raven, ki ji Aristotel po navadi reče, da je »hypokeimenon« in torej pred-po-stavkovna raven, ki se ji ni mogoče izogniti. Jo je pa mogoče narediti transparentno ali jo zamolčati in zakriti. Izhajam iz predpostavke torej, da je elementarna intelektualna obveznost tistega, ki se loteva premisleka, ravno v tem, da prav to predpostavko postavi kot transparentno. V nasprotnem primeru – ko se ji torej rokohitrsko izognemo – pa tisto, kar bi bilo treba šele utemeljiti in morebiti celo »dokazati«, začne učinkovati kot samoumevno in quasi dokazano (»varno«, »realno«, »materialno« ...).

Poleg teh dveh (začenjanje iz republike in/ali iz demokracije) je seveda pri tem tudi tretja možnost. Zanjo bi lahko rekli, da pomeni ne izhajati a priori ne iz »demokracije« in tudi ne iz »republike« (kot postavljenih, zagotovljenih »postulatov«), hkrati pa tudi ne iz enačenja obojega, temveč iz njunega medsebojnega razlikovanja. To je možnost, ki jo imenujem »izhajanje iz razlike« in torej metodičnega razlikovanja (med republiko in demokracijo). Prav to tretje je tisto, kar je moja izbira, posledično tudi tukajšnja »metoda« in/ali tudi **je** hipokeimenon, »iz katerega« izhajam pri premišljevanjih, ki sledijo.

Tisto, kar je po navadi nevprašljivo in samoumevno tukaj in zdaj (stavki, kot so: »živimo v demokraciji«, »demokracija je družba, ki se globalizira«, »smo demokrati in demokratični« ...), jemljem potem takem kot **izhodiščni problem** in torej kot tisto, kar poskušam tudi problematizirati. Kako? Predvsem skozi poskus premišljevanja in opisanja razlike in razlikovanja med demokracijo in republiko. »Hipoteza« zapisa je vezana prav na to in je zanjo mogoče reči, da je takšale: pri običajnih akademskih in medijskih govorjenjih »o demokraciji« nimamo opraviti z demokracijo, temveč z republiko

<sup>9</sup> Tukaj seveda ne merim na tisto, kar v družboslovni in humanistični literaturi zadnjih desetletij sliši na ime »decizionizem« (prim. Schmitt 2007), temveč na drugačen način premisleka in razumevanja politike, političnega in demokracije, in sicer na ravni izhajanja in torej na točki samega »začenjanja«. Decizionizem je »bistvo (pojma) političnega« (po Schmittu), to kar tukaj poskušam početi, pa je – med drugim – nenehna kritika točno tega schmittijanskega prijema, ki je postal dominanten v veliki večini akademskega in medijskega preudarjanja o zadevah politike, demokracije ... Tako je ne le na »desnicu« (to je celo »manjši« problem), temveč tudi in še kako na »levici« (Derrida 2008) in še posebno v centru (dominanca današnjih tehnico-menedžerskih paradigem družboslovja: prim, npr. Micklethwait, Wooldridge 2003; Parker 2002).

in nemožnostjo razlikovanja republike od demokracije ter predvsem z medsebojnim zamenjevanjem enega za drugo (roga za svečo). Ali drugače: takšna **zamolčana in nerazlikovana** postavljanja in izhajanja iz nekega domnevno »Enega in varnega« (»realnega«, »materialnega«, »dejanskega, »stvarnega« ...) nam rokohitrsko (že v izhodišču posamičnega teksta in argumenta!) uspešno prodajo rog za svečo. S tem dosežejo nekaj silno nevarnega: »praznijo« in »podirajo« namreč samo možnost demokracije, a tudi politike v pomenu političnega delovanja v smeri politično »novega« in drugačnega. Zgolj nakazati doslej skicirano (in nič več) je predvsem tisto, čemur je namenjen ta zapis.

## DRUŽBA, SKUPNOST, POLITIČNA SKUPNOST IN POLITIČNA ŽIVAL

### V.

Prva nosilna zagata pri takšnem opravilu (ne le cilju/skopos, temveč tudi namenu/telos) v »naši« dobi je to, da nedvomno živimo v kulturi presežnega antipolitičnega (družbenega, humanističnega »razsvetljenskega«) nemšljenja, kjer se o teh najbolj splošnih »stvareh« v zvezi z ljudmi in torej smrtniki, o stvareh, ki da so »človeške«, govorič odločno preveč na splošno, neprevidno in neodmerjeno. Torej »kar tako« in brez posebnega utemeljevanja in a priori ter v nekem bistvenem pomenu še vedno (vsaj nekako od 13. stoletja in sv. Tomaža Akvinskega dalje<sup>10</sup>) na način »družbe« in »družbenega bitja« oz. »družbenih bitij« ter »človeške družbe« in »družbene narave človeka«, o čemer je zapisano toliko zapeljivega čivkanja zadnja stoletja.

Ta »človeška družba« je seveda »razumljena« (jo papagaliziramo pač zato, ker so nas tako naučili, in govorimo na pamet-brez-pameti!) kot nekaj naravnega in večnega, torej danega. Češ, da je – tako ta nevprašljiva družboljubna molitvica gre – človek (kar tako) »družben«, da (samoumevno) »živi(mo) v družbi« ... In obratno: ker živi(mo) v družbi, je/smo družben(i) ... Ta žolcasta zadeva do dna preperelih jezikovnih iger je seveda tavtološka, ciklična in tudi v sebi zaciklana. Celo še več nam včasih vsiljuje: to namreč, da je bojda »človek po naravi družbeno bitje« in zatorej nujno (vsepovsod in vseskozi ter od vekomaj (to je vsebina quasi antropološkega, dejansko teološkega »pojma« »človekova narava«) »družbeno bitje«. Lahko bi še naštevali, a to prepuščam vaši lastni imaginaciji ter še bolj »poznavanju«, ki ga topogledno zagotovo premorete na osnovi dosedanjega torturnega šolskega (postsholastičnega) izobraževanja.

<sup>10</sup> Prim. Aquinas 1987.

Pa temu »družbenemu« kajpada – razen v omenjeni teologiji ter pozneje humanistiki in družboslovju<sup>11</sup> – niti slučajno ni tako. To, da je družba – kot zmagovalni »princip človekovega življenja« – hkrati »najširši horizont« (samo)razumevanja – nekaj nevprašljivega, je pravzaprav nova (in hkrati najbolj **nora**, a o tem več kdaj drugič) stvar in reč hkrati. Pravzaprav je prav to tisto, kar je apriori fundament (pred-po-stavka) naše dobe nemšljenja in kar učinkuje kot značilni zmagovalni princip tistega krščanskega in anti grškega ter antipolitičnega, **anti demokratičnega** »razumevanja« človeka. Še natančneje in konkretnje rečeno: to je tisto, kar je vogelni kamen tudi vsega modernega in **republikanskega** hkrati in s katerim se bomo tukaj ukvarjali kot s tistem posebno problematičnim, ko gre za politiko in demokracijo, ki ju poskušamo braniti/ohranjati v »potencialnosti« (dynamis).

## VI.

Ker je pri razumevanju vsega tega nujno treba zagrabitи še nekoliko globlje, kot se utegne zazdeti na prvi pogled, bom na tej točki premisleka vpeljal neko bistveno – v družboslovju sicer načeloma prisotno<sup>12</sup>, a v največji možni meri hkrati potlačeno – razlikovanje, in sicer med analitičnima pripomočkoma (pojmoma) »družba« in »skupnost«. S tem razlikovanjem se – ko gre za ta tekst – potemtakem sedaj nekako »selimo« iz območja »logike« (in torej abstraktnega, celo apriornega postavljanja in sklepanja) v smeri nekoliko bolj oprijemljive zgodovine. V tem smislu torej tudi v smereh nekoliko konkretnejšega, oprijemljivejšega ter ne nazadnje »posebnega« sklepanja in razumevanja.

Rečeno, med drugim, pomeni v smeri političnega sklepanja in torej vsaj »v zvezi s politiko«. Brž namreč, ko spregovorimo o demokraciji in republiki, takrat – hočeš nočeš – »govorimo politiko«. To pomeni, da takrat nismo več kar tako v nobeni in nikakršni »abstraktni logiki«, v katerikoli »sistematiki«, še najmanj pa v kakršnikoli »samoumevnosti«, večnosti, kaj šele naravnosti ali celo fiziki. Nasprotno, ko imamo opraviti s »političnimi rečmi«, smo sredi »človeških reči in stvari«, ki pa so takšne, da premorejo in tudi terjajo **radikalno** drugačne načine »učinkovanja«, mišljenja, sklepanja, govorjenja ... So pač »drugačne biti« in drugačna »bivajoča«, kot to velja za tista »logična« in enkrat za vselej dana (nespremenljiva, neskončna, zmeraj ista, se vračajoča, naravna ...).

<sup>11</sup> Velikanski del tudi današnjega družboslova je mogoče ustrezno razumeti kot »post-teologijo«. To je tisto, kar je najbolj vidno in oprijemljivo prav v ravnici dobesednega izhajanja iz temeljnih (substantialnih) postavitev ravno sv. Tomaža Akvinskega (na istem živem pesku gradi, seveda, tudi Marx in še kdo). Prva je na to opozorila H. Arendt v najmogočnejšem tekstu o družbi in družbenem, ki je bil doslej napisan, kar pomeni v njeni *Vita Activa*, a tudi drugod (Arendt 1959, 1997).

<sup>12</sup> S tem merim seveda na F. Tönniesa in njegovo še zmeraj aktualno in »klasično« delo iz l. 1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

Če hočemo vsaj v približku zajeti v mislih in razumeti obstoječe in torej to-kar-je v tem **političnem pomenu** tukaj-in-zdaj, bi kazalo resno upoštevati vsaj to, da

- a) to »politično obstoječe«, ki ga poskušamo »zgolj« razumeti, nikoli ni »narejeno« iz enega dela in kosa (kot se včasih zazdi). Zmeraj je »to, kar je«, takšna ali drugačna »mešanica«, in sicer vse prej kot lahko razločljivih »elementov in sestavin« človeškega delovanja, izdelovanja, a tudi premisljevanja. V tem primeru smo nujno soočeni potemtakem z nekakšno mešanico težko razločljivih elementov (»sestavini«, bi dejal Aristotel), ki jih je treba nujno medsebojno razločevati in ne napačno domnevati, da gre za neko »Eno« (denimo za »Demokracijo«, za »Družbo«, »družbeno Naravo Človeka« ...);
- b) in hkrati, ko gre za politiko, takrat imamo opraviti z neko nenehno živostjo in potencialnostjo, ki je zmeraj uhajajoča, »neulovljiva sredina« v trenutku (vsakokratni »zdaj«), ko se je analitično lotevamo in bi jo hoteli misliti/razumeti.

To zgolj abstraktно skicirano bi hotelo tukaj poudariti in tudi pomeniti tole: »družbe« in »skupnosti«, ki nista »eno in isto« (!), se lotevamo kot vsakokratne začasnosti (celo medsebojne prehodnosti in pretakanja), in ne kot nikakršnega udejanjenega, realiziranega in drug drugega izključenega strdka. Pri težko ubesedljivi mešanici obstoječega nikoli ne gre zgolj za »družbo« in tudi ne za »skupnost«. Zmeraj gre za neko težko misljivo razmerje med enim in drugim – recimo temu – »principom« (»princip skupnosti«, »princip družbe/nosti«) in potemtakem tudi za njihove različne mešanice in torej različne odmerke teh v »celoti tega-kar-je« in ki jo poskušamo razumeti v neki konkretni dobi in določljivem političnem »prostoru«.

## VII.

Pri tem je vsaj treba še opozoriti na to in pristaviti, da nikoli eno (družba ali skupnost, vseeno) ne more povsem izničiti (premagati, podrediti) tistega drugega. Če bi se to zgodilo, bi tudi sama »stvar«, katere sta »razlikujuča principa«, ali »sestavini« elementov, iz katerih je sestavljena, naravnost izginila. Postala bi nekakšen metafizični strdek (takšne metafizikalije so, denimo, Bog, Kapital, Mir, Trg, Narod, Rasa, Razred, Družba ... in še marsikaj drugega in drugačnega, kar danes straši po družboslovju in humanistički). Posledično, z njo kot sestavino, na ta način v tem metafizičnem strdku izgine sam »princip« razlikovanja in odnosnosti in zatorej to, kar ona **je** kot razlikovanje in **razlika** (ne pa strjeno, metafizično Eno, Drugo ...). Poudarek je torej na tem, da s prijemom, ki se ga tukaj lotevamo, poskušamo meriti na neko zmeraj konkretno **razmerje »njunih«** (v našem primeru »družbe« in »skupnost«) – za mislečega se razlikujučih – sestavin, elementov in principov, iz katerih je, in na način, katerih **je to, kar je**.

Rad bi močno poudaril torej, da sta tako »družba« kot »skupnost« razumljivi tudi na poenostavljeni (lahko bi rekli tudi, da nekoliko preveč poenostavljeni, a kljub temu zadosti natančen za propedevtične namene tega teksta) način »kvantumov«, in ne kar tako medsebojno se izključujejočih lastnosti. »Družba« in »skupnost« sta potemtakem nekakšna (»medsebojna«) odnosnost, »razmerje« (»relacijska pojma«), in nikakor ne zgotovljena pojava (fenomena) nekega domnevno čistega Enega in samo Enega (kot se dozdeva v družboslovju in humanistiki).

Zadeva, s katero tukaj imamo opraviti in ko torej poskušamo premišljevati »to, kar je«, potemtakem nikakor ni »sestavljena iz same sebe« (denimo »družba iz družbenosti in družbenih bitij«, »skupno iz skupnosti« ... – to so tisti »metafizični strdki«), temveč je – nasprotno – neka »živa sestavljenka«, in sicer v pomenu puzzla. Ravno razmerja in odnosi tega puzzla so tisti, ki jih je treba šele zmoči odmeriti in morebiti tudi določiti, tudi in predvsem danes pri opredeljevanju »tega-kar-je« in ki ga nam prodajajo, kot da je »družba«, ki da je povrhu vsega še »demokratična« ali celo »demokracija«, hkrati pa da je bojda »sestavljena« iz »družbenih bitij« (kar je tipična retorična, v sebi zavaljena tautologem in redundanca hkrati).

Tudi takole je mogoče opredeliti to bistveno (in zahtevno) problematiko, ki jo poskušamo vpeljati kot pripomoček pri premisleku razlike med demokracijo in republiko: gre za odnose in odnosnosti (notranje konfliktnosti tudi), in ne za pojав izdelan iz Enega kosa. »To, kar je«, je torej na neki način tudi »kvantum razmerij« (»odmerkov«, »odnosov« ...), in ne zgolj takšna ali drugačna, kaj šele Ena »dobra lastnost«. Če naj še nekoliko poenostavimo: če govorimo o »skupnosti«, ta »skupnost« pomeni predvsem to, da gre v nekem trenutku – ko torej nekaj opredelujemo kot skupnost (ali »družbo«, vseeno) –, za to, da »v« njej »dominirajo principi/elementi skupnosti« (nad družbo, denimo). Hkrati – in tega ne bi kazalo nikakor odmišljati – so tem elementom in sestavinam, zavoljo različnih razlogov, ki jih je treba zmeraj na novo preiskati in opredeliti in concreto, »principi družbe« (ali skupnosti) tako ali drugače sicer podrejeni, so pa zmeraj tukaj vsaj na načine potencialnosti (možnosti).

Rečeno velja tudi za družbo: če in ko govorimo o »družbi«, to pomeni, da so »v« tej »družbi« – ki jo »analiziramo« v nekem tukaj in zdaj – pravzaprav principi/elementi skupnosti tisti, ki so pač začasno (zmeraj lahko »izbruhnejo«) podrejeni principom/elementom družbe. Podobno je pri tem, torej, kot pri tistem, kar so – dejansko gre za starejše in, žal, pozabljeno, a še zmeraj »uporabno« matrico premišljevanja – uporabljali še v prvi polovici dvajsetega stoletja (denimo Weininger). Takrat so – čeravno na neki drugi ravni in v drugačnih kontekstih – »moškega«, denimo, poskušali mislili kot »sestavljenko« moškega in ženske z moško dominanco, žensko pa ravno tako kot drugačno sestavljenko, in sicer »moškega in ženskega« z dominanco ženske (prim. Weininger 1986).

Kratko malo, pomemben poudarek je tukaj pri uvajanju razlikovanja med skupnostjo in družbenostjo, na tem nenehno medsebojnjem pretakanju in medigri, na »pulziranju« ter na nedokončnosti teh »dveh« dinamičnih principov. To pomeni na tem, kar je – kot neulovljiva napetost – prisotno tako rekoč »v naravi same stvari« tega, kar je«, in česar nikakor ne smemo odmišljati in še manj poenostavljati že na izhodiščih lastnega premišljevanja o demokraciji in republiki. Da pri teh »dveh« principih (»skupnosti« in »družbe«) pravzaprav gre za še več teh in da sta ta »dva« zgolj znaki za pluralne – in ne zgolj za dualne – sestavljenosti tistega kompleksnega, kar s tem lahko preiskujemo in mislimo, tukaj predpostavljam kot nekaj, kar ne terja podrobnejše izpeljave.

## VIII.

A tudi ta dosedanja vpeljava razlikovanja družbe in skupnosti seveda še zmeraj ni vse (»nujno«, še najmanj pa je tisto), kar bi kazalo upoštevati pri odpiranju zahtevne problematike razlikovanja med demokracijo in republiko. Tu se – med drugim ter prej ali slej – nujno odpre tudi neki ključni problem, ki se mu ne moremo in še manj smemo izogniti. To, česar se lotevamo v pomenu politike in političnega premisleka, še kako premore namreč še neko daleč (naj)bolj bistveno »raven«. Prav ta je tista, ki je najbolj potlačena in nemisljena v razmerah družboslovnega (in humanističnega, čeprav tega nekoliko manj) poneumljanja današnje dobe, ki traja že stoletja t. i. zahodne (samo)idiotizacije in absolutizacije ter antipolitičnega družboljubnega umevanja. Iz razumljivih razlogov jo torej tukaj dobesedno moramo najmogočnejše izpostaviti ter najodločnejše tudi poudariti.

Najprej abstraktно rečeno: to »potlačeno« je to, da je to, kar **je** v naravi »same stvari politike« – in kar smo doslej zgolj poskušali nakazovati (z omenjanjem »pred-po-stavke«, »družbe« in »skupnosti«) – kvečjemu nekaj takega, kar bi kazalo razumeti kot postavljanje abstraktnih kontekstov in grobe, »pasivne materije« (»objektivni del« postavljanja premisleka demokracije in republike). Tukaj, pri političnem in historičnem razumevanju demokracije in republike – a tudi »stvari« skupnosti in družbe – je vsaj za silo nujno in zmeraj »na delu« (točneje: **je**-v-delovanju/praxis) vsaj še neka izstopajoča, posebna ter »nenehno intervenirajoča variabla« – če naj to najprej poimenujem napačno v jeziku pozne matematike (pravzaprav statistike) – za katero velja, da je radikalna in skrajno nepredvidljiva.

To, čemur se tukaj in na ta način poskušamo zlagoma približevati, niti slučajno ni iz pobočja tistega »prvega« in »objektivnega« (»predpostavka«, »družba«, »skupnost« ... logične in kontekstualne določitve ...). Je iz nekega drugega in povsem drugačnega »filma«. Šele v tej odločilni ravni **kvalitativno** »drugačnega filma« je mogoče dojeti, da

gre za to, da je v »zadevah politike« zmeraj in nujno »na delu« (beri: v-delovanju!) nekaj takega, kar je tako rekoč »povzročitelj« in hkrati rezultat delovanja. To pa je zagotovo nekaj povsem drugačnega in je tudi drugačne »narave« kot to, kar smo doslej omenjali. To je tisto, kar **sta** smrtnik in smrtnica (zavajajoče rečeno: »človek«<sup>13</sup>) in brez česar so vse naše morebitne analitike (vsi pojmi in opredelitve, vsi konteksti in »strukture« ...) dobesedno vnaprej obsojene na nerazumevanje in vsaj še na (samo)zavajanje ...

## IX.

Ta odločilna in odločajoča »zadeva« smrtnice in smrtnika, »politične živali« (ne pa »človeka« kar tako), ki jo je nemara daleč najtežje misliti – seveda v družboslovju in naravoslovju (a tudi v humanistiki) – zagotovo ni nikakršna »stvar«. Je povsem druge in drugačne **rodovnosti** in torej **kvalitete**, kot so kakršnekoli stvari, in je sploh ni mogoče misliti ne naravoslovno in ne družboslovno, a tudi kontekstualno ne (denimo, zgolj iz smeri »družbe« ali »skupnosti«). Ta »drugačnost« je tako **radikalna**, toliko rodovno je različna, da je – ko gre za reči politike in pri vsem, kar je politično – ravno iz nje in od nje treba zmoči izhajati pri mišljenju in razumevanju, pa naj se to še tako zdi »nelogično«. Preprosto zato, ker »politična žival« ni »logična« reč in tudi ni »logična sestavina« ničesar. Je pač »politikum«, če naj rečemo naprecizno, a dovolj opozarjajoče.

To povsem drugačno v zadevah politike ni Drugo (s stališča »logike«, »sistema«, seveda je), temveč je zatorej Prvo in odločilno. To ravno tako ni nekaj, kar bi bilo mogoče zreducirati ne na – kot je to primer pri družboslovcih in humanistikih ter pri naravoslovcih – družbo (in »družbeno bitje«) in ne na kulturo (in »kulturno bitje«), da o civilizaciji (»civiliziranem« ali »civilnem bitju«) niti ne govorim. Tega, ne nazadnje, tudi ni mogoče zvesti na skupnost, čeravno se včasih varljivo zazdi, da je možno (in celo upravičeno).

Ta samo na videz »druga narava« (tako jo opredeljujejo tisti, ki govorijo o »družbeni naravi«, »družbi« in torej predvsem v družboslovju in humanistiki) je tisto, kar je zmoči ne le drugače misliti, temveč tudi **nujno** bistveno drugače postavljati in razumeti, in sicer že na ravni poimenovanja in torej v izhodišču samem (v katerem se še zmeraj gibljemo na ravni premisleka republike in demokracije). Pač zato, ker je odločilna, prva in temeljna pri vseh političnih rečeh, stvareh in dogodkih, nadvse

<sup>13</sup> Eno je govorjenje o smrtnikih (od Homerja dalje), ki slišijo na oznako »hoi thanatoi«, drugo pa je govorjenje o ljudeh na splošno (»hoi anthropoi«). To temeljno razlikovanje, katerega pomen je nemogoče tukaj ustrezno izpostaviti, je – med drugim (ker takšnega »uničevanja dedičnine« je zelo veliko) – tisto, ki se je »pri nas« in v »naši kulturi ter družbi in torej tej vzvišeni civilizaciji povsem izgubilo«. Med drugim je prav to tisto, kar kaže »ponovno iznajti« in torej re-inventirati na ta ali oni način. Tisti, ki vidijo danes samo »materialno uničevanje« Starih, ne pa tudi in predvsem mišljenjskega, jezikovnega, analitičnega, teoretičnega ..., ki so nam ga zapustili, so živi slepcji pri »zdravih« očeh. Z okrajšavo rečeno, so zombiji.

načinih življenja. To pomeni – in samo to šteje tukaj in »za nas« – tudi pri zadevah republike in demokracije.

Šele ta smrtnik in smrtnica sta – ko in kolikor torej gre za politiko (in demokracijo še posebno!) – tista, ki sta in kar je »gibalo«, in sicer v tem smislu, kot (na »ravni politike« in ne kjerkoli!) Aristotel (na več mestih) reče, da je smrtnik (thanaton, in ne človek, ker bi potem zapisal »anthropos«), za katerega velja, da je »po naravi zoon politikon« in/ali da je torej<sup>14</sup> politična žival.

Ta gibanje/spreminjanje vzpostavljača in neizmerno uhajajoča »interventna variabla« smrtnice/smrtnika je namreč tisto najbolj Živo vsega živega in/ali tisto, kar so »Grki« – dokaj na široko, posebno pri Aristotelu – prinesli v zadevo razumevanja na točki iznajdbe politične skupnosti, ali tega, kar so poimenovali koinonia politike (polis). To slednje, torej koinonia politike (polis) in nič drugega, je ravno daleč največja dosedanja »človekova« iznajdba vseh časov in vseh prostorov!

## X.

Kar zadeva tukajšnjo naslovno tematiko, je tisto odločilno politične živali locirano lahko le na »terenu« politike (če tega »terena«, tega mesta/topos ni, potem postane nemožnina/adynaton), ki pa ga **nikakor** ne bi kazalo zajeti na načine jezikovnih iger »profesije«<sup>15</sup>. Čeravno gre pri politični živali za »bitje«, ki po definiciji »meri na« skupnost, je bistveno premalo in **zavajajoče** reči, da gre za »človeka« in »profesijo« (profesionalca), saj so zadeve v zvezi s smrtnikom (in smrtnico) vse prej kot preproste, kot se to številnim neupravičeno dozdeva. V približku rečeno gre pri tem zmeraj tudi za razumevanja razmerij in razlikovanj, in sicer med – poenostavljam – trojim: skupnost na splošno in kar tako, skupnost v pomenu »ethnos« in pa tudi – ter predvsem – politična skupnost.

Če – pač zavoljo prostora, ki mi je tukaj na voljo – izpustim zadevo »skupnosti na splošno in kar tako« in se osredotočim na ožje področje naše naslovne tematike, je tukaj pomembno izpostaviti vsaj to, da so v oznako ethnos zajete tiste skupnosti, ki (še) ne premorejo »politične ureditve« (in politične živali), če naj rečem nekoliko po

<sup>14</sup> Tukaj, žal, grem po bližnjici in govorim izključno »v okrajšavah«: »dve« različni (za Aristotela je še kako pomembna opredelitev smrtnika, ki meri na »govorečo žival« – zoon logos ekhon) opredelitvi sta za vse Peripatetike temeljnega pomena in ništa kar tako »medsebojno enaki«, kot se to utegne zazdeti iz tukajšnje postavitve.

<sup>15</sup> Med bolj pogubnimi iznajdbami modernego govorjenja o politiki je tista Webrova (Weber 1992), ki jezik o »politiki kot profesiji/poklicu«, »Politiki po profesiji/poklicu« (koncept »poklica/poklicanosti« je teološkega, protestantskega izvora) so namreč politični tehnologi, to, s čimer se tukaj ukvarjamo, pa se radikalno razločuje od tega natančno tako kot politikē od politikē tehñe pri Aristotelu. V približku rečeno: politika je reč/drža in delovanje (praksis) svobodnih, politikē tehñe pa delo (poiesis, poiein) administratorjev, uradnikov ..., »izbrancev« (neenakih torej in **zmeraj z golj za eno leto izbranih**), ki so v-funkciji (in ne obratno) delovanja svobodnih in enakih (isoi, isonomia).

današnje. Politična skupnost v razliki do ethnos je tisto, kar premore nekaj presežnega v pomenu, da »se dogaja«, da poteka v nečem novem in drugačnem, česar ethnos skupnost (še) ne premore.

To novo in drugačno je seveda tisto, kar je »izpeljano« (in se vrača) ravno iz-/v političnega delovanja svobodnih in enakih (očetje in Bog(ovi) ter »bolj enaki« tukaj ne štejejo!), ali bolje, iz tiste koinonia, ki je koinonia politike (in ne koinonia kar tako in na splošno, a tudi ne ethnos skupnost). Politična skupnost tukaj pomeni torej neko **izstopajočo posebnost** (to je tisto, kar je danes nemara najtežje »slišati« in »razumeti«), nekaj bistveno, **rodovno** drugega in drugačnega od obojega zgoraj omenjenega.

Poudarek je na drugačnem tako od občosti (skupnost na splošno) kot tudi od ethnos skupnosti: koinonia politike je zatorej neka »vmesnost« in/ali tisto, kar ni nikakršna skrajnost, če naj rečemo po Aristotelovo. Glede na drugačno rodovnost ethnos (skupnost) je politična skupnost neki (kvalitativno) drugi in drugačen **rod** (genos), in ne zgolj vrsta (eidos) skupnosti. Pač zato, ker predpostavlja – in tudi terja – kvalitativno drugačna skupovanja (koinoinein) delujočih: tista svobodna, politična, nadvse pa enakostna, namreč. Ta ločitev pri polišanih različnih grških polis je namreč tako močna, da se ločnica med ethnos in koinonia politike v veliki meri prekriva z ločnico med »nasišimi« in njihovimi, torej med nami in Barbari (v radikalnih položajih in situacijah).

## XI.

Kako to zgolj na videz poznano zajeti v mislih, kako razumeti to bistveno točko? Tisti, ki so Barbari (hoi Barbaroi), niso toliko tisti, ki ne govorijo našega jezika (tudi sami Grki med seboj govorijo različne govore, saj v tem primeru govorimo o času, ko še ni enega, enotnega jezika/Koine), temveč oznaka Barbaroi meri na nekaj takega, kot je »dobro življenje«. To pomeni na neko kvaliteto, ki pa je izpeljiva kvečjemu iz politike in svobodnega delovanja (ne samo »odločanja« in »izbiranja«) enakih političnih živali in je možna le v koinonia politike kot v »svojem mestu« (topos), kar pomeni »v polis«.

Skupnost, ki je zgolj skupnost – torej brez »dimenzije« politike (enakosti, svobode, demokracije...) – je potem takem lahko to, kar je ethnos (skupnost) ali pa skupnost kar tako in torej na splošno (denimo kot mišljenje na splošno, a tudi kot »naravno dana« družina, vas in še marsikaj drugega – nebeška, božja ... skupnost). Koinonia politike je zatorej nekaj drugega, posebnega in kvalitativno drugačnega kot skupnost v dveh prej omenjenih pomenih in načinih učinkovanja ter tudi – to je odločilno – v pomenu načinov življenja. Tu kaže vsaj močno poudariti še to, da – kot poprej nakazano – skupnost ni nikakršna »atomistična enota«, osnovna lego kocka ali morebitni nosilka rodov-

ne opredelitve, ki jih moremo ali smemo (a priori na ravni mišljenja) podrediti vsem drugim skupnostim (pozneje družbo in še kaj).

Tukaj zgolj nakazana »drugačnost« politične skupnosti je tako rekoč »fundamentalna diferenca«, ko gre za politiko in demokracijo (glede na republiko), če naj to rečem v nekem znanem žargonu (Heidegger), in sicer v upanju, da bomo kljub dominantni antipolitičnosti tega žargona z oznako »fundamentalne diferenca« na ta način le začutili razliko med ethnos in koinonia politike. Še enkrat ponovim (ker je to pomembno za razumevanje republike): ne gre pri tem zgolj za razliko med dvema (ali večjim številom, a to puščamo tukaj ob strani) rodovoma (kvalitetama) in tudi ne med rodom (ethnos) in pa vrsto (koinonia politike), temveč med enim rodom (ethnos) in pa drugim rodom (polis).

## ZADEVA DEMOKRACIJE (IN POLITIKE)

### XII.

Kakorkoli že, šele na osnovah skiciranega (to je »infrastruktura«, s katero bomo v nadaljevanju argumentirali v smeri republike in demokracije) smo se – vsaj za silo – prebili do možnosti, da rečemo, da je kononia politike pač politična skupnost, da pa je ethnos neka bistveno druga in drugačna (nepolitična, predpolitična, postpolitična ...) skupnost in organizacija načina življenja.<sup>16</sup> A pozor in kot že poudarjeno: ethnos tudi ni isto, kot je skupnost na splošno, in je v tem smislu nekaj, kar je še kako mogoče (in nujno) razpirati morebiti celo kot nekaj predskupnostnega (»rudimentarnega«, nemara predformnega ..., še-ne-formiranega, »samoniklega« ...). To pomeni tudi nekaj zelo godnega za oblikovanje kateregakoli družbenega – in ne-več-skupnostnega – načina življenja, a pustimo to tukaj po strani<sup>17</sup>. To, kar je pri tem bistveno za nas, je zgolj to, da nakazano »fundamentalno diferenco« za zdaj zgolj evidentiramo in torej upoštevamo, »da je tu«.

Nemara je odvečno pri tem opozoriti, da je poleg omenjenega razlikovanja v zvezi s skupnostjo za našo tematiko odločilnega pomena razlikovanje, ki poudarja, da je ena izmed obravnavanih zadev (in načinov življenja, ker za to gre) »vezana na« politiko (po-

<sup>16</sup> Prim. danes klasični Finley 1983, 1985.

<sup>17</sup> Ko danes, denimo NATO, ZDA, EU zbombardirajo, denimo Libijo, potem to pomeni, da so vzpostavili/vzpostavljajo nekaj takega, kot je »ethnos« in/ali »izvirno stanje«, na temelju katerega potem presežno postavljajo (izdelujejo, štancajo ...) »družbo«, »moderno in odprto družbo«. To pomeni, da posejejo »družbena bitja« (kot »sejanje« si je tudi Hobbes predstavljal te reči) s tem, da njihove etnične (in siceršnje poprejšnje skupnostne »vezi«) zbombardirajo (denimo z »interesi«, »učinkovitostjo«, »poslovnostjo« ... sploh »razvojem«) ...

lis), druga pa ne (ethnos). Ali drugače, kajti to je še primernejši način govorjenja o zadevah politike, da je politika lahko »doma« (v mestu/topos) le v koinonia politike (polis) in ne kjerkoli in kadarkoli ter kakorkoli, kot se to zdi družboslovcem in humanistom, ki tega nikakor »ne zmorejo« dojeti.

Brez tega »mesta« (to je polis kot posebno, **politično** mesto) ni ne politike in ne česarkoli političnega že na ravni možnosti. Kratko malo, politika je lahko »doma« **samo** v »političnem mestu«, ni in ne more biti – niti na ravni možnosti – če torej ni tega mesta, v katerem (lahko) je. Temu je tako pač zato, ker je koinonia politike to, kar je polis, se pravi tisto, kar **je** ta možnost, ki omogoča politiko (in demokracijo, ki nas tukaj zanima v **razliku** do republike).

### XIII.

To, da politika ne more biti kjerkoli, kadarkoli in kakorkoli, denimo v ethnوس (skupnosti ali skupnosti na splošno ..., tudi v družbi ne<sup>18</sup>...), je samoumevnost, ki jo pri Aristotelu ni treba posebej poudarjati. Pač zato ne, ker to spada k elementarijam razumevanja in obravnave politike (tudi demokracije) same. V našem primeru – v naši dobi in torej tukaj in zdaj – pa je **radikalno drugače**. Mi nasprotno moramo ravno to, da **politike ne more biti kjerkoli**, ne le ugotoviti (evidentirati), temveč tudi posebej in kar se da močno poudariti, izpostaviti celo v ospredje premisleka in (skupaj s politično živaljo) na prvem mestu vsakega premisleka o politiki in demokraciji. Temu je tako predvsem zavoljo »naše dobe« (antipolitične »zgodovine zahoda«, ki jo tukaj poskušamo politično zamejevati v gnitje), ki je povsem nasprotna ravnokar nakazani »Grški«.<sup>19</sup> Ta zgodovina zahoda namreč o zadevah politike in demokracije »ve« bore malo, prakticira (praxis) pa manj kot nič, o demokraciji in politiki pa na gosto le jezika. To, kar mi životarimo – tudi tukaj in zdaj – **je** ravno način življenja te »naše« antipolitične<sup>20</sup> dobe, kar pomeni životarjenja sredi družbenega in republikanizmov (tudi monar-

<sup>18</sup> Sladkobno govorjenje o »politični družbi« (»political society« ...) je staro vsaj toliko kot angleški (škotski, edinburški!) »razsvetljenski empirizem« in se začne v razmerah zgodnjega kolonializma, katerega temeljni avtor je John Locke (prim. Locke 1965). Zadevo je v smeri »civil society«, o kateri se toliko govorji v anglosaški (tudi v nemški od Hegla in njegove »Pravne filozofije« dalje) »literaturici«, zapeljal A. Fergusson (npr. v An Essay on Civil Society, 1776).

<sup>19</sup> Prim. več o tem tudi v popularizirajočih Frazer 1994 in Graves 1972.

<sup>20</sup> »Post-politična« doba je zavajajoča oznaka, ki se je uveljavila v dobi poznega, v sebi hirajočega družboslova (anything goes »družboslovna solata«, ki je nemšljenska infrastruktura vseh republikanizmov »našek dobe«). Izhaja iz predpostavke »napredovanja« in v svoji postrazsvetljenski slepoti politiku »vidi« kot »ne-razvito«, »post-politiko« kot razvito in napredno, s čimer povsem onemogoči kakršnokoli resno mišljenje in razumevanje politike, še posebno demokracije. »Logični« sklep teh jezikovnih iger »postpolitike« (podobno je tudi z »bio politiko«) je zatorej – sumarno rečeno – tisti, pri katerem vztrajajo Žižek in njegovi, ki govorijo o »laži demokracije«, ki smo jo omenjali že uvodoma (Prim. tudi Žižek 2011). Med posledice takšnega jezikanja spadajo tudi mokre sanje o »spremembi družbe«, »novem družbenem reduk in »ureditvi«. Vse to, seveda, **onstran** politike in demokracije ter sredi presežnega tehniliziranja in družbenega inženirjanja (socialni inženiring) v imenu »Razvoja«.

hizmov, a to opuščamo iz tukajšnjega premisleka), in ne politične skupnosti, politike in demokracije.

Politika konkretne koinonia politike seveda »poteka« nujno v neki konkretni polis in je možna le kot življenje v mestu oz. je mestno (**politično**) življenje. V tem smislu, ko govorimo o politiki in političnem, imamo opraviti ne s skupnostjo na splošno in kar tako. Ne torej s »človeško skupnostjo« (to je danes »družba«) kar tako in po naravi (ta bi lahko bila tudi vas ali kakorkoli »družba«, kot se o tem govorči v družboslovju ...). V teh primerih ne nazadnje tudi nimamo opraviti ne z naravno skupnostjo, da tiste nebeške<sup>21</sup> niti ne omenim. Nasprotno, v tem primeru imamo opraviti z neko tako vrhunsko rečjo, da Aristotel na politiko veže celo vprašanje »najvišjega« in tudi »dobrega življenja« samega ter sreče. V tem smislu gre pri politični skupnosti za rod (genos) skupnosti, za katerega je značilno nekaj zelo drugačnega, nenanaravnega in vse prej kot »samoumevnega« in od zmeraj prisotnega. Gre za nekaj povsem novega, »inventivnega« (v tem sta veličina in »iznajdljivost Grkov«) in tudi »nezaslišanega«, kar nikakor ne raste/nastaja v naravi in od sebe (samodejno) in se niti ne pojavlja in izrašča kar tako iz tehnike, razvoja, napredka ..., pa naj je ta še tako tehnično in sicer intenziven.

Glede na to, da je politika kot posebni položaj (heksis) in zadržanje ljudi hkrati način življenja **dosežek** (če hočete mistično: »Dogodek«), je tudi takšen, da se pripeti samo najboljšim oz. samo njim omogoča najboljše in je radikalno (na ravni možnosti same) **odsoten** v vseh drugih okoljih in drugačnih načinih življenja. Zmoči govoriti »o politiki« torej pomeni nekaj dokaj zahtevnega in natančnega, in sicer vsaj toliko kot govoriti o nečem nedvomno posebnem, izstopajočem, kot dosežku, kot vrhuncu in nikakor ne kot o neki nujni in apriorni, kaj šele naravni prisotnosti, vezani bojda na vsako človeško skupnost (ali družbo, vseeno), kaj šele naravo in po naravi ter kar tako.

#### XIV.

Kakorkoli že, »za nas« je sedaj v tem tekstu odločilnega pomena poudariti vsaj to, da je **šeles** znotraj tega posebnega, ločenega in vrhunskega »okolja Grkov« in njihove politične skupnosti polis mogoče najti/imeti možnosti, ki omogočajo nekaj takega, kot je dobro življenje (tudi v pomenu demokracije). To je torej tisto, kar opredeljujemo in kar hkrati omogoča novi način življenja v koinonia politike (ne pa kjerkolii!). Nikakor to ne velja ne prej, kaj šele kar tako v naravi in/ali na nekakšnem »naravnem začetku« človekovega življenja. Šele to in tako (čeravno seveda zgolj shematsko) zarisano »po-

<sup>21</sup> Avguštin vse prej kot po naključju (in za Platonom ter Cicerom nadvse in ne Aristotelom) razločuje med »civitas dei« in »civitas terrena«, torej med družbo (ne pa »državo«, kot se to prevaja), ki je »zgoraj« in »božanska«, »nebeška«, in to, ki je »spodaj« in je »zemeljska«, celo »terenska«.

lis-okolje« političnega skupovanja (koinoinein) je tisto, v čemer se lahko – torej kot silno (ne pa nasilno!!!) sofisticiran »pojav« medčloveških zadržanj (heksis) in odnosov – »pojav« nekaj takega, kot je demokracija v pomenu povsem konkretnega (nikakor ne občega in vsepovsod »prenosljivega« in »vsadljivega«, »trans-plantatio« ...) načina življenja (demokratični način življenja).

Vse antične polis seveda niso bile demokracije. Takih je bilo celo manj in tudi obdobje, v katerem so demokracije eksistirale,<sup>22</sup> je bilo dokaj omejeno, in sicer na kakih morebiti dobrih 100 (Michell 1964; Powell 2001; Rhodes 2007).

Poskušajmo sedaj kar se da bolj oprijemljivo zakoličiti in tudi fiksirati doslej doseženo. Da bi bilo možno nekaj takega, kot je demokracija, ne zadošča torej ne obstoj in še manj govorjenje o demokraciji, družbi (demokratični družbi ...), o takšnem ali drugačnem napredovanju, rasti in razvoju (mimogrede: Grki so bili – glede na našo vzvišeno »razvitost« – ultra »nerazviti!«), kaj šele takšne ali drugačne whishful thinking molitvice in lepe želje ter PR-gostoljenja. Potrebno je in **nujno** neizmerno več, in sicer povsem **semstran** (ne pa onstran!) **rasti, razvoja in napredka**, in sicer:

- a) Prvič: politična žival.
- b) Potrebna je, dalje, koinonia, ki ni ne družba, ne skupnost na splošno in tudi ne *ethnos* skupnost.
- c) Potrebna je koinonia politike.
- d) Šele v teh razmerah – to je »absolutni minimum« – je možna (nikakor ne nujna!) demokracija.

## XV.

Šele v primeru »obstaja«, »danosti« naštetega torej (da našteto v prejšnjem paragrafu **je**), lahko kvalificirano (rečem in stvarem demokracije ustrezajoče) spregovorimo o »demokraciji«. Tako politična žival – v pomenu svobodne in v enakost usmerjenega delovanja – kot politična skupnost sta vse prej kot »naravni danosti« in še manj nekaj, o čemer da lahko »kar tako in normalno« govorčimo danes ali kar lahko dosežemo z »razvojem znanosti in tehnike«, »produkcijskih sil«, »napredkom«, »bogastvom izdelkov ter zvišanjem standarda« in kar je še tega naivnega materiala čivkanja o domnevni gotovosti in varnosti onstran politike in demokracije.

Kajti ko tako nekvalificirano (stvarem in rečem demokracije neustrezajoče) govorimo – in ravno to je temeljna poteza našega načina življenja, ki mu tukaj poskušamo

<sup>22</sup> Demokracija je zmeraj in nujno »temporalna reč« (ni fizikalna stvar!), kar pomeni, da je »v času«, radikalno pa, da včasih je, da pa je drugič spet ni (je uhajajoča, a – po možnosti – tudi vračajoča ...). To »mesto v času« (ko demokracija, denimo, **je**), ki je tudi pravšnje za demokracijo (velja tudi za druge »pojave«, kot bi mi temu danes rekli), so Grki zmogli poimenovati: temu so rekli »*kairos*«.

uhajati vsaj na ravni premisleka – se pri tem praviloma ne zavedamo niti tega, da je okolje, v katerem živimo (naši »načini življenja«, ki so čedalje bolj načini životarjenj) mi, potrebovalo skorajda 2500 let **ne za to, da bi vzpostavilo demokracijo** (svobodo, enakost ...), temveč za to, da bi se **oddaljilo** od nje. Med drugim zato, ker demokracijo ta »naša doba in naš razvoj« tradicionalno »razume« kot zadevo revnih in revščine (»Stari« so v teh ošabnih optikah percipirani kot revni, nerazviti, nazadnjaški ...). Bolje rečeno, teh več kot 2000 let so naši inženirji napredka in progrusa potrebovali ravno za to, da so se ne le napotili, temveč da so(od)šli in tudi prišli nekam popolnoma drugam, in ne »v demokracijo«. Kajti to, v čemer smo odloženi dandanašnji, je nekaj **radikalno drugega in drugačnega od kakršne koli demokracije in česar koli demokratičnega**.

V nasprotju z nami dandanašnjimi, ki marsičesa sploh še ne zmoremo misliti, kaj šele razumeti (smo pač republikanski deležniki – cives, socius – in pacienti republikanizmov) – bojda pa »vemo vse« oz. vsaj neskončno več, kot so malo na področju vednosti zmogli Stari?!) – so Stari bili veliko bolj nepredvidljivi in nagajivi, kot smo mi dandanašnji celo v svojih sanjah. Glede nanje smo, denimo, radikalno bolj militarizirani, in sicer predvsem na ravni nemščenja, predvsem pa smo neizmerno bolj služabniški, včasih celo hlapčevski, in sicer po lastni volji in torej prostovoljno. Hotel bi v zvezi s tem poudariti vsaj to, da tudi v zvezi s politiko in demokracijo bolj ali manj mislimo vsi ene in iste, militarizirane, uniformirane, služabniške misli »varne vednosti« (nam je vse jasno in vse vemo). A to so kvečemu nekakšne **klonirane**, piarovsko in medijsko vsiljene misli in smo topogledno tako rekoč klonirani in zombizirani sredi militarističnih blodenj svoje lastne dobe, za katero pa neutrudno papagaliziramo, da je »doba demokracije«, mi pa da smo »demokrati« in vsaj demokratični.

Tako, denimo, na »našem tukajšnjem področju« premisleka vsi mislimo (in smo menda »za«) to, da je »demokracija najboljša«, posledično smo menda vsi demokrati in – kot se tudi spodobi – smo tudi vselej »za demokracijo«. V tej zaprti (nam pa se zdi, da živimo v »odprti družbi svobode in svobodno ter kot enaki«) perspektivi in horizontu ne-izbire, kjer vsi **moramo** (svobodno moramo in torej po svobodi) biti in tudi smo demokrati, Starih sploh ne moremo ne slišati in misliti, kaj šele razumeti. Širina njihovega premisleka in načina političnega življenja pa ostane sploh nekaj takega, kar nam je bolj ali manj povsem nedostopno in je, posledično, na neki **silno nevarni** način pozabljeno, morebiti celo izgubljeno.

## XVI.

Republika je – v primerjavi s skicirano zahtevnostjo demokracije (politike še posebno!) – nekaj **radikalno preprostega, mehaničnega, nadvse tehničnega**. Repu-

blika je ravno tako nekaj bistveno drugega ter **radikalno** drugačnega, in sicer tako od ideje skupnosti kot tudi od ideje politične skupnosti ter še posebno od ideje politične živali in posledično demokracije. Za vzvišene Rimljane (podobno kot nas današnje) je ravno našteto prav tisto, kar je **nizkotno in nesprejemljivo**, »nerazumljivo« in »nižje«, politična žival še posebej in daleč najbolj. Poskušajmo zato v nadaljevanju skicirati – a **zmeraj v razliki do povedanega o demokraciji, politični živali in politični skupnosti** – zadevo republikanske svete preproščine, v kateri se tako pristno, domače in domačijsko (kontra polis »oikos logika«) namakamo in bojda uživamo še danes.

Republika je doma nekje povsem drugje kot demokracija. Je v drugem času in prostoru, ki ni ne grški in tudi političen ni. Ravno tako demokratičen ni v pomenih možnih načinov življenja, ki so jih svojčas prakticirali (nekateri) Grki v svojih polis. Čeprav je republika časovno dokaj »blizu« (če čas »mislimo« abstraktno/absolutno kot fizikalijo in naravno reč torej) pojavu demokracije, je vendarle nastala na nekem drugem in drugačnem prostoru (teritoriju). Nastala je na področju današnje Italije ter v povezavah – in v kontekstih zgodnjega Rima – in nikakor ne v (kon)tekstih zgodnje Atike in med Grki. Ozadje republike seveda ni ne komedija in ne tragedija. To tudi ni ne Homer in ne majhna polis, ni ne Olimp in ne Zevs in sploh nič takega, kar **je** »način življenja« Helenov.<sup>23</sup>

Republika je »doma« (njeni konteksti, okolje, republikanizem kot način življenja ...) v nečem radikalno drugačnem od tega, kar smo doslej opisovali. Republika je doma v kulturi in je posledično tudi **kulturni**, in nikakor ne politični »fenomen«! Dalje, republika **je** v družbi in **je** stvar družbenega. Republika je tradicijsko (verske strukturacije ..., kultura ...) in tudi v radikalno različnih jezikovnih igrah in načinih samopercipiranja in razumevanja. Latinščina – tudi to je v nekem bistvenem (wittgensteinovskem) pomenu »domovanje« republike – je povsem drugače strukturirana kot grški »logoi« (logos). Naravnost rečeno, latinščina je in nuce Imperialni jezik (imperium), ki je neprimerljiv glede na neštete (različne) grške govorice (atiščina, lakedaimonščina, tebanščina ...).

Ne nazadnje – in za nas odločilno – rimske običaji (tisto, kar soustvarja tudi etiko, obnašanje, navade ..., torej »ethos«) so radikalno drugačni, predvsem pa antipolitični glede na grške. Rimski običaji (način življenja) so nadvse moralne (virtu in ne več ethos)<sup>24</sup> provenience. Gre za okolje in načine življenja, ki so na vsej črti neprimerljivi z grškim. Šele poznejše iznajdbe, ki sledijo iz rimske **okupacije** (še posebno ko se ta

<sup>23</sup> Tukaj seveda nimam v mislih »helenizma«. Časovno poznejši »helenizem« (silno pomemben za nastajanje in razumevanje Rima, ne pa tudi Grkov iz dobe politike in demokracije) ni doma v Grčiji, kot bi se dalo napačno sklepati po zavajajočem samopoimenovanju. Še najmanj je doma v Atenah. Helenizem je aleksandrijski pojав in je kvečemu doma torej v Egiptu (takrat pod okupacijo Makedoncev in dedičev Aleksandra), a se s tem tukaj – pa naj je še tako pomembno – ne moremo ukvarjati (Več v Long, Sedley 2009; Algra et al. 2010).

<sup>24</sup> Lahko samo opozorim: razlikovanje med »etiko« (ethos) in moralu (virtu) je fundamentalnega pomena tudi za našo tematiko, a se mu kljub temu moram tukaj odreči v korist neke druge priložnosti.

pomeša s krščansko) Grčije, in pojav omenjenega helenizma bodo omogočili združevanja nezdružljivega in torej za nazaj. To pomeni mešanje etike in morale ter celo »prevajanja« enega (ethos) v drugo (virtu, morala) ter neštete jezikovne igre medsebojnih zamenjevanj in enačenj, s katerimi se tukaj ne morem ubadati.

## REPUBLIKA IN REPUBLIKANIZEM

### XVII.

Kakšna je in v čem sestoji razlika med demokracijo in republiko? Formalno gledeano republika zmeraj hoče (dokler to svojo željo/komando dosega/uresničuje tudi **je**, sicer zgine) biti Ena: Velika, Največja, vseobjemajoča, globalna ... Demokracija pa nujno terja, da jih je veliko, da so različne in tudi »nepregledne«, številne ter celo »neštete« demokracije.<sup>25</sup>

Manj formalno pa je mogoče reči, da je osnovna razlika v temle: republika ni nekaj, kar se pojavi po tem, ko se (pred tem) uveljavi razlikovanje med ethnos in koinonia politiko, če naj zadevo opredelim po grško. Razcep, ki pred-hodi »pojavu« politike in demokracije pri Grkih, je tisto, česar pri Rimljanih ni in tudi ne more biti (tega tudi pri poznejših republikah – srednjeveške Firence, Genova, Benetke, francoska, ZDA-republika, ki nastaneta iz revolucije družbenega ...).

To pomeni, da Rimljani nastavijo svojo res publica na neki bistveno drugi in drugačni »osnovi« (*hypokeimenon*), podlagi, kot to velja (in je opisano) za demokracijo<sup>26</sup>. To je tista simbolna (in mistična ter ne nazadnje mitična!) točka »umora kraljev« (okoli leta 510 pr. n. š.)<sup>27</sup>, ki jo je vsaj za silo nujno nekoliko širše skicirati. Danes seveda dokaj natančno vemo, da ta »pomor kraljev« ni pomenil pomora rimskeh (v pomenu ethnos – »italskih«) kraljev in torej »navznoter skupnosti« (spopad z »našim« in z »našostjo«, če naj rečem nekoliko sodobneje in kot je to bilo v primeru Grkov). Nasprotno, šlo je za pomor etruščanskih kraljev (verjetno sta bila – podobno kot pri Špartancih – dva, a to tukaj ni bistveno), z njimi pa verjetno tudi kar Etruščanov samih (o čemer lahko samo domnevamo v pomenu genocida, kot bi se temu danes reklo)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Tako kot je – vsaj od Kanta dalje (in ravno on je ključni razsvetljenski »teoretik« republikanizma!) – jezikati o »svetovni/globalni Republikii«, popolni, oprijemljivi non-sense, je to tudi izrekati nekaj takega, kot je Svetovna/ globalna demokracija.

<sup>26</sup> Prim. denimo najbolj popularno v Montanelli 1988.

<sup>27</sup> Podobno velja za mistična začenjanja pri Špartancih, ki ravno tako na gosto govorijo o svojih »ustanoviteljih« (Plutarh je mojster takšnega govoričenja), »kraljih« in podobnem, z demokracijo pa nimajo nobene in nikakršne zvezle!

Razen seveda v tem, da vsepovsod okoli sebe demokracijo zaničujejo in tudi dobesedno ničijo ali vsaj onemogočajo.

<sup>28</sup> Briquel 1999.

Drugače – in za našo tematiko zelo pomembno – rečeno: »prehod«, ki je značilen za **konstitucijo** republike (za njeno prvo pojavljanje in ki se bo kot značilnost vlekel vse do dneva današnjega, in sicer kot »zadostnik« prehod za »uvajanje« in definicijo republike), je bil prehod, ki sledi iz obračuna s (tujimi!) kralji. Ta prehod zatorej v nekem bistvenem pomenu z drugim in drugačnim »ethnosom« **ostane** torej na ravni ethnosa samega. Poudarek: Rim **ne** zmore in tudi **ne** naredi ničesar takega, kar bi lahko bilo korak v smeri koinonia politike in zapustitve »ethnos logike«.

Za Rim in vse njegove dediče – to pomeni za vse republikanizme vse do danes (kot omenjeno – od Benetk, Genove, Firenc prek francoske in ameriške revolucije, vključno z oktobrsko in podobnimi konstrukcijami republikanizmov, in ne demokracije!) je ravno ta odcep od ethnosa (od »naštosti«, če poenostavimo) tisto, kar je radikalno nesprejemljivo. Posledično, prav to je tista »nerazumljiva in nerazumna« ideja (koncept ..., horizont ...), s katero pa ravno Grki začnejo svojo demokracijo in na kateri jo – kot prvi v zgodovini človeštva – tudi vzpostavijo (razumljivo: zmeraj »v času« in torej »začasno«, saj v zadevah politike ni nobene in nikakršne »stalnosti«, kaj šele »varnosti«).

### XVIII.

Tudi rimsко-republikanski rezultati so temu primerno drugačni in nasprotni kot pri Grkih. Pri republiki gre v razliki do demokracije **zmeraj** za nekaj etničnega, in sicer v samem temelju (»neraztemeljenem temelju«, bi lahko rekli) in zatorej za zmago nečesa takega, kar je »zmaga Naštosti«, Naših in Nas<sup>29</sup>. Lahko bi v grški – distančni in razlikujuči se – terminologiji rekli, da je to šele nekaj takega, kot je vzpostavitev **etnične** skupnosti, ki je zatorej kvečjemu »koinonia ethnوس« in kar nikakor ni »koinonia politike«.

Če torej demokracija (pri Grkih) predpostavlja »odcep od ethnosa« in vzpostavitev koinonia politike – da bi sploh bila možna politika in posledično demokracija (**politična** svoboda, enakost...) – republika (pri Rimljanih, Grki sploh nimajo koncepta republike!<sup>30</sup>) učinkuje radikalno drugače. Ne samo, da tega ne potrebuje, temveč naranost to razlikovanje samo zavrača (kolikor ga sploh lahko nazna kot »obstoječega« in torej kot velikanski problem). Republiki za ustanovitev torej zadošča nekaj takega, kot je »naša skupnost«, »skupnost naštosti«, kar pomeni nekakšna »naša stvar« ali »cosa nostra«, če naj rečem v dikciji nekoliko mlajšega jezika, izpeljanega iz latinščine.

<sup>29</sup> Zavoljo tega republikanskega (ne pa demokratičnega!) elementa sredi republike imamo v t. i. modernih demokracijah (dejansko, seveda republikah, kot tukaj dokazujemo) zmeraj in povsod ter **nujno** opraviti z večjo ali manjšo koncentracijo »nacionalizmov«, »šovinizmov« ... in tudi kultur-rasizmov.

<sup>30</sup> Ta **zavajajoči** koncept se pojavi pozneje, in sicer skozi **napačna in zavajajoča** »prevajanja«, denimo Platonove »Politeia« kot »Res publica« in »Republika«, a o tem tukaj ni mogoče preudarjati.

Kratko malo ta »ustanovitvena gesta« in trenutek nastajanja republike ni prehod iz ne-političnega (predpolitičnega ...) v **rodovno drugačno**, politično »območje« (koinonia politike), temveč **ostane znotraj, pred in sredi nepolitičnega**. Še bolj natančno se bo izkazalo pozneje skozi razvoj (ves razvoj Zahoda gre po tej rimske poti: od monarhije v republikanizme in torej **onstran politike!**), ostane znotraj antipolitičnega, vsaj nepolitičnega in predpolitičnega.

Če bi v grškem primeru lahko rekli, da pri »koinonia politiki« gre hkrati za prehod iz nečesa »starega«, »antičnega«, »arhaičnega« – in torej vezanega na »basileia« (samo v približku »kraljevina« in vladavina Enega) v območje politične **pluralnosti** in torej demokratia – za republiko to ne velja (in še manj lahko obvelja: tudi danes).

V primeru Rima (nič bistveno ni drugače v vseh republikanskih revolucijah pozneje in vse do danes – saj sploh **niso** demokratične, kot se **zavajajoče predstavljamjo in tržijo!**) in republike gre sicer za prehod »šelev v družbo in/ali v nekaj takega, kot je »družbeno se razkrajajoča skupnost«, za katero pa v strogem pomenu besede lahko rečemo, da v Grčiji pred helenizmom nikoli ni obstajala. Šele helenizem – pozneje Rim in krščanstvo, ki na tem kapitalizirata in gradita – takšno zgodnje »družbljeno obliko skupnosti« prinese na »grško področje« (imperator Sula, denimo), ki pa pred tem ni obstajalo, nekako tako, kot nista obstajali polis in politična skupnost v Rimu.

## XIX.

Republika, dalje, nima ničesar opraviti s politiko – razen toliko, kolikor je politična tehnologija (tehnično krmiljenje, administriranje, urejanje, skratka vodenje/kybernarin, in ne vladanje/kratein). Vse, kar je politično in »v zvezi s politiko« (razen »politične tehnologije« in anti-političnih tehnik gospodstva!), se z republiko izključuje (ker jo ogroža!). Vse to politično in vsaka politika sta v horizontu republike vnaprej razumljena kot barbarska, nazadnjaška, nekulturna, necivilizirana in prav to je tisto, kar obvelja skorajda za vse, kar je »grškega« v Rimu (pozneje je v krščanstvu to tisto, kar postane »pogansko«...).

Republika je doma v nečem takšnem, kot je zgodnje nastajanje družbe in družbenosti (kombinacija ethnos skupnosti, ki ji predhodi, in Imperija, v katerega se razvije in v katerem propade), in **je** stvar (res), ki radikalno zavrača politiko, politično žival, politično skupnost in demokracijo. Onemogoča kakršnokoli na politiki in v politiki temelječo ureditev (konstitucijo: rimske pravo je tukaj le vršiček ledene gore) ter načine življenja in hkrati **vsiljuje** zgolj družbene, socialne (cives, socius) načine življenja, ki pa so tako **nadomestki** za politiko ter v funkciji politične tehnologije (socialnega inženiringa).

Rad bi torej kar se da močno poudaril, da je Rim nekakšna prva »družbena skupnost«, gledano s stališča politike nekakšna »nemožnina« (adynaton, leseno želeso ...), ki nastane iz povezave med »naravno« skupnostjo v pomenu ethnos (naši, »populus romanus« ...) ter Imperija. To dvoje pa je tisto, kar je zacementirano/povezano ravno z rimskim pravom v republikansko celoto legalnega razvojnega učinkovanja in tudi kolonizirajočega samorazširjanja na vse, kar ji – kot principu republikanizma – pride pod prste.

A naj bo tako ali drugače, za nas je pri vsem tem bistveno nadvse tole: republika (od Rima dalje – in brez večjih sprememb v smeri politike) je antipolitična ureditev per definitionem, ki je izjemno plodno tlo za nastajanje in razraščanje neštetih oblik družbenega in tehničnega gospodstva. Dalje – to je bistveno glede na tiste »pogoje«, ki smo jih oblikovali zgoraj – republika tudi ni »kvaliteta skupnosti« (to velja za demokracijo v pomenu biti na ravni koinonia politike), temveč vrsta v neizmernost se razširajoče (tu je element družbe/nega v razliki do skupnosti) skupnosti znotraj omenjene »ethnos logike in njenih zakonitosti«. V tem pomenu je republika torej hkrati pred kakršnimikoli dimenzijsami/možnostmi politike v pomenu političnega načina življenja, ki smo ga nakanovali pri Grkih, in tudi zunaj njih. Od tukaj lahko tudi za družbo rečemo, da je nekaj, kar učinkuje kot antipolitično razširjanje ethnos skupnostnih logik v neizmernost, in sicer na način rakastih obolenj in/ali globalizacije.

## ZAKLJUČEVANJE: DEMOKRACIJA IN REPUBLIKA

XX.

Poskušajmo povzemati in delati sklepe. Demokracija je razcep Enega (ethnos skupnost »naši«, »mi«) in obenem dislocirana iz/onstran njega vsaj v pomenu, da ga »nadvlada«. Demokracija in Eno »gresta skupaj« samo kot Demos, kar pomeni politično, in ne etnično (tudi imperialno ne) »skupnovanje«. Demokracija je tako na neki način permanentni razcep in hkrati njegovo priznanje ter pozitivacija v smeri pluralnosti in blokiranja, onemogočanja kakršnegakoli Enega (tudi Enega Boga, seveda, Ene družbe, Enega voditelja, Enega Naroda ..., česar koli Enega v pomenu totalizirajočega principa, ki izključuje (vse) druge). Ko se namreč »pripeti« Eno v pomenu njegove zmage (Bog, Narod, Družba ...), politične skupnosti (zmeraj številne in v pluralu), demokracije in vse, kar je vezano na to pluralno/izhaja iz njega, izgine ali je vsaj ogroženo na ravni možnosti obstoja.

Prav to je – historično gledano – bil »pojav« Aleksandra Makedonskega, ki mu je uspelo vzpostaviti ravno kombinacijo Enega in etničnega (»makedonskega«) Imperija, ki sta še kako »navdih« tudi za Rim pozneje. Le da se Rim tega antipolitičnega načina gospodstva loti nekoliko drugače in v skladu s svojo republikansko tradicijo. To pomeni predvsem z dominanco poslovnosti ter s svojim rimskim pravom (ki ravno skrbi za »ci-vilnost«, dojeto kot poslovnost), seveda, historično gledano tako (p)ostane vse do naših časov. To pomeni, da napreduje po krščanski teokraciji kot »Code Napoleon«, prek Pax Britanica ali danes Pax Americana – ali kako drugače, a ustrezno poimenovanih dob – vse do »nam« tako ljube globalizacije (republikanizma). Prav to napredovanje republikanskih (ne pa demokratičnih!) »form« je tisto, kar današnji slepcii (ob »napredku tehnologije, znanosti ni podobnega) vidimo kot »razvoj in napredek«.

XXI.

Demokraciji, dalje, ne da »najbolj«, temveč **edinole** ustreza »majhno mesto«, v poemenu mesta njenega »bivanja« in tudi demokratičnega načina življenja. Demokracija je **nujno** zadeva »majhnega«, nemegalomanskega, republika pa **je**, nasprotno, **Stvar** Velikega in grandioznega. Še natančneje rečeno, majhno, jasno opredeljivo in zamejljivo mesto pluralnega, političnega življenja številnih, je tisto, kar »šteje« pri demokraciji. Zato, ker demokracija **stavi** na političnega državljanina in njegovo moč (polišan je »dynamis«, in ne zgolj le »ergon« demokracije) kot na svojo »enoto« ter na svobodo prav te politične živali in na enakost (isonomia), ki ne temelji ne na sili in ne na Veličini nasilja.

Republika je vrsta v/na družbo (večji del poslovno učinkujočo!) razpadajoče skupnosti, ki je in ostaja bodisi znotraj ethnos ali se razširja v Imperium republike. Pozor: ne v nasprotju – temveč v skladu! – tako z Zakonom in pravno ureditvijo, a tudi razširjanjem le-še produkcije in produktivnosti. Tudi topogledno je republika način življenja (antipolitičnega životarjenja), ki je **pred** politiko **ter zunaj, onstran** nje, ki je zanje meja, zamejitev in omejitev in ki se je na vsak način poskuša znebiti (od tukaj »globalna razširjanja«).<sup>31</sup> Glede na Enega (enotnost, homogenost) pa je republika ohranjanje ravno tega Enega in blokiranje politične pluralnosti (političnih razlik ... in dovoljevanje/zapovedovanje le-še družbenih), ki so za demokracijo usodnega pomena in so tudi nujne predpostavke.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Obstoj, denimo, »dvostrankarstva« (v ZDA, GB ...) je samo simptom tega na ravneh političnih tehnologij in v odsočnosti politike (in demokracije) organiziranega in odlično učinkujočega gospodstva družbenega in antipolitičnega.

<sup>32</sup> Postmoderne (tudi že moderne) stavke o »nevmešavanju politike v gospodarstvo, ekonomijo, družbo (...)« kaže razumeti prav na tej bistveni ravni, in ne kot nepomembne komande, saj so to stavki samoohranitve republike, ki

Republika je v vseh teh primerih per definitionem dislocirana iz razlike ethnos – politika in je **nujno** brez takšnega (En zakon, Ena metropola, En jezik ...) **enega** nemotžna<sup>33</sup>. Republika je zatorej konstitucija in institucija ter hkrati način življenja, ki zavrača kakršenkoli razcep in vztraja pri homogenosti, pa naj je ta še tako vidno »nevarna«<sup>34</sup>. Zatiranje razcepa (vseh razcepov in s tem tudi vse – razen družbene, seveda – pluralnosti) je to, kar je »logika republike: tudi takrat, namreč, ko se zgodi, da ta razcep poskuša vsaj zakriti oz. zamolčati (kot v primeru »postmodernih republik«).

## XXII.

Republiki ne ustreza ne pluralnost in ne razlike ... daleč najmanj pa kakršnakoli majhnost, omejenost in omejitve, mesto pa sploh ne. Najbolje se republika »počuti« bodisi na vasi (v agrarnih razmerah) ali v neskončnem odprtem prostoru Imperija. Omejiti jo v mestu in na mesto je zanjo isto kot smrt. Posledično, republika tudi ne more – tudi če bi hotela – »staviti« na državljana (in državljanke), temveč zmeraj igra na klonirani osebek, ki mu reče republikanec in ki je **družbeno bitje**. To je tisto, kar je najprej »socius«, »cives«<sup>35</sup> – torej deležnik (v pomenu poslovnega, interesnega – in ne **političnega** – deležnika/udeleženca), ki je po definiciji in če se le da tudi etnično »naš«.

Biti-republikanec nikakor nujno ne pomeni tudi biti državljan. Lahko pa pomeni neskončnost in odpiranje v svobodo družbenega »imetja«, »prilaščanja« »interesov« in nikakor ne delovanja v smeri enakosti, politične najmanj. Prav enakost (**politična predvsem**) pa je tako rekoč temeljna značilnost demokracije, in sicer tudi – če nekoliko poenostavim – v socialnem in ekonomskem pomenu. Prav to v zvezi z »ekonomsko in socialno enakostjo« so bile – vse prej kot naključno – tarče in celo smotri domala **vseh** reform pri Grkih, ne pa tudi pri Rimljanih.

---

meri na onemogočanje tako politike kot demokracije. Radikalno rečeno: republika je preprečena, prepovedana demokracija, blokirana je politična pluralnost in hkrati zapovedana družbena pluralizacija ad infinitum.

<sup>33</sup> Krščanstva niso Rimljani kar tako sprejeli: ko več ni bilo druge poti za ohranjanje Enega (enotnost, homogenost ...), jim je še kako prav prišel tudi En-Bog kot cement homogenizacije, poenotenja.

<sup>34</sup> Vsi »totalitarizmi« so bili ravno v tem smislu homogeni in enotni, čeprav niso bili ne teokracije, ne monarhije in kajpada še najmanj demokracije. Bili pa so še kako republike in radikalno republikanski (najbolj vidno in oprijemljivo pa od republikancev znotraj francoske revolucije, se pravi od generacij Robespierja, Saint-Justa in društine, ki jo še danes najvišje čislamo, med drugim, tudi po nemarnem).

<sup>35</sup> Linija tega premisleka v bedi tistega, čemur danes družboslovje in humanistika pravita, da je »teorija«, gre vsaj od Cicera in Avguština do Hobbesa ter vse do naših dni.

## XXIII.

Kolikor bolj je za demokracijo bistvena svoboda v povezavi z enakostjo (torej politično), toliko bolj republika ne prenese enakosti, tiste politične (in torej zunaj horizontov ethnos in poslovanja) pa daleč najmanj. Temeljno razliko med demokracijo in republiko je zato rej mogoče najti ravno na točki enakosti. Demokracije brez **politične enakosti** ni, republika pa v razmerah (politične, a tudi siceršnje, denimo socialne, ekonomske, celo pravne v številnih pogledih) enakosti dobesedno shira.

Vse dokler se republika lahko prebije (to je njen vrh, v katerem je v »naši« dobi kristolizirala in ždi kot igralka PR-sprenavedanja), je formalna, pravna enakost. To je tisto, kar »vsebinsko« nikoli ne zmore učinkovati in je že zmeraj neka v sebi naložena laž, ki se prej ali slej zlekne v poudarjanju le še svobode. Seveda to pomeni svobode tistega »družbenega bitja« (kot rečeno iznajdba sv. Tomaža Akvinskega, a tudi prej Avguština in Cicera), s katerim smo začeli ta tekst, kar danes pomeni »deležnika in menedžerja« v neizmernem prostoru pretoka produciranja in napredovanja v neizmernost štancanja še več istega. To pomeni štancanja republike in republikanizma **onstran** možnosti demokracije (in politike).

## XXIV.

Tudi v teh pomenih in v tem smislu (čeravno seveda ne samo v teh) sta demokracija in republika zadevi, ki ne le, da nista Eno-in-isto, temveč se – celo elementarno – tudi medsebojno izključujeta. Čeprav bi bilo v zvezi s tem treba povedati še veliko, našteti in tudi opisati v pomenu razlikovanj med demokracijo in republiko, se je vendarle nekje treba ustaviti in torej zadevo tudi zamejiti. V tem zapisu sem se metodično ustavil samo pri tistih najbolj temeljnih in najmanj vidnih (ter najtežjih) razlikovanjih, saj je številne druge in preprostejše ter bolj vidne zlahka mogoče izpeljati na temelju zgoraj povedanega. Naj torej opravljenzo zadošča za to priložnost.

## LITERATURA

- Algra, Keimpe, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap, Schofield, Malcolm. 2010. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. New York: Cambridge UP.
- Arendt, Hannah. 1997. *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1959. *The Human Condition*. University of Chicago Press: Doubleday Anchor Books.
- Aristotel. 1982. *Nikomahova etika*. Zagreb: SNL.

- Aristotel. 1987. *Fizika*. Zagreb: SNL.
- Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb: SNL.
- Aquinas, Thomas. 1987. *Selected political writings*. Editor A. P. D'Entreves. Oxford: Basil Blackwell.
- Briquel, Dominique. 1999. *Civilisation Etrusque*. Paris: Fayard.
- Burnham, James. 1941. *Managerial Revolution*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin books.
- Cartledge, Paul. 2003. *The Spartans*. London: Pan Books.
- Derrida, Jacques. 2008. *Politics of Friendship*. London: Verso.
- Düttmann, Alexander García. 2007. *Philosophy of Exaggeration*. London: Continuum.
- Finley, Moses I. 1983. *Economy and Society in Ancient Greece*. London: Penguin Books.
- Finley, Moses I. 1985. *The Ancient Economy*. London: Hogarth Press.
- Frazer, James George. 1994. *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. London and New York: Oxford University Press.
- Graves, Robert. 1972. *The Greek Myths*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Kuzmanić, Tonči. 1996. *Ustvarjanje antipolitike, Elementi genealogije družboslovja*. Ljubljana: ZIPS.
- Kuzmanić, Tonči. 2008. Management in politika: makro konceptualni premislek »zasnove«. V *Management v 21. stoletju*, (ur.) Roberto Biloslavo, 57–107. Koper: Fakulteta za management.
- Locke, John. 1965. *The Second Treatise of Civil Government*. London: Collier-MacMillan.
- Long, Anthony, Arthur, Sedley, David Neal. 2009. *The Hellenistic Philosophers* (Vol. 1.). New York: Cambridge UP.
- Machiavelli, Niccolò. 1991. *Il Principe*. Milano: Garzanti.
- Machiavelli, Niccolò. 1981. *Lettere*. Milano: Feltrinelli, Economica.
- Michell, Humfrey. 1964. *Sparta*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Micklethwait, John, Wooldridge, Adrian. 2003. *The Company, A Short history of a Revolutionary idea*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Montanelli, Indro. 1988. *La storia di Roma*. Milano: Rizzoli.
- Offe, Claus. 2004. *Tocqueville, Weber i Adorno u Americi*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Peters, Francis Edward. 1967. *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Powell, Anton. 2001. *Athens and Sparta, Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*. New York: Routledge.
- Rhodes, Peter John. 2003. *Ancient Democracy and Modern Ideology*. London: Duckworth.
- Rhodes, Peter John. 2007. *The Greek City States, A Source Book*. Cambridge: Cambridge UP.
- Sandel, Michael J. 2001. *Democracy's Discontent*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Schmitt, Carl. 2007. *The Concept of Political*. Chicago: University of Chicago Press.

- Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavništvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.
- Tocqueville, Alexis de. 1996. *Demokracija v Ameriki*. Ljubljana: Krt.
- Tönnies, Ferdinand. 1957. *Community and Society*. New York: Harper & Row Publ. Urmson, James Opie. 1990. *The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Duckworth.
- Weber, Max. 1992. Politika kot poklic. V *Politika kot poklic*, (ur.) F. Adam, 21–66. Ljubljana: KRT.
- Weininger, Otto. 1986. *Pol i karakter*. Beograd: Knjižne novine.
- Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Philosophical Grammar*. Oxford: Blackwell Publ.
- Wittgenstein, Ludwig. 2007. *The Blue Books and Brown Books*. Oxford: Blackwell Publ.
- Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Philosophical Remarks*. Oxford: Blackwell Publ.
- Žižek, Slavoj. 2011. *Poskusiti znova – spodeljeteti bolje*. Ljubljana: CZ.

Andraž **Teršek**  
Univerza na Primorskem

## KAJ PA KOMUNITARIZEM KOT POLITIČNA MOŽNOST DANES?

»Kot so pravilno opazili sarkastični zahodni komentatorji, se je plemeniti boj za svobodo in pravičnost nazadnje izkazal za komaj kaj več kot hrepenjenje po bananah in pornografiji.« (Žižek 2012, 7)

Postavljam vprašanje, ki ni le retorično: o čem se razpravlja v javni sferi, ko se razpravlja o možnostih politike in političnih alternativah? Morda bom povsem zgrešil, a odgovor se mi zdi na dlani in enostaven: o enem in istem.<sup>1</sup> A ne samo o enem in istem v smislu medializirane politične agende, ki ponuja nabor istih ali v najboljšem primeru bistveno podobnih vprašanj oziroma nabor komaj še pristnih ali zgolj kvazi-, celo psevdoproblemov kot ideoološko zacementiranih vsebin »družbenega«. Problematičnost razpravljanja o enem in istem je stopnjevana do absurda, ker zajema tudi naslednjo triado realpolitično dejanskega.

Prvič, razpravlja se o tistem, o čemer se ne bi smelo več razpravljati. Predvsem ne s čudenjem, skepso in nevednostjo. Na primer o minimalnih standardih pravne zaščite pravic in svoboščin ali o minimalistični politični etiki. Drugič, četudi se razpravlja o tistem, o čemer se ne bi smelo več razpravljati (s čudenjem, skepso in nevednostjo),

<sup>1</sup> Pomislim na »kroženje v zaprtem prostoru«. Glej Foucault 2008, 21.

celo tedaj, ko to razpravljanje zadeva politično zavrnje in pravno nevzdržne odločitve, ravnanje ali stanje, to razpravljanje ne prinaša ničesar novega, če je novo mišljeno kot spremembe in popravki (izboljšave) odločitev, ravnanja in stanja, ki bi jih bilo dobro spremeniti ali bi jih bilo celo nujno spremeniti, in to takoj. Na primer, ves čas se razpravlja o skoraj točno določenih krštvah minimalnih standardov pravne zaščite pravic in svoboščin ali o očitnih in osupljivih teptanjih minimalističnih potez politično etičnega, ne da bi to razpravljanje privedlo do kakršnihkoli otipljivih izboljšav. Tretjič, razpravljanje o enem in istem ne le ne prinaša pozitivnih sprememb (premikov na bolje), ampak odraža in hkrati generira celo nazadovanje pri odločanju, ravnaju in stanju, o katerih se ne bi smeli več pogovarjati kot o nečem, kar še obstaja kot slabo, zavrnjo ali nevzdržno, kaj šele kot o nečem, kar postaja vse slabše. Na primer, ne le da se ves čas razpravlja o enih in istih krštvah minimalnih standardov pravne zaščite pravic in svoboščin ali o teptanju minimalističnih potez politično etičnega, iz dneva v dan se celo kopijo takšne kršitve in takšno teptanje, stopnjujeta se njihova drznost in grobost, narašča njihova eksistenčna usodnost za posamezni, skupine in družbo kot celoto. Hkrati pa (uf, komaj verjetno!) razpravljanje o enem in istem minimumu pravnosti in etičnosti legitimira razpravljanje o tem, ali morda sploh ne gre za minimum, ampak za previsoko postavljen standard?! Perverznost, absurd, razčlovečenje in ... Ali zgolj absolutni kretenizem?<sup>2</sup>

Žal navedeno ne velja le za sfero dnevne politike in političnega administriranja družbe (pritrujem tezi, da današnja državna politika ni kaj dosti drugega ali sploh ni nič drugega kot golo tehnokratsko administriranje – zlasti po nareku Gospodarja iz Bruslja),<sup>3</sup> ampak tudi in še kako za pravosodje.<sup>4</sup> Še posebno pa vzbuja skrb to, da to velja tudi za univerzitetno sfero.<sup>5</sup>

Takšen in ta diskurz, kakršen je in kolikor ga pač je, seveda ne služi nikomur drugemu kot *oblasti-kot-Sistemu*.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Ta problem sem že naslovil v javnih nastopih (RTV Slovenija, POP TV) in v več objavljenih delih. Predvsem v člankih, objavljenih v časniku *Dnevnik* (Objektiv), in časopisu *Pogledi*. Nedavno tudi v knjigi *Pravna ignoranca škodi. Kritika pravne prakse* (Teršek 2015a).

<sup>3</sup> V smislu »postpolitičnega administriranja« (Žižek 2010, 9). Glej tudi Žižek 2010, 126. Ta problem naslavljam tudi v članku »Podrejanje in discipliniranje namesto vladanja« (Teršek 2015b). Podrobno Foucault 2008, predavanje »Kako preučevati oblast?«, 135.

<sup>4</sup> Prav ta problem slovenskega pravosodja naslavljam v zgoraj omenjeni knjigi *Pravna ignoranca škodi*, pred tem pa tudi v knjigi *Ustavna demokracija in vladavina prava. Ustavnopravni eseji* (Teršek 2009). Kot običajno brez odziva tistih, ki bi se vsaj lahko odzvali, če že v tem oziru ne občutijo nekega mehkega »morati«. V slovenskem pravoslovju so se s tem vprašanjem že polemično in kritično soočili predvsem dr. Boštjan M. Zupančič, Jan Zobec, dr. Matej Avbelj, ddr. Klemen Jaklič in mag. Matevž Krivic.

<sup>5</sup> Na tem mestu o tem problemu ne gre podrobnejše razpravljati. O tem sem že pisal v člankih »Teza o krštvitvi pravice do izobraževanja« (Teršek 2013a), »Državljanstvo je odgovornost« (Teršek 2013b), »Univerze so odgovorne tudi za vsebinsko demokracijo« (Teršek 2012a). Glej Foucault 2008, 128 in dalje. Predvsem pa Galimberti 2010 in Freitag 2010.

<sup>6</sup> Glej Foucault 2008, 117.

Pomembno pa je postaviti tudi to vprašanje: *o čem ne razpravljam*? Ponovno se ponuja zelo enostaven odgovor: ne razpravljam o ničemer drugem razen o tistem, o čemer razpravljam ves čas, ko razpravljam o enem in istem, to pa počnemo na en in isti način. Bodisi o problemih, ki niso pravi problemi, bodisi o problemih, ki sploh niso problemi, bodisi o problemih, ki sicer so problemi, pa o njih ni kaj razpravljati, bodisi o marginalnih problemih, ki ob velikih problemih zaradi svoje marginalnosti dejansko niso pravi problem.<sup>7</sup> To pomeni, da ne razpravljam o tistem, o čemer bi morali razpravljeni. Na primer o dokaj enostavnih in kratkoročnih rešitvah za velike probleme (predvsem socialne in politične) in z dolgoročnimi, tudi znatnimi učinki.<sup>8</sup> Tudi ne na primer o pravi politični alternativi,<sup>9</sup> niti o očitnem ubuizmu oblasti,<sup>10</sup> niti o zamenjavi Oblasti z Gospodovanjem,<sup>11</sup> niti o fetišističnih utajitvah,<sup>12</sup> niti o fantazmi o svobodni izbiri, ki ni zares svobodna (Salecl 2011), niti o utopijah,<sup>13</sup> ki so manj utočične kot osrednji ne-razpravljeni status quo obstoječega družbenega sistema, ta pa se glasi kot parola »ohranimo kapitalizem, ohranimo celo neoliberalizem, samo malo bolj prijazen obraz mu nadenimo in vpeljimo več etike v javne družbene procese«.<sup>14</sup> To zadnje ni mogoče.

Če ni mogoče enostavnih družbenih, predvsem pa enostavnih pravnih vprašanj hitro rešiti, četudi so rešitve enostavne in hitro uresničljive, katera vprašanja naj se potem takem prevprašujejo in za katere rešitve katerih vprašanj se gre javno in aktivno zavzemati?<sup>15</sup> Če torej ni mogoče učinkovito razpravljeni o pravih vprašanjih in s pravimi vprašanjimi naslavljati resničnih družbenih problemov,<sup>16</sup> o čem gre sploh razpravljeni, če naj se težnje, da bi bila politična razprava o realpolitičnem učinkovitu, povsem ne zavrže?<sup>17</sup> In o čem naj se razpravlja naslavljajoč filozofijo sodobnega ustavnštva, da bi bila razprava še vedno dovolj radikalna, da bi ostala realna? In ne nazadnje, je sploh

<sup>7</sup> Na tem mestu se nisem odločil primeroma navesti nekaj takšnih marginalnosti. Zavoljo prostora, pa tudi zato, ker bi me marsikdo zelo verjetno nemudoma (in ponovno!) razglasil za skrajnega desničarja in neofašista. Na primer, če bi zapisal, da je eno in isto razglabljanje o pravicah homoseksualcev primer marginalizacije političnega diskurza, tudi pojasnjevanje, kaj je s tem mišljeno, in opozarjanje na moje javne objave o tem, kaj je treba v zvezi s tem storiti, in to nemudoma in hitro (npr. »Smo lahko vsi geji?« (Teršek 2012b)), ne bi moglo preprečiti zlonamernih opazk tistih, ki kljub temu, da verjetno mislijo dobro in ravnajo dobroverno, ne poslušajo in ne želijo slišati; ker ne želijo ali ne zmorcejo. O tovrstnih marginalizacijah političnega diskurza pišejo drugi ugledni mislec, med njimi tudi Žižek, Dolar, Mastnak, Zupančičeva, Badiou, Habermas idr.

<sup>8</sup> Nekaj sugestij v to smer sem objavil npr. v: »O čem se sploh ne pogovarjam? Lunapark za idealno občinstvo ali morda pa to počnejo namenoma?« (Teršek 2014b).

<sup>9</sup> Glej Žižek 2010, predvsem 1. in 2. poglavje.

<sup>10</sup> Glej Žižek 2012, 73.

<sup>11</sup> Glej Foucault 2008, 130.

<sup>12</sup> Glej Žižek 2012, 11, 175.

<sup>13</sup> Prim. Žižek 2012, 60. O utopijah glej predvsem Dilas-Rocherius 2004; More 2012.

<sup>14</sup> Glej Žižek 2010 in 2012.

<sup>15</sup> Prim. »Volivčev pogled naprej. Pravno in socialno v glavah in prsih demokratično legitimiranih?« (Teršek 2014c).

<sup>16</sup> Prim. Žižek 2012, 10, 16, 21, 25, 32, 41, 63, 78, 165, 191 idr.

<sup>17</sup> Ne gre spregledati polemične razprave o tem problemu: *Brutnskopija. Tretje poglavje. Nevednost, neznanje in ekstremizem – gre za nas?* (Teršek et al. 2015).

mogoče misliti in razpravljati alternativo vladajoči politiki in sistemski dejanskosti, če se to poskuša početi v pogojih ustavne demokracije in s filozofijo sodobnega ustavnosti?

## ZAVEZA MORALNI SKUPNOSTI

Izhajam iz domneve, da je mogoče smiselno razpravljati o možnostih politike danes in učinkoviti politični (v smislu »policy«) alternativi, ne da bi povsem odmisli in zavrgli koncept sodobne ustavne demokracije in filozofijo sodobnega ustavnosti. Zato tudi domnevam, da lahko konstruktivno razpravljamo o novem liberalizmu in političnih alternativah danes tako, da hkrati razpravljamo o novem liberalizmu in komunitarizmu.<sup>18</sup> Prav razprava o novem liberalizmu in komunitarizmu se mi zdi posebno pomembna.<sup>19</sup> Ne načenjam je prvič. Na drugem mestu<sup>20</sup> sem, pri osredotočeni obravnavi koncepta (tudi prvine) *legitimnosti* političnih in pravnih sistemov in z navajanjem drugih avtorjev, izhal iz teze, da liberalizem vendarle lahko konceptualno utemeljimo tudi s presečiščem med individualističnim in komunitariističnim razumevanjem političnega liberalizma. Oziroma da lahko utemeljimo takšen koncept liberalizma, da bodo konceptualno prevladali »skupnostni« elementi. Zapisal sem, da bi to lahko storili s *komunitistično utemeljitvijo liberalizma* v okvirih sodobne ustavne demokracije. Na način, da bi sodobno ustavnštvo razlagali glede na možnosti, ki jih ponuja, ne pa zgolj glede na značilnosti, ki jih kaže v delujočih družbenih praksah. Posebno pomembna je pri tem teza, da gre ustavno načelo pravne države in ustavno načelo *socialne države* razumeti kot enakovredna koncepta, ki pomenita nerazdružljivo celoto.<sup>21</sup> Tako naj bi se komunitarizem in (individualni) liberalizem dopolnjevala.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Glej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geslo: *communitarianism*. »Etymology. Communitarian + -ism. Noun communitarianism. (Ethics) The group of doctrines that oppose excessive individualism in favour of a more community-based approach.«

<sup>19</sup> Glej Simphony, Weinstein 2001b.

<sup>20</sup> Podrobnejše sem o tem pisal v Teršek 2014a.

<sup>21</sup> Glej, ob Simphony, Weinstein 2001b, tudi Avineri, De Shalit 2004, 1–10. Zbornik ponuja podrobnejši prikaz obeh pristopov k liberalizmu; komunitarističnega in individualističnega. Vključuje naslednje avtorje in prispevke: Michael Sandel: »Proceduralna republika in nevezani jaz«; Charles Taylor: »Atomizem«; Alasdair Macintyre: »Pravičnost kot vrlina: spremirjanje pojmovanja«; Michael Walzer: »Članstvo«; David Miller: »Skupnost in državljanstvo«; Marilyn Friedman: »Feminizem in moderno prijateljstvo: premeščanje skupnosti«; Amy Gutmann: »Komunitariistična kritika liberalizma«; Robert Nozick: »Distributivna pravičnost«; David Gauthier: »Liberalni individuum«; Will Kymlicka: »Liberalni individualizem in liberalna nevralnost«; John Rawls: »Pravičnost kot poštenost: politično, ne metafizično«; Ronald Dworkin: »Liberalna skupnost«.

<sup>22</sup> Prim. Freedeen 2001.

Preusmeritev uteheljitev liberalizma na komunitaristične poudarke se sicer precej prilega *republikanskemu modelu politike*, tudi »proceduralnemu republikanizmu«.<sup>23</sup> Mislim na njegovo uteheljitev, kot jo je podal Habermas Júrgen« v *teoriji deliberativne demokracije* in v *razpravni teoriji politike*.<sup>24</sup> Habermas se osredotoča na racionalne in moralne presoje osrednjih parametrov politično organiziranega življenja v družbi. Gre za izris konceptualnega videnja *liberalnega demokratičnega ustavnštva*.<sup>25</sup> V tem modelu politike in demokracije gre primat temeljnima pravicam in svoboščinam, kot človeku lastnim.<sup>26</sup> Te so osrednje merilo in kriterij legitimnosti – kot upravičenosti tistega, kar je »odločeno« in kar je »zavezujanje«.<sup>27</sup>

Pri tem gre za naravnopravno izhodišče politike, v tem oziru pa tudi za »metafizično«.<sup>28</sup> Razumevanje temeljnih pravic in svoboščin v tem modelu politike zagovarja njihovo »univerzalnost« in poziva k njihovemu univerzalnemu priznavanju in uresničevanju.<sup>29</sup> Poudarja se socialnost in solidarnost, v smislu križanja liberalizma in komunitarizma tudi socialno odgovornost in zavezo k *občemu dobru*.<sup>30</sup>

V tem modelu politike zatorej »liberalna civilizacija«<sup>31</sup> določa tudi posameznikovo identiteto.<sup>32</sup> Z vztrajanjem pri ohranjanju liberalnosti in demokratičnosti družbe ureditve se poudarja tudi potreba po »trajni zvestobi moralni skupnosti«. Z vidika problema legitimnosti je potem vprašanje »poslušnosti oblasti« odprt; poslušnost kot dolžnost je zgolj pogojna. Kajti, ko se posameznik sprašuje, kaj je zanj najbolj razumno (to je seveda in zgolj »teoretična predpostavka«), iskanje odgovora na to vprašanje ne sme biti le *pragmatično*, temveč mora biti tudi *moralno*.<sup>33</sup> Zato predpostavlja družbo, ki je primarno uteheljena z določenimi »moralnimi zavezami«.<sup>34</sup> V tem modelu bo zato svoboda kot svoboda »nad drugimi« vselej primer zatiranja in tiranije. Tudi razlikovanje med državljeni in nedržavljeni, ki bo imelo za posledico (ali bo razumljeno in uresničevano kot) vladanje prvih drugim, bo pomenilo obliko tiranije.<sup>35</sup> Namesto tega bi bilo treba vzpostaviti družbo, ki je uteheljena z zavestjo, da gre za skupnost, ki prevzema

<sup>23</sup> Prim. Bellamy 2007; Laborde, Maynor 2008.

<sup>24</sup> Prim. Habermas 1998, 6. pogl., predvsem 240–253.

<sup>25</sup> Glej Sandel 2004, 11–27; Gutmann 2004: 114–125.

<sup>26</sup> Za prikaz zgodovinskega razvoja filozofije človekovih pravic glej Svetlič 2010. Za zgodovinski prikaz razvoja demokracije (kot »ideologije«) glej Canfora 2006.

<sup>27</sup> Podrobnejše sem o tem pisal v Teršek 2015, 207.

<sup>28</sup> Glej Zupančič 2006, 7; Maritain 2002, 4. pogl.

<sup>29</sup> Zavedam se, da je prav ta element »univerzalnosti« past, ki vodi ne le v paradoks, ampak celo v hudo filozofsko protislovje. Ob tem, ko tega elementa ne zavřem, hrkati pa ne pojasnim pogojev njegove hipotetične ali predpostavljene nепroblematičnosti, morda obtičim na točki, ki ne omogoča smiselnega razpravnega nadaljevanja. Vseeno tvegam in nadaljujem.

<sup>30</sup> Prim. Martin 2001; Simphony 2001.

<sup>31</sup> O tem, kaj ta pojem sploh in zares pomeni, o njegovih interpretacijah in protislovjih, podrobno Žižek 2012.

<sup>32</sup> Glej Taylor 2004, 29–48.

<sup>33</sup> Glej Macintyre 2004, 49–61.

<sup>34</sup> Prim. Christiano 2003.

<sup>35</sup> Prim. Vincent 2001.

odgovornost za obče dobro, in da odgovornost skupnosti presega odgovornost posameznika. V tej funkciji potem deluje tudi država – javna oblast.<sup>36</sup>

Če se torej posreči vzpostavitev liberalne ustavne demokracije, v kateri se elementi komunitarizma in individualizma simbolično spajajo in dopolnjujejo, poudarki skupnosti pa prevladajo pred individualizmom, naj bi se potem posameznik odločal tako, da bi se odločal »za skupnost«. In sicer za skupnost, ki je »tukaj« in »sedaj«. To je skupnost, s katero posameznik živi in »jo« živi. Posameznik, ki se odloča, tako ne odloča zgolj o sebi, temveč res in predvsem o skupnih interesih. To odločanje mora biti »neegoistično«.<sup>37</sup>

Takšna logika ozioroma filozofija, ne nazadnje pa tudi zavest, mora biti prisotna tudi na nadnacionalni ravni. Naddržavne in supranacionalne tvorbe bi potem lahko upravičeno pričakovale (ostrejši izraz bi bil terjale), da bodo razumljene in sprejete kot nekaj, kar razširja državo. Kvantitativno in kvalitativno. Da bodo torej upravičeno zatrjevale svojo legitimnost.

Ker gre pri komunitarizmu in individualnem (ne novem) liberalizmu za odklanjanje dualizma, v smislu le eno ali izključujoče drugo, le belo ali črno, le za ali proti ipd. (kar je, tudi po Foucaultu, tipična retorika gospodstva in podrejanja), in ker gre za simbolično spajanje poudarkov, ki naj bi bili le navidezno nezdružljivi, tudi ta model predstavlja »pot«, ne težnjo po izčrpanju nekega končnega cilja.<sup>38</sup> To naj bi bila pot v takšen politični ustroj družbe ali k takšnemu družbenemu življenju, kot ga je človek sposoben doseči s svojimi racionalnimi (razumnimi), moralnimi in biološkimi potenciali.

Te teze so sprejemljive, če načeloma soglašamo s komunitistično predpostavko, da »resnična in spoznana dilema modernega liberalizma ni v tem, da so ljudje po naravi egoistični, ampak v tem, da se ne strinjajo glede narave dobrega življenja« (Gutmann 2004, 124). Zato naj bi na vprašanje »svobode« gledali kot na »priložnost«. Preprečevati takšno priložnost pa bi bilo »zločin.« (Chomsky 2005, 103).

Pri liberalizmu kot ideologiji po mnenju komunitaristov torej ne gre le za tržni *laisser faire*, temveč tudi za tisto, kar naj bi imenovali *solidarnost*.<sup>39</sup> Idejo vsebinskega, pristnega liberalizma je po tem gledanju sprevrgel sodobni neoliberalizem, ki postavlja profit pred ljudi in zakon moči (logiko moči) pred moč zakona (moč logike).<sup>40</sup> Z

<sup>36</sup> Prim. Morrow 2001; Meadowcroft 2001.

<sup>37</sup> Ta posameznik ne bo prepričan, da je njegov egoizem najboljše za skupnost, ampak in nasprotno, da je najboljše za skupnost tisto, kar ni podvrženo njegovemu egoizmu.

<sup>38</sup> Glej Walzer 2004, 62–80; Gutmann 2004, 114–129.

<sup>39</sup> Možna pozicija pa je, po drugi strani, lahko tudi pozicija obrambe ekonomskega individualizma brez zavračanja komunitarizma. Glej Gaus 2001. Poudarjanje solidarnosti sovpada s temeljnimi poudarkom socializma. V nasprotju s komunizmom, ki poudarja enakost.

<sup>40</sup> Glej Zupančič 2006, 27; McChesney 2005, 15–25. Predvsem ameriški in angleški neoliberalizem druge polovice 20. stoletja sta pozabilna (ali vsaj začela »zavestno« pozabljeti) na solidarnost in socialnost. McChesney pojasnjuje, da so na začetku 20. stoletja nekateri kritiki fašizem imenovali »kapitalizem brez rokavic«, kar pomeni, da je fašizem

razumnostjo, čustvovanjem, kulturo in »občutkom« za sobivanje bi socialnost in solidarnost, ne nazadnje pa tudi pristno ustavno in demokratično komunoliberalnost, da našna politika lahko dosegla. Pri tem naj bi šlo za več kot zgolj za utopično leporeče.

Zatorej,

*»glavni cilj liberalne pravičnosti je najti načela, primerna za družbo, v kateri se ljudje v temelju ne strinjajo o številnih vprašanjih, vključno s takimi metafizičnimi vprašanji, kot je narava osebne identitete. Liberalna pravičnost nam torej ne daje vseobsežne morale; regulira delovanje naših družbenih institucij, ne pa naših življenj v celoti. Postavlja nam zahteve, »a ne zato, ker izraža naše najgloblje samorazumevanje«, ampak zato, ker predstavlja najbolj pošten modus vivendi za pluralistično družbo (...) Potencial komunitarizma je v nakazovanju poti, po katerih si bomo lahko prizadevali udejanjati ne le pravičnost, ampak skupnost skozi vrsto družbenih zvez, med katerimi je liberalna država najvišja družbena zveza (...) Pravičnost ni nujno edina vrlina družbenih institucij, je pa zanje boljša od česar koli, kar smo sposobni postaviti na njeno mesto. Dragoceni izziv komunitarističnih kritikov je izboljšanje liberalne pravičnosti« (Gutmann 2004, 119, 127, 129).*

To gledanje se seveda ne omejuje in se ne sme lokalno omejiti ne na nacionalne države in tudi ne regionalno. V mislih je treba imeti vso človeško skupnost.

*»Mednarodna solidarnost lahko dobi nove in konstruktivne oblike, ker velika večina ljudi sveta doumeva, da so njihovi interesi bolj ali manj enaki in jih lahko izpolnijo, če delujejo skupaj. Danes ni več razlogov (kot so bili nekoč) za to, da bi verjeli, kako nas omejujejo skrivnostni in neznani družbeni zakoni, niti preproste odločitve v institucijah, ki so podrejene človeški volji – človeških institucijah, ki morajo opraviti preizkus legitimnosti, če pa tega*

---

čisti kapitalizem brez demokratičnih pravic in organizacij. Neoliberalizem naj bi se smel označiti za »kapitalizem brez rokavic«, ker predstavlja obdobje, v katerem so poslovne sile močnejše in napadalnejše, imajo pa najmanj organizirane opozicije doslej. Neoliberalizem kot tak deluje najbolje, kadar obstaja formalna volilna demokracija, prebivalstvo pa odvrača od informacij in dostopa do javnih forumov, ki so nujni za pomembno sodelovanje pri odločjanju (16–17). Neoliberalna demokracija je stanje banalnih sporov o nepomembnih vprašanjih med strankami, ki sledijo istim poslovno usmerjenim politikam, ne glede na formalne razlike in spore. Demokracija je dopustna, dokler je nadzor nad ekonomijo in svetom biznisa nedostopen za kritike ljudskega premisleka in zahteve po spremembah, dokler torej ni prava demokracija. Stranski učinek je depositizirano prebivalstvo, za katero sta značilna apatija in cinizem. Namesto državljanov neoliberalna politika ustvarja potrošnike, namesto skupnosti pa nakupovalna središča. Posledica je atomizirana družba nepovezanih posameznikov, ki so zbegani in družbeno nemočni (18–19). Neoliberalizem je zato neposredni in glavni sovražnik participativne demokracije. Države neposredno veže na korporacije, ki delujejo kot totalitarne organizacije. Globalizacija nič drugega kot vsiljevanje interesov velikih in močnih na račun majhnih in nemočnih – ljudi, skupnosti, držav. Neoliberalizem temelji na prepričevanju v *status quo* in na prepričanju, da je vrh tistega, kar lahko doseže človeška družba. Zavrača spremembe in idejo o možnosti doseganja boljše, pravičnejše družbene ureditve. Prevrat, ki se bo najverjetneje zgodil kmalu, pa ima negotovo prihodnost. Malo razlogov je za pričakovanje, da bo vodil v večjo demokratičnost in humanost družbe (21–25). Glej Chomsky 2005, 27–52, 88–91, posebej pa IV. in VI. pogl. Izčrpno Crouch 2013.

*ne izpolnijo, jih lahko zamenjajo druge, ki so svobodnejše in pravičnejše, kot je bilo pogosto v preteklosti.« (Chomsky 2005, 75)*

Zato je zelo pomembno,

*»da prebivalstvo odkrije, kaj načrtujejo z njim. Naporji vlad in medijev, da bi vse skupaj držali pod prepogro, z izjemo obveščanja njihovih »domačih strank«, so povsem razumljivi. Toda omenjene ovire so bile že kdaj v preteklosti presežene z energično javno aktivnostjo in tako je lahko tudi zdaj« (Chomsky 2005, 172).*

In

*»čeprav strukture moči in privilegijev prav gotovo ne bodo počivale, nas morajo zmage javnosti kljub temu ohrabriti (...) Resnica je, da so takšne zmage obrambne. Onemogočajo ali vsaj zavirajo korake, ki naj bi še bolj spodkopali demokracijo ter prenesli še več moči v roke vedno hitrejše rasti zasebnih tiranij, ki poskušajo upravljati s trgi in ustavnoviti »umetni senat«, ki ima na razpolago veliko načinov, kako ustaviti trud javnosti, da bi demokratične oblike uveljavili in uporabljali za javni interes: na primer grožnje o odlivu kapitala, preselitev proizvodnje, nadzor medijev. Človek mora zato pozorno prisluhniti strahu in obupu močnih. Zelo dobro razumejo možen domet »najmočnejšega orožja« (javnosti in aktivizma, op. A. T.) in samo upajo, da si tisti, ki iščejo svobodnejši in pravičnejši svet, ne bodo pridobili enakega razumevanja ter ga učinkovito uporabili« (Ibid. 184).*

## PEDAGOŠKI VARUH – USTAVNOSTI

Komunitaristični model politike torej ne zahteva odpovedi institucijam oblasti, ampak spremembo v njihovi funkciji. In še manj kot to: zahteva uresničitev njihovih pri-marnih in izvornih funkcij. Za primer lahko navedemo institucijo ustavnega sodišča.<sup>41</sup> Ohranimo lahko utemeljitev ustavnega sodstva, kot jo je podal Habermas Júrgen« v teoriji deliberativne demokracije in razpravnih teorijih politike. Habermas meni, da gre pri teoriji o ustavnem sodišču kot »pedagoškem varuhu« (angl. *pedagogical guardian*) za t. i. ekscepionalistični opis politične prakse: kako bi moralno biti (nem. *Sollen*). Po tem gledanju lahko ustavno sodišče izvršuje svoje poslanstvo, dokler se ohranja predpostavka o obstoju »suverena«, dokler je znana identiteta »suverena« in dokler ta suveren želi ohranjati svoj položaj »zasebnosti«, ne da bi želel (in to je bistveno!) okupirati položaja, ki ga je po drugi strani LE nasledil; tj. politično javno sfero. Zato je zavezani, da

<sup>41</sup> O tem (legitimnosti ustavnega sodstva in ustavnosodnem legitimiranju) izčrpno pišem v Teršek 2014a.

bo v skladu s tem svojim položajem (»institucionalnega zasebništva«) izpolnjeval svoje obveznosti (Habermas 1998, 278).

Habermas potemtakem ne pritrjuje stališčem, kot je na primer Rousseaujevo, da je konsenz, ki je od državljanov dan vnaprej, dejansko konsenz »v srcih«, in ne konsenz, dosežen z racionalnim mišljenjem politične skupnosti.<sup>42</sup> Rousseau je, kot pojasni Habermas, menil, da posameznik v politično skupnost vstopa kot vnaprej popolnoma odločen, kot subjekt, ki se je že odločil (angl. *who has made his choice*). Razpravna teorija pa, nasprotno, vztraja pri tem, da demokratično oblikovanje volje legitimacijske moči ne črpa iz predhodne konvergence določenih etičnih prepričanj.<sup>43</sup> Izvor legitimnosti na eni strani vključuje komunikativne predpogoje, ki omogočajo boljšim argumentom vstopiti v igro v različnih oblikah deliberacije, na drugi strani pa procedure, ki zagotavljajo pogoje t. i. »poštenega mešetarjenja«. Razpravna teorija pretrga povezavo z etično koncepcijo civilne avtonomije in ji zato ni treba prihraniti oblike deliberativne politike za izjemne pogoje. Ustavno sodišče pa vse dotlej, dokler ga usmerja proceduralno razumevanje ustave, lahko ostane v okvirih svoje avtoritete apliciranja prava, torej avtoritete, ki je jasno definirana v jeziku logike argumentacije. To zagotavlja, da demokratični proces, ki ga mora nadzirati, ni opisan ali razumljen kot izredno stanje (angl. *state of exception*).<sup>44</sup>

## UNIVERZALIZACIJA

S komunitaristično držo se deliberativni koncept demokracije neposredno povezuje z referenčnostjo na konkretno, vsebinsko integrirano etično skupnost. Posameznik naj bi se zavedal pripadnosti in socialnih vezi samo v praksi, ki se izvršuje skupno. Potrebna je dejanska participacija v političnem delovanju. Vsi posamezniki imajo zato skupno identiteto glede na isto tradicijo in glede na podobne procese socializacije. In potem izključitev ali zatiranje nekaterih povzroča odtujenost vseh. Po tem gledanju je zato pristna deliberativna razprava samo tista, ki si skupinsko samorazumevanje postavlja kot cilj (Habermas 1998, 281). Vendarle pa Habermas poudarja, da na pripadnost skupnosti ne gre gledati kot na »etično pripadnost«, v smislu iskanja odgovora na vprašanje, kaj je v določenem trenutku za pripadnike določene skupnosti najboljše, tako

<sup>42</sup> Prim. Rousseau, v Rosenfeld (ur.) 1994, 261 in nasl.

<sup>43</sup> Za zanimivo razpravo o etiki in politiki (od etike k politiki) glej Škof 2012.

<sup>44</sup> Ne morem si kaj, da ne bi na tem mestu poudaril težavnosti teoretičnega razpravljanja o ustavnosodnem pravotvoju in legitimiraju odločanja v pogojih in okoliščinah slovenske javne sfere. Ob tolikšni ignoranci (nevednosti), zlovernosti in nizkotnosti, kot se v Sloveniji vselej javno pokažejo v javnih komentarjih najpomembnejših ustavnosodnih odločitev in posameznih nosilcev funkcije ustavnega sodnika/sodnice, se zdi sleherno teoretiziranje o teh vprašanjih kot poskovanje po peskovniku družbene fikcije ali kot surrealno nadfantaziranje.

kot menijo klasični komunitaristi. Potreben je, kot je prepričan Habermas, *pravni vidik*.<sup>45</sup> kaj je enako dobro za vse. Torej *deontološko*, ne *teleološko*.<sup>46</sup>

Habermas se sklicuje na Michelmana,<sup>47</sup> ki pristno politiko razume kot »meditiranje« o ustavnem redu oziroma o izjemnem dejanju ustvarjenja ustave pa tudi kot pritrjujoče odkritje tega akta. Ta »anamneza« potem omogoča sklicevanje na etično vsebino določene zgodovinske skupnosti. Šlo naj bi za »spominjanje izvorov« ameriške kulture in ustavne prakse v javnih dejanjih deliberativnega ustvarjanja. To spominjanje potem globoko reflektira in informira ameriško razumevanje hkratnega samovladanja ljudstva in njegove podrejenosti pravnemu redu. Šlo naj bi za »simbolno politiko«, ki se na primer kaže v slavljenju *Deklaracije neodvisnosti*. Habermas pa dvomi o posrečenosti takšne razlage in meni, da se zato spet pojavi napetost med veljavnostjo in dejstvi, med etičnim idealom, idealom etične republike in kruto realnostjo politične rutine. »Etično-politična argumentacija« naj bi bila vse, kar ostane kot most med izvorno in dejansko politiko. Habermas to kritizira kot relevanten odmik od jedra njegove teorije deliberativne politike, ki teži k *univerzalizaciji*: če je politično oblikovanje volje predstavljeno kot etična razprava, se mora politična razprava vselej odvijati kot »odkriwanje«, kaj je najbolje za državljanje kot pripadnike konkretno skupnosti, v določenem trenutku in znotraj horizonta deljenih načinov življenja in tradicij. In tu potem ni več univerzalizacije.

Habermas citira še Beinerja,<sup>48</sup> ki pojasnjuje, da ne gre za vprašanje, kaj naj sam storim ali kako naj ravnam, temveč za vprašanje, *kako bi lahko živel skupaj in kako bi to skupno življenje institucionalno uredili* (Habermas 1998, 281). Gre za »razlaganje, preciziranje« kolektivne identitete (Habermas 1998, 282). Teleološko samospraševanje in samoopredeljevanje za Habermasa ne moreta in ne smeta biti ključni. Takšna vprašanja, dejansko pragmatična, morajo biti po Habermasu podrejena *moralnim*. Bistveno vprašanje deliberativne politike mora biti, kako določeno zadevo regulirati v enakem interesu za vse, za vse enako dobro. To pa je vprašanje načela – kaj je enako dobro za vse, *načela U*.<sup>49</sup>

Tako Habermas razume problem etičnih vprašanj. Na drugi strani pa vprašanja pravičnosti po njegovem mnenju niso notranje povezana s specifično kolektiviteto in njeno obliko življenja. Če naj bo namreč pravo konkretno skupnosti legitimno, mora biti vsaj kompatibilno z moralnimi standardi, ki upravičeno terjajo univerzalno veljavnost onkraj konkretno pravne skupnosti. Razprave o vrednotah, etičnih preferencah

<sup>45</sup> Tu je Habermas kritičen do Michelmanove (»komunitistične«) teorije in teze o »etični pripadnosti« določeni pravni skupnosti »tu in zdaj« (*Law's Republic*, 1513).

<sup>46</sup> O tem podrobnejše tudi v »Deontološko (samo)razumevanje ustavnosodnih pristojnosti« (Teršek 2008, 35–39).

<sup>47</sup> *Law's Republic*, 1507.

<sup>48</sup> Delo: *Political Judgement*, Chicago University Press, 1983, 138.

<sup>49</sup> Tudi »principle of locationless«.

in interesih, o katerih ni mogoče oblikovati konsenza, je potem treba voditi v obliki *racionalnih razprav*, ki *nevtralizirajo moč*. In sicer z upoštevanjem predhodno določenih pravil poštenega sklepanja kompromisov, s sodelovanjem, z uporabo pravil igre za doseganje najboljših možnih rezultatov ipd. Zato zakoni nimajo samo etične veljavnosti, ampak morajo imeti univerzalno veljavnost, utemeljeno na *univerzalnem načelu pravičnosti – enako dobro za vse* (Habermas 1998, 283).<sup>50</sup>

Ker pa politične razprave vključujejo velik obseg meštarjenja na eni strani in moralno univerzalizacijo interesov na drugi strani, demokratične procedure svoje legitimacijske moći ne morejo več črpati iz kateregakoli predhodnega sporazuma, ki se je oblikoval v političnem etosu konkretnе skupnosti. Demokratična procedura mora zato iskati nadomestno opravičilo. Habermas citira Michelmana, ki meni, da takrat, ko zakonodajna politika izgubi stik s konkretnо skupnostjo in možnost sklicevanja na skupno tradicijo, normativnega pomena ni mogoče rešiti drugače kot s sklicevanjem na »*transcedentno avtoriteteto razuma*«. A če se dosledno držimo *proceduralnega razumevanja ustave*<sup>51</sup> in *intrinzično racionalnega značaja demokratičnega procesa*, ki utemeljuje presumpcijo racionalnih rezultatov, je razum po Habermasu zgolj formalno-pragmatični pogoj, ki omogoča deliberativno politiko in se nam do njega ni treba vesti kot do tuje avtoritete, ki prihaja od nekje zunaj, onkraj politične komunikacije (Habermas 1998, 285).<sup>52</sup>

Habermas sklene:

»Diferenciran model razprave, sicer bolj abstrakten kot komunitaristični dialog, ohranja posameznikovo vključenost v intrasubjektivnost predhodnih struktur možnega medsebojnega sporazumevanja. Istočasno naslanjanje na idealno občinstvo ali idealno inkluzivno skupnost, ki se razteza onkraj tradicionalnih potez katerekoli konkretnе skupnosti, sodeljujoče spodbuja, da se opredelijo »za« ali »proti«, ob tem pa ostanejo svobodni pred prejudicirano močjo kontingentnih jezikovnih iger in posebnih oblik življenja, v katere so se socializirali v povsem konvencionalnem smislu. Razpravna teorija deliberativne politike vpeljuje kontekstualno-transcendirajoči element, ki ponovno vključi empirične dvome. Prva kritika, kot Sunstein ugovarja samemu sebi, bi pomenila pomislek, da je utopično verjeti, da bi predstavnike

<sup>50</sup> V konceptu deliberativne politike pridejo empirične reference do izraza samo, ko upoštevamo različnost (pestrost) komunikativnih oblik, argumentov in institucionaliziranih pravnih postopkov. V pravnem diskurzu poleg doktrinarnih preudarjanj, imanentnih pravu, pridejo v poštev moralni, etični, pragmatični in empirični razlogi (Habermas Jürgen« 1998, 283). Habermas pravi, da je Sunsteinu (*Interest Groups*) uspelo jedro deliberativne politike in komunitarističnega republikanizma združiti v koncept *madisonovskega republikanizma*. Istočasno vključuje etično samorazumevanje, moralno upravičevanje in pravno koherencnost. In ti vplivajo drug na drugega v »empiričnem kontinuumu«.

<sup>51</sup> Zagotavljanje predpogojev in pogojev za diskurzno vodenje deliberativne politike.

<sup>52</sup> Prim. Nahtigal 2002, predvsem 107 in nasl.

(v parlamentu, dodal A. T.) *lahko prisilili v madisonovski model (republikanizma, dodal A. T.). Z normativnega zornega kota pravne teorije lahko odgovori na ta ugovor. Empirično motivirani dvomi razvijejo svojo polno moč zoper razpravni koncept deliberativne politike le z različnih gledišč, ki jih ponuja teorija demokracije.«*

Poudariti velja, da deliberativna politika in racionalizacija političnega delovanja nimata samo namena legitimirati političnega delovanja in odločanja, torej izvrševanja politične moči (kar bi bilo klasično liberalno razumevanje). Gre za več. In sicer za več kot legitimiranje, a za manj kot konstituiranje oblasti. Gre tudi za *programiranje* pravno-politične skupnosti, sposobne (moralne in normativne) univerzalizacije (česar pa čista komunitaristična teorija ne omogoča), in (etično-pragmatične) neutralnosti. Posamezniki delujejo, se samoopredeljujejo in samodoločajo kolektivno (javno in zasebno, v presečišču med republikanizmom in razpravno-deliberativnim idealom), institucionalizirajo se postopki in pogoji komunikacije, proizvaja se edina legitimna moč – *kommunikativna moč kommunikativne skupnosti*, v kateri se razpravno izvaja proces *deliberativne politike*. In tega naj – tutorsko – ohranja in varuje ustavno sodišče. To naj bo koncept njegovega delovanja in to naj bodo meje njegovih priostojnosti.

Habermas torej Michelmanova, Elyjeva, Sunsteinova in Ackermanova razmišljanja združi v nekakšno sintetično celoto, ki je po svojem značaju proceduralna, hkrati pa jo poskuša preseči. Kot temeljne elemente za razumevanje legitimnosti in delovanja ustavnega sodišča navede elemente razpravne teorije deliberativne politike: intersubjektivnost; razpravni vidik sodniškega pravnega argumentiranja; deontološki značaj temeljnih pravic (ki so po značaju v nasprotju z drugimi, teleološkimi vrednotami normativne, ne etične, zato pa sposobne univerzalizacije, podobno kot morala); nepatriotistično razumevanje ustavnega sodišča, ki mora tutorsko, pedagoško, s tem pa tudi aktivistično varovati razpravno kakovost zakonodajnega odločanja in deliberativnega političnega procesa.<sup>53</sup>

## SKLEP: (SKORAJ) NIČ VEČ OD MIŠLJENJA

Zatorej, kakšne so možnosti politike ali politične alternative danes?<sup>54</sup> V času in družbi, kjer za zmago na volitvah ni treba več uporabljati nikakršne vsebine, v najbolj-

<sup>53</sup> Za takšno utemeljitev ustavnega sodstva in legitimnosti ustavnosodnega pravotvorja, podrobno prikazano v delu Teršek 2014a, glej tudi Ribičič 2010.

<sup>54</sup> Morda je predpogoj postavitev tega vprašanja odkrivanje tančice, sestavljene iz mitov (in ritualov). Glej Galimberti 2011.

šem primeru pa zadošča tako osupljiva vsebinska skromnost, da bi jo volivci morali prepoznati kot vakuum in občutiti kot predrznost in poniževanje,<sup>55</sup> so poskusi resnega mišljenja in opredeljevanja alternativnih političnih možnosti skoraj obsojeni na to, kar tudi so: zgolj goli poskusi, zgolj samonamenski (samo)prikazi. Oziroma zgolj miselni poskusi, le mišljenje alternativ in politike, političnih alternativ in alternativne politike. A prav za to gre: za mišljenje kot delovanje, za delovanje v mišljenju, za javno rabo kritičnega uma (Dolar 2015, 41), ki je miselno delovanje in ni več od miselnega delovanja, ker z vidika tistega, ki deluje (moralno, psihološko in državljanško-politično), ni treba, da bi bilo več od delovanja. Je takšno delovanje lahko politično? Menim, da je. In da je lahko zelo politično.

Prepričan sem celo, da je pomembnejše od občasnih demonstracijskih druženj na javnih prostorih in od pozivov k upiranju, ki se potem realizirajo kot sestavni del obstoječega sistema in so v funkciji njegovega dolgoročnega legitimiranja in ohranjanja.<sup>56</sup> Tovrstno politično delovanje, občasno in *ad hoc* demonstriranje, namreč ni dovolj. Upirati se je treba sistemu, ne posameznikom.<sup>57</sup> Spremeniti je treba sistem, ne se osredotočati (zgolj) na posameznike-v-službi (ali funkciji)-sistema. Spremeniti ga je treba radikalno. Spopasti se je treba s problemom kapitalizma kot »vere«, kot sistema (napačnih, zoper lastne interese in dobrobit usmerjenih) »verovanj«.<sup>58</sup> Tega ni mogoče

<sup>55</sup> »Cerar postpolitik, genialno je pogruntal, da je možno zmagati na volitvah brez kakršnegakoli političnega programa, zgolj s floskulami, moralno, načelnim obsojanjem korupcije, poudarjanjem stičnih vrednot in podobnega. Strašno znamenje časa je, da je kaj takega mogoče« (Dolar 2015, 39).

<sup>56</sup> Glej Žižek, 2012, 78–79 idr. O uporu, pozivanju k uporu in civilnih protestih glej Hessel 2011 in Balluch 2011. Analitično in kronološko o uporu in »pomladji« Videmšek 2013.

<sup>57</sup> Glej Žižek 2012, 16.

<sup>58</sup> O tem sem že pisal v članku »Kaj pa ustava« (Teršek 2015c).

»Mladen Dolar, Slavoj Žižek, Alenka Zupančič in Renata Salecl. Thomas Piketty in Tomáš Sedláček. Ali pa Immanuel Wallerstein, Alain Badiou in Noam Chomsky. Te in mnoge druge ugledne osebnosti, filozofi in misleci, že dlje časa jasno in nedoumno poudarjajo, da gre pri kapitalizmu za ideologijo in religijo. Kapitalizem in njegov »napredek« utemeljujejo in pogojujejo s potrošniško ideologijo. Pozivajo nas, da naj boj usmerimo ne proti »dejanskim pokvarjenim posameznikom, ampak proti oblastnikom nasploh, proti njihovi avtoriteti, proti globalnemu redu in ideološki mistifikaciji, ki ohranja ta red.«

Soočamo se z golo avtoritarno silo po oblasti, ki želi družbeni realnosti »vsliliti« teoretsko izdelano vizijo sveta, ki naj bi bil (naj)boljši. Na delu so ideološki miti in rituali, ki delujejo kot ohranjanje družbenega reda. Koncept dolga, na katerem temelji kapitalizem kot religija, predstavlja internalizacijo »krivide«, ki je trajna. Njegovo surovost odraža tudi manifestacija filozofije (po Foucaultu) ubuizma oblasti, po katerem nezmožno v politiki in s politiko postane možno. Tudi »zločini zoper človečnost«, kjer ropot ognjenega orožja in ostrino mačet zamenjuje finančna in ekonomsko politična orodja. Sestavni elemente ideologije kot religije prevzemajo status »svetosti« in nezamenljivosti, ki, kot pri religiji, vodi do simbolnega ali dejanskega »prelivanja krvi«.

Siceršnje dovoljevanje kritike oblasti in partikularnih uporov zoper njo deluje v funkciji nemotenega delovanja oblasti in ohranjanja sistema. Zato je med obema, priložnostnimi protesti in oblastjo, simbioza, s katero se oblast dodatno legitimira. Sam obstoj oblasti in pogoji za njen obstoj pa se ne prevprašujejo (...) Za to zadošča forma in postopek volitev, ki z dejansko svobodo izbire skorajda nima ničesar opraviti. Takšno gospodovanje in oblastništvo dejansko nima skrbi z zagotavljanjem nujno potrebne legitimnosti; vsaj tiste minimalne, ki omogoča trajni obstoj. Zato tudi nima skrbi z legitimiranjem: pojasnjevanjem, utemeljevanjem in upravičevanjem oblastnih odločitev, ravnanj in stanj. Prava vprašanja se ne postavljajo, resnični problemi se zamegljujejo in namesto njih izpostavljajo ves čas eni in isti problemi, ki bi jih večinoma in zlahka opredelili kot marginalne. Preusmerjanje pozornosti in utajevanje, »za kaj res gre«, je stalnica. Pri tem pa oblasti kot Gospodarju vselej znova uspe vsiliti, da je opredeljevanje do teh vprašanj in

storiti znotraj samega sistema, niti kot njegov del. Tega tudi ni mogoče storiti individualno ali partikularno, torej ne z izoliranim in priložnostnim organiziranjem, ne skozi zmoto o »enotnem delovanju«.<sup>59</sup> Temveč s SKUPNIM delovanjem, s skupnim uporom, usmerjenim v spremembo sistema kot takega. Vse drugo je »čisti iracionalni revolt brez vsakega programa« in brez vsakega pomena. Je le upiranje brez pomena in smisla zoper sistem, ki je sam po sebi, kot takšen, tudi brez smisla, nesmiseln. Brez tega zavedanja postanemo vsi »hiperintelligentni subjekti«, prevzemamo »figuro idiota« oziroma smo »idioti, ki nam ne potegne« (Žižek 2012, 299). Zavedati se moramo, da je zares pomembno le to, kaj ostane »dan zatem«, ko ljudje povzdignejo glas na ulici, oziroma, da se vrednost upiranja, protestiranja in demonstriranja meri »po tem, kar ostane dan zatem« (Žižek 2012, 213).

Zatorej, kaj gre premišljevati in o čem velja javno razpravljati? S prevzeto vlogo intelektualcev gre prav gotovo premišljevati in razpravljati o »pravih vprašanjih«.<sup>60</sup> Pa je zavzemanje za komunitarizem, ob ohranjanju koncepta sodobnega ustavnosti in poudarjanju pomena socialnih pravic, socialne države in SOLIDARNOSTI, tudi ponujanje takšnega »pravega« vprašanja? Morda. Če je pravo vprašanje vezano na »komunizem« in »diktaturo proletariata«,<sup>61</sup> koliko je potem takem še mogoče razpravljati o komunitarizmu kot izvedbeni alternativi solidarnostno utemeljenega koncepta sodobnega ustavnštva?<sup>62</sup> In koliko, če sploh, je to mogoče, če zavzemanje

---

problemov omejeno le z možnostjo »za ali proti«, »da ali ne«. V takšni družbeni krajini se napajajo fundamentalizmi in ekstremizmi (...) Prihaja do fundamentalističnega zlitja teologije in politike. Pravo »politično ljubezen« zamenjuje vera v vodjo, osredotočenost na obličeje posameznika kot Izbranca, Mesijo, oziroma »ljubezen do vodje«. Torej (religiozna) totalitarnost. In potem je oblasti še toliko lažje, da vse tisto, česar ne stori za ljudstvo, prezre ali tega sploh ne misli, vse tisto malo, kar stori za ljudstvo, pa opredeli kot privilegij, podarjenost, dobrovoljnost brez dolžnosti, končno kot »milost«. Takšna, »postpatrjalna« politična avtoriteta pa na drugi strani, paradosalno, potem vendarle vlaže – le – kot upravljač, koordinator, administrator. Njena domnevna »transparentnost« je lažna iluzija, ki zamegljuje skrajno manipulacijo. (...) Sodobna postpolitika je tako utemeljena z ideologijo novega kolektivnega prostora kot »skupnosti verujočih«. Tisto, kar deluje kot prevladujoče mnenje, je določeno (vsiljeno) s strani vladajoče ideologije. Zato v kapitalizmu ne gre za vednosti, ampak le za verovanje.

Zato »ni le religiozno prepričanje del kapitalizma, ampak je religija tudi sam kapitalizem, ki se opira na vero (v institucijo denarja, na primer) (...) Ideološki cinizem zamegljuje jedro kapitalističnih verovanj.« Tudi zato »individualnih prepričanj ne smemo zamenjevati v verovanji, ki so vpisana v samo logiko sistema, v katerega smo vpeti.« Ob tem pa so ta varovanja dejansko utajena in niso predmet svobodne izbire: »Takšna je materialna učinkovitost kapitalistične ideologije: tudi kadar vemo, kako stvari stojijo, še naprej ravnamo skladno z našimi napačnimi prepričanji.« Pri tem so »trgi dejansko osnovani na verovanjih, celo verovanjih o verovanjih drugih ljudi.« Država pa nikakor ne nastopa s pozicije neutralnosti ali objektivnosti: jasno se postavlja na eno stran. Njen največji problem je, »kako ohraniti živo vero ljudi v kapitalizem. In prav »religija« je tista, ki »zagotavlja smiselno življenje tistim, ki so udeleženi v nesmiselnem delovanju kapitalističnega stroja.« In tu ne gre za nikakršno svobodno izbiro ali avtonomijo, še manj suverenost posameznika: država si je utrla pot v življenje posameznika in ga popolnoma nadzira. Izbiре so izsiljene.«

<sup>59</sup> Vse to so primeri »lažne aktivnosti: misliš, da si aktiven, medtem ko si dejansko v pasivnem položaju, ki ga uteleša fetiš« (Žižek 2012, 341).

<sup>60</sup> Glej Žižek 2012, 277.

<sup>61</sup> Glej Žižek 2012, 332; 2010, 81 in 2. poglavje.

<sup>62</sup> O tem sem že pisal tudi v Tersek 2015a, Dodatek 2.

za komunitarizem dopolnimo z iskrenim in odločnim zagovarjanjem *avtoritarnega komunitarizma*?<sup>63</sup>

Prepričan sem, da res »potrebujemo solidarnostno vez med tistimi, ki se borijo za pravičnost! In vključenost vseh »v isti boj«. Prav tako, da »potrebujemo proces politizacije, ki bo krepil boje tukaj, tam in kjer koli.«<sup>64</sup> Potrebujemo proces »mobilizacije« tistih, ki so odrinjeni na rob in so deležni zgolj nekakšne »solidarnosti«, v smislu socialne pomoci in tolerance, hkrati pa so daleč od politične »vključenosti«.<sup>65</sup>

Morda to lahko storimo s komunitarizmom kot možnostjo politike danes. Nisem pa prepričan, da to res lahko storimo z izhajanjem iz koncepta sodobnega ustavnosti. Pa ne zato, ker bi se mi to zdelo samo po sebi nemogoče ali neizvedljivo, temveč zato, ker se mi poraja močan dvom o tem, da bi bili z navezovanjem na »staro« sposobni misliti »novo«.

A vseeno bi si želel akademske, politične in civilno družbene razprave o komunitarizmu, avtoritarnem komunitarizmu in solidarnosti kot možnosti politike danes.

## LITERATURA

- Aristoteles. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba.
- Avineri, Shlomo, De Shalit, Avner, ur. 2004. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Balluch, Martin. 2011. *Upor v demokraciji. Državljanska nepokorčina in konfrontacijske kampanje*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Bellamy, Richard. 2007. *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Jonathan. 1999. *Aristotel*. Maribor: Aristej.
- Canfora, Luciano. 2006. *Demokracija. Zgodovina neke ideologije*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Chomsky, Noam. 2005. *Profit pred ljudmi*. Ljubljana: Založba Sanje, Zbirka Tigr.

<sup>63</sup> Prepričan pa sem še o nečem in prav zato predlagam resno razpravo o komunitarizmu: da zavzemanje za komunitarizem ne nasprotuje jedru sodobnega ustavnosti in ustavni demokraciji, ki jo omogoča že veljavni ustavni red. Na tem mestu pa gre opaziti paradoks, na katerega opozarjam tudi s končnim dvomom v tem prispevku: morda prav zaradi tega ni mogoče hkrati zagovarjati komunitarizma kot alternativne uresničitve potencialov sodobnega ustavnosti in tolikšne spremembe sistema, da bi dejansko in upravičeno lahko govorili o »spremembi«. Glede problema oz. koncepta »militantne demokracije« (poenostavljeno: kaj je še in kaj ni več skladno z ustavniskimi vrednotami in načeli, katere vsebine pomenijo ogrožanje in rušenje jedra ustavne ureditve) na splošno glej (Thiel 2009).

<sup>64</sup> Žižek 2010, 115. Ob tem pa velja poudariti, da se gre pri izpeljevanju filozofskih izhodišč politike vračati predvsem k Aristotelu in manj k Platonu. Za ta poudarek, pravzaprav za opozorilo, ki je še kako na mestu, se zahvaljujem dr. Tončiju Kuzmaniću. Glej Kuzmanić 1995. Glej še Aristoteles 2010; Barnes 1999.

<sup>65</sup> Glej Žižek 2012, 165.

- Christiano, Thomas, ed. 2003. *Philosophy of Democracy. An Anthology*. New York: Oxford University Press.
- Crouch, Colin. 2013. *Postdemokracija*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Dilas-Rocherieux, Yolene. 2004. *Utopija ali spomin na prihodnost. Od Thomasa Mora do Lenina, večnje sanje o drugačni družbi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Dolar, Mladen. 2015. Očitno smo neoliberalizem pripravljeni kupiti – z nasmeškom Bratuškove ali Mira Cerarja. Intervju. *Mladina*, 2. 1. 2015.
- Foucault, Michel. 2008. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Freeden, Michael. 2001. Liberal community: an essay in retrieval. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simphony, David Weinstein, 26–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freitag, Michel. 2010. *Brodomol univerze in drugi eseji iz politične epistemologije*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Galimberti, Umberto. 2010. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Galimberti, Umberto. 2011. *Miti našega časa*. Ljubljana: Modrijan.
- Gaus, Gerald. 2001. Bosanquet's communitarian defense of economic individualism: a lesson in the complexities of political theory. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simphony, David Weinstein, 137–158. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, Amy. 2004. Komunitaristična kritika liberalizma. V *Individualizem in komunitarizem*, (ur.) Sholmo Avineri, Avner De Shalit. Ljubljana: Sodobna družba.
- Habermas Jürgen. 1998. *Between Facts and Norms*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hessel, Stephane. 2011. *Dvignite se*. Ljubljana: Založba Sanje.
- Kuzmanić, Tonči. 1995. Nazaj k politiki. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*. 23 (174): 115–116.
- Laborde, Cecile, Maynor, John. 2008. *Republicanism and Political Theory*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Macintyre, Alasdair. 2004. Pravičnost kot vrlina: spreminjaanje pojmovanj. V *Individualizem in komunitarizem*, (ur.) Sholmo Avineri, Avner De Shalit. Ljubljana: Sodobna družba.
- Maritain, Jacques. 2002. *Človek in država*. Ljubljana: Claritas.
- Martin, Rex. 2001. T.H. Green on individual rights and common good. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simphony, David Weinstein, 49–68. Cambridge: Cambridge University Press.
- McChesney W., Robert. 2005. Uvod. V *Profit pred ljudmi*, Noam Chomsky. Ljubljana: Založba Sanje, Zbirka Tigr.
- Meadowcroft, James. 2001. Neutrality, perfectionism, and the new liberal conception of the state. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simphony, David Weinstein, 115–136. Cambridge: Cambridge University Press.
- More, Thomas. 2014. *Utopija*. Prevod Bogdan Gradišnik. Ljubljana: Studia Humanitatis.

- Nahtigal, Matjaž. 2002. *Vloga prava v državah v tranziciji*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Ribičič, Ciril. 2010. *Človekove pravice in ustavna demokracija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Rosenfeld, Michel, ed. 1994. *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy*. Durham: Duke University Press.
- Salecl, Renata. 2011. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sandel, Michael. 2009. Proceduralna republika in nevezani jaz. V *Individualizem in komunitarizem*, (ur.) Sholmo Avineri, Avner De Shalit. Ljubljana: Sodobna družba.
- Simphony, Avital. 2001. T.H. Green's complex common good: between liberalism and communitarianism. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simphony, David Weinstein, 69–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simphony, Avital, Weinstein, David. 2001a. Introduction: The new liberalism and the liberal-communitarian debate. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simphony, David Weinstein, 1–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simphony, Avital, Weinstein, David, eds. 2001b. *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Geslo: *communitarianism*. Pridobljeno 1. 5. 2015. <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>.
- Svetlič, Rok. 2010. *Filozofija človekovih pravic*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Annales Majora.
- Škof, Lenart. 2012. *Etika diha in atmosfera politike*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Taylor, Charles. 2004. Atomizem. V *Individualizem in komunitarizem*, (ur.) Sholmo Avineri, Avner De Shalit. Ljubljana: Sodobna družba.
- Teršek, Andraž. 2015a. *Pravna ignoranca škodi. Kritika pravne prakse*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Teršek, Andraž. 2014a. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavništvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.
- Teršek, Andraž, Kuzmanić, Tonči, Šterbenc, Primož. 2015. *Brutnskopija. Tretje poglavje. Nevednost, neznanje in ekstremizem – gre za nas?* Ljubljana: Založba in knjigarna Modrijan, 14. 4. 2015. Pridobljeno 1. 5. 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=lp0N3YSJa4w>.
- Teršek, Andraž. 2015b. Podrejanje in discipliniranje namesto vladanja. *Dnevnik, Objektiv*. 14. 3. 2015.
- Teršek, Andraž. 2015c. Kaj pa ustava. *Dnevnik, Objektiv*. 11. 4. 2015.
- Teršek, Andraž. 2009. *Ustavna demokracija in vladavina prava. Ustavnopravni eseji*. Koper: FAMNIT.
- Teršek, Andraž. 2013a. Teza o krštvitvi pravice do izobraževanja. *Pogledi*. 6. 12. 2013.
- Teršek, Andraž. 2013b. Državljanstvo je odgovornost. *Pogledi*. 30. 7. 2013.
- Teršek, Andraž. 2012a. Univerze so odgovorne tudi za vsebinsko demokracijo. *Dnevnik, Objektiv*. 29. 9. 2012.
- Teršek, Andraž. 2012b. Smo lahko vsi geji? *Pogledi*. 1. 2. 2012.

- Teršek, Andraž. 2014b. O čem se sploh ne pogovarjamo? Lunapark za idealno občinstvo ali morda to počnejo namenoma? *Pogledi*. 18. 7. 2014.
- Teršek, Andraž. 2014c. Volivčev pogled naprej. Pravno in socialno v glavah in prsih demokratično legitimiranih? *Dnevnik, Objektiv*. 19. 7. 2014.
- Teršek, Andraž. 2008. Deontološko (samo)razumevanje ustavnosodnih pristojnosti. *Revus*. 7: 35–39.
- Thiel, Marcus, ed. 2009. *The 'Militant Democracy' Principle in Modern Democracies*. Farnham: Ashgate.
- Videmšek, Boštjan. 2013. *Upor. Arabska pomlad in evropska jesen*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Vincent, Andrew. 2001. The new liberalism and citizenship. In *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, (eds.) Avital Simhony, David Weinstein, 205–227. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer Michael. 2004. Članstvo. V *Individualizem in komunitarizem*, (ur.) Sholmo Avineri, Avner De Shalit. Ljubljana: Sodobna družba.
- Zupančič M., Boštjan. 2006. O univerzalnosti človekovih pravic. *Pravna praksa*. 39–40: 9–11.
- Žižek, Slavoj. 2010. *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihanalizo, Zbirka Analecta.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Življenje v času konca*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Matjaž **Nahtigal**  
Univerza na Primorskem

## INSTITUCIONALNE INOVACIJE V OBDOBJU NE-ALTERNATIV: PRILOŽNOSTI IN OMEJITVE

### UVOD

Živimo v obdobju ne-alternativ. Celo velika finančna kriza po zlomu Lehman Brothers in posledičnih finančnih, gospodarskih in socialnih pretresov po letu 2008 ni prinesla pomembnejših institucionalnih inovacij na nadnacionalni ravni niti na ravni držav. Odgovori na ravni posameznih držav so bili v obliki dokapitalizacije finančnih institucij, stimulativni ukrepi za okrevanje realnega sektorja in sprejem regulatornih ukrepov za večji nadzor nad finančnimi institucijami.

Ker so se s temi ukrepi poslabšale javnofinančne situacije – še posebno v perifernih državah EU – so se države in zlasti območje evra v Evropski uniji zatekle k obsežnim varčevalnim ukrepom na področju javnega sektorja, kot so področja izobraževanja, zdravstva in socialnih transferjev. Kljub opozorilom mnogo strokovnjakov, da bodo ukrepi neselektivnega, obsežnega in na »paniki temelječega« varčevanja javnofinančno situacijo le še poslabšali (De Grauwe 2013) in hkrati poslabšali socialne in ekonom-

ske razmere za velik del prebivalstva, so vlade držav in nadnacionalni tehnokrati vztrajali pri neselektivnem varčevanju.

Predvidljivo so se v mnogo državah na podlagi zgoraj opisanega pristopa k spopadanju s finančno krizo javnofinančne situacije še poslabšale, obenem se vztrajno razgrajujejo socialni, zdravstveni in izobraževalni stebri teh družb, gospodarstva pa stagnirajo ali v najboljšem primeru kažejo le posamezne signale okrevanja. Sprejeti ukrepi delujejo prociklično in prispevajo k še večjemu družbenemu razslojevanju in razgradnji srednjega razreda. Ti prociklični ukrepi se le redko in izjemoma pretvorijo v resnično obsežno, trajnostno, vključujoče okrevanje.

Vrsta držav, regij in družb je potisnjena v kot in le nemočno sprejema pravila in usmeritve od mednarodnih finančnih trgov in nadnacionalnih tehnokratov. Ena najpomembnejših posledic spopadanja s trajajočo finančno krizo je še večji vpliv ekonomske ortodoksije na ekonomske in socialne politike držav. Druga pomembna posledica je oženje prostora za parlamentarne demokracije držav (Habermas 2012, 4–5). Pozabljeno je eno najpomembnejših pravil po drugi svetovni vojni, da imajo države pravico varovati svoje socialne, ekonomske in demokratične institucije ter da nobena država ali nadnacionalna organizacija ne sme državam vsiljevati institucionalnih ureditev (Rödrik 2011, 11. poglavje).

Gledano z vidika mednarodne normativne ureditev (ekonomske, finančne, trgovinske, socialne) ni naključje, da prav prva tri desetletja mednarodne povoju ureditve veljajo za eno najuspešnejših obdobjij. Tako najbolj razvite kot razvijajoče se države so skozi celotno obdobje dosegale visoke stopnje rasti, polno zaposlenost, rast plač zaposlenih in krepitev socialnih institucij. Ker so države v razvoju v povprečju rasle še bolj kot razvite, so se zmanjševale globalne razlike. Trgovinska pravila pod takratnim okriljem GATT in finančna pravila pod okriljem ureditve Bretton Woods so vse do začetka sedemdesetih let zagotavljala mednarodno okolje, za katero niso bile značilne pogoste in uničevalne mednarodne finančne krize. Od konca ureditve Bretton Woods poteka razvoj mednarodne trgovine, financ kakor tudi razvoj nacionalnih gospodarstev veliko bolj neuravnoteženo, finančne in druge krize so pogostejše. Kopičijo se mednarodna trgovinska, finančna, socialna in okoljska neravnotežja, ki postajajo vse bolj nevzdržna. Toda niz srečanj vodilnih držav od začetka finančne krize (srečanja v različnih formatih G7, G8, G20 ...) ni podal nobenih novih pomembnejših rešitev za bolj uravnotežena, bolj vključujoča in bolj trajnostno naravnana globalna pravila trgovine, financ, za delovnopravne zaščite in za zaščito okolja.

Podobno kot ostaja prevlada ekonomske ortodoksije in institucionalnega dogmatizma na globalni ravni, ostaja prevlada ekonomske ortodoksije in tehnokratskega dogmatizma enako ali še bolj izrazita na ravni EU. S sprejetimi ukrepi in usmeritvami,

najbolj znana sta vztrajanje pri strogem varčevanju in sprejem togih fiskalnih pravil, se tudi znotraj EU in še posebno znotraj območja evra ustvarjajo ekonomska, socialna in regionalna neravnotežja, ki prav tako postajajo nevzdržna. Obenem se koncentriра ekonomska, finančna in politična moč v zgolj manjšem številu evropskih regij in v evropskih institucijah ter ustvarja toga hierarhična gospodarska struktura znotraj enotnega evropskega trga. Tak razvoj evropske integracije je prav nasproten deklariranim ciljem evropske integracije, ki so zapisani v Lizbonski pogodbi.<sup>1</sup> Cela vrsta sprejetih ukrepov na ravni EU, pravila fiskalnega pakta in sprejete zaveze gredo v nasproti smeri od deklariranih ciljev EU, na kar opozarja vrsta neodvisnih strokovnjakov po EU, vendar brez učinka.

Vendar ni namen pričajočega teksta analizirati nadaljevanja obdobja ne-alternativ na globalni ali evropski ravni. Prvenstveno je namen tega članka analizirati možnosti za institucionalno rekonstrukcijo na ravni majhne, odprte družbe, kot je Slovenija. Stisnjena je ob kot tako zaradi vrste napačnih odločitev in delovanja v obdobju tranzicije in post-tranzicije kakor zaradi preslabi institucionalne pripravljenosti na pritiske globalizacije in evropeizacije. Toda vse doslej povedano še ne pomeni, da bi lahko v Sloveniji uporabili argumente globalizacije, evropeizacije in prevladujoče mednarodne usmeritve k ekonomski, socialni in pravni ortodoksiji kot splošni alibi. Nedvomno je mednarodni kontekst zelo omejevalen, toda to še ne pomeni, da ni možnosti za izvajanje bolj domišljenih, bolj transparentnih in bolj vključujočih politik. Tudi znotraj območja evra in EU obstajajo majhne, odprte države in regije, ki premorejo bolj vključujoč, bolj inovativen institucionalni okvir javnega in zasebnega sektorja. Resda so to bolj izjeme, ki predstavljajo lokalne herezije nasproti globalni ortodoksiji (Unger 2005, 24), vendar pravi iziv ostaja, kako okrepliti, povečati in povezati lokalne herezije med seboj, da se bodo v prihodnje bolj uspešno zoperstavile globalni ortodoksiji. Bolje kot brezupno čakati na imaginarni nemško-francoski vlak, bolje kot nekritično sprejemati zaveze nadnacionalnih tehnokratov in obenem izvajati slabo premišljene ter netransparentne reforme doma bi bilo bolj organizirano in domišljeno pristopiti k obsežni institucionalni rekonstrukciji.

<sup>1</sup> 3. odstavek 2. člena Lizbonske pogodbe pravi: »3. Unija vzpostavi notranji trg. Prizadeva si za trajnostni razvoj Evrope, ki temelji na uravnoveženi gospodarski rasti in stabilnosti cen, za visoko konkurenčno socialno tržno gospodarstvo, usmerjeno v polno zaposlenost in socialni napredok, ter za visoko raven varstva in izboljšanje kakovosti okolja. Spodbuja znanstveni in tehnološki napredek.

Bori se proti socialni izključenosti in diskriminaciji ter spodbuja socialno pravičnost in varstvo, enakost žensk in moških, solidarnost med generacijami in varstvo pravic otrok.

Spodbuja ekonomsko, socialno in teritorialno kohezijo ter solidarnost med državami članicami.

Spoštuje svojo bogato kulturno in jezikovno raznolikost ter skrbi za varovanje in razvoj evropske kulturne dediščine.«

## INSTITUCIONALNA REKONSTRUKCIJA ZA BOLJ VKLJUČUJOČ IN URAVNOTEŽEN RAZVOJ

Sedanji kontekst Evropske unije ne ustreza potrebam in aspiracijam večine evropskih državljanov, lokalnih skupnosti, regij in držav članic. Poskus združitve tradicionalnega kontinentalnega modela ekonomskih in socialnih zaščit ter anglosaksonske fleksibilizacije – t. i. evropska tretja pot<sup>2</sup> – je pripeljal do tega, da je velika večina evropskih državljanov v vse večji ekonomski in socialni negotovosti, medtem ko je manjši, privilegirani del evropskega prebivalstva zazrt v dobrobiti globalizacije. Ukrepi, povezani s spopadanjem s finančno krizo, so prepad med privilegiranim evropskim razredom in izključenimi evropskimi državljanji, njihovimi regijami in državami še dodatno poglobili. Ta razkorak ni značilen le za evropske periferne države, temveč je značilnost tudi večine jedrnih evropskih držav. Tudi zaradi tega razloga je v času spopadanja s krizo povsem odpovedala evropska solidarnost in so državam v finančnih težavah nałożene drakenske socialne zahteve in ekonomske neuresničljive zaveze.

Nekaj let pretežno neuspešnega spopadanja s krizo kaže na to, da Evropski uniji in njenim članicam ni uspelo najti boljših konceptualnih rešitev, kot je vztrajanje pri ekonomski ortodoksiji. Podobno neučinkoviti so občasni poskusi ohranjanja psevdo-kejnezianstva. Originalni družbeni in ekonomski kontekst, v katerem sta delovala Keynes in Rooseveltov program New Deal, sta bila bistveno drugačna od tega, ki smo mu priča danes. Od situacije, kot jo je predvidel Keynes, se je s psevdo-kejnezianstvom ohranila le še redistribucijska politika obdavči-in-razdeli, pa še ta že nekaj desetletij na sorazmerno vedno nižjih ravneh. Tako je po zadnjih desetletjih ekonomski ortodoksije – prepričanje o nevtralnosti, objektivnosti in učinkovitosti trgov – ter občasnih poskusih psevdo-kejnezianstva posledica ekonomski in socialni dualizem (Unger 1998, 73, 81). Prepad med privilegiranimi insajderji z dostopom do tehnologij, financ, znanj in informacij, lastninskih upravičenj ter med izločenimi avtsajderji s premajhnim dostopom do vseh potrebnih virov za individualno in kolektivno emancipacijo bi moral postati ključna točka obsežne institucionalne rekonstrukcije tržnega gospodarstva, reprezentativne demokracije in svobodne civilne družbe.

Institucionalna rekonstrukcija bi se morala izvesti predvsem od spodaj navzgor. Cilj bi moral biti bistveno bolj razširjen dostop izločenega dela prebivalstva do lastninskih upravičenj, do novih tehnologij, do potrebnih znanj in veščin, do financ in do vseh drugih virov, potrebnih za uspešen vstop na trg. Nadalje bi moral biti cilj povečana participacija pri oblikovanju razvojnih strategij, pri iskanju novih priložnosti in pri artikuliranju novih iniciativ. Tradicionalna dilema država ali trg, ali več trga pomeni manj

---

<sup>2</sup> Kritika evropske tretje poti v Unger 2002.

države in obratno, bi morala biti presežena. Potrebujemo oboje: transparenten, kompetenten, odziven in odgovoren javni sektor ter dinamičen, inovativen in konkurenčni zasebni sektor. Brez kakovostnih institucij javnega sektorja tudi ni mogoče zagotoviti uspešnega delovanja zasebnega sektorja. Institucionalna rekonstrukcija se mora nanašati tudi na vključitev civilne družbe pri oblikovanju raznolikih razvojnih pobud in njihovem udejanjanju v praksi. Evropski tehnokratski pristop k reševanju krize od zgoraj navzdol je vzbudil pričakovanje, da evropski tehnokrati najbolje vedo, kako naj posamezne lokalne skupnosti, regije in države članice zelo raznolike Evropske unije izvajajo svoje politike in reforme in da najbolje pozna potencial, razvojne priložnosti, pobude in aspiracije raznolikih evropskih članic. S takšnim pristopom je zamrla potreba po organiziranosti, iniciativnosti in delovanju civilne družbe, različnih strokovnih združenj, nevladnih organizacij po Evropski uniji. Krepitev delovanja neposredne in parlamentarne demokracije pri razpravljanju in smereh razvoja posameznih evropskih entitet in skupnosti je tako eno ključnih izhodišč za obsežno ekonomsko, socialno in družbeno rekonstrukcijo v kontekstu Evropske unije.

Poudarek na obsežni ekonomski, socialni in družbeni rekonstrukciji od spodaj navzgor ne pomeni, da ni prostora za preoblikovanje in delovanje Evropske unije od zgoraj navzdol. Vendar bi moralo tovrstno delovanje spremeniti svoje področje. Če je od Maastrichtske pogodbe – še zlasti pa po finančni krizi – poudarek Evropske unije na sprejemanju vedno novih makroekonomskih in regulatornih omejitev za države članice, bi moralo postati ključno področje delovanje Evropske unije krepitev socialnih zaščit in izobraževalnih priložnosti za vse evropske državljane. Evropska podpora prizadevanjem za vseživljenjsko izobraževanje in usposabljanje, prizadevanje za podjetniške in druge razvojne priložnosti bi morala postati osrednja evropska politika (Unger 2002). Namesto velikanskih podpor velikim evropskim finančnim institucijam, ki še naprej ne financirajo evropskega gospodarstva, kolikor je potrebno, kaj šele majhnih in srednjih podjetij po raznolikih evropskih lokalnih okoljih, bi morala biti osrednja usmeritev podpora različnim oblikam vseživljenjskega izobraževanja in usposabljanja. Tak pristop bi bil korak k obsežni evropski preobrazbi od zgoraj navzdol in bi bil tudi veliko bolj skladen z deklariranimi cilji Lizbonske pogodbe.

Institucionalni dogmatizem pa ni značilen le za ključne evropske institucije in politike, temveč tudi za evropske države. Konceptualno izhodišče za začetek razmisleka o institucionalnih eksperimentih je, da konstitucionalizem osemnajstega stoletja, politične stranke, utemeljene večinoma skozi devetnajsto stoletje, in masovna fordistična proizvodnja zgodnjega dvajsetega stoletja ne morejo biti temelj za institucionalni razvoj enaindvajsetega stoletja. Na znanju temelječa družba enaindvajsetega stoletja potrebuje drugačen institucionalni okvir za delovanje na trgu, v okviru parlamentarne demokracije in svobodno organizirane civilne družbe. Ne obstaja ena sama, univerzal-

no veljavna, nevtralna in najboljša možna oblika tržnega gospodarstva, reprezentativne demokracije in civilne družbe (Unger 1998, 22–23). Razprave v okviru raznolikosti sodobnih kapitalizmov (Hall, Soskice 2001) so dobra podlaga za razpravo o institucionalnih inovacijah. Roberto Unger poudarja, da potrebujemo več trgov, organiziranih na več načinov, dostopnih za več ljudi (Unger 2005, 26). Institucionalna rekonstrukcija od spodaj navzdol obsega področje tržnega gospodarstva, krepitve ustavne demokracije in krepitve vloge svobodne, organizirane civilne družbe.

Institucionalna rekonstrukcija tržnega gospodarstva v smeri krepitve ekonomske demokracije

Ekonomske demokracije ni možno krepiti brez razprtite lastninskih upravičenj. Države v tranziciji in post-tranziciji so med množično privatizacijo storile celo vrsto konceptualnih in strateških napak, katerih ceno še danes drago plačujemo. Poskus brezplačne vavčerske privatizacije je bil sicer zanimiv družbeni eksperiment, a je potekal brez potrebnega regulatornega okvira in se sprevrgel v kvazi-darvinistični družbeni spopad za redistribucijo ekonomske in družbene moči. Po pričakovanju so zmagovalci tranzicije postali v največji meri dobro povezani insajderji in predrzni, špekulativni navdahnjeni posamezniki. Zamisel o potrebnih gospodarskih prenovah v smeri bolj učinkovitega, bolj konkurenčnega in bolj trajnostno naravnega gospodarstva z redkimi pozitivnimi izjemami se je izjalovila.

Najpomembnejša strateška napaka je bilo pomešanje sredstev in ciljev (Stiglitz 1997). Prva generacija reformatorjev v Srednji in Vzhodni Evropi je menila, da privatizacija sama po sebi zagotavlja bolj učinkovito in bolj konkurenčno gospodarstvo. Prepričani so bili, da je konsolidirana, enovita lastninska pravica zagotovila za učinkovito, kakovostno upravljanje podjetij. Toda množični privatizaciji so sledila mnoga presenečenja in razočaranja, ko se je pokazalo, da vrsta sprivatiziranih podjetij ne deluje bolj uspešno in konkurenčno. Še več, konsolidirana lastninska pravica v ožjem pravnem smislu in umik države iz upravljanja podjetij sta pogosto ustvarila vakuum, v katerem so bila olastnjena podjetja mnogokrat plen različnih interesnih skupin. Privatizacija ne bi smela postati cilj, temveč le sredstvo za iskanje bolj kakovostnega, bolj konkurenčnega in trajnostno usmerjenega upravljanja podjetij. Zato bi se morali vprašati, kakšne lastninske strukture potrebujemo, da bomo ustvarili široka razvojna zavezništva različnih deležnikov, kot so zaposleni, menedžerji, lokalne skupnosti, razvojni skladi. Ker ne obstaja ena sama idealna lastniška struktura, primerna za vsa gospodarstva in podjetja, velja iskati takšne, ki bodo zagotavljale ustrezno stopnjo raznolikosti in uravnoteženosti kot podpora dolgoročno uspešnemu razvoju teh podjetij.

Vendar niti razprava o lastniški obliki, raznolikosti in uravnoteženosti ter iskanju ustreznih oblik razvojnih zavezništev še ni zadostna institucionalna inovacija. Preseči je treba pogled na lastninsko pravico kot konsolidirano, enovito pravico, ki daje upravičencu absolutno moč izključiti vse druge udeležence. To klasično pojmovanje lastninske pravice se je dokončno izoblikovalo pod vplivom liberalnih pravnih teoretikov devetnajstega stoletja. Toda že vrsta pravnih teoretikov dvajsetega stoletja je pokazala, da v resnici ni enovita pravica, temveč je sestavljena iz svežnja posameznih upravičenj, npr. iz pravice razpolaganja, pravice odločanja, pravice najema ali prodaje. Zato je največji izziv za pravne strokovnjake v enaindvajsetem stoletju, kakor pomnožiti lastniška upravičenja, jih medsebojno kombinirati tako, da bo povečana dostopnost do fragmentov lastniških upravičenj in da bodo ustvarjena potrebna razvojna zavezništva (Unger 1998, 101–103).<sup>3</sup>

Zamisel delavskega delničarstva je ena možnih poti, ki pa ima v kontekstu konsolidirane, enovite, absolutne lastninske pravice tudi slabosti. Glede na slabe izkušnje poskusa koncentracije notranjih lastništev v podjetjih v rokah vodilnih menedžerjev bi bila korak k bolj preglednemu in odgovornemu upravljanju. Toda v kontekstu tradicionalne in v najbolj razvitih regijah že presežene, masovne fordistične proizvodnje in konsolidirane lastninske pravice je vprašanje, ali bi bil zadosten. Prenos konsolidirane lastninske pravice iz ene vrste upravičencev na drugo ne bi spremenil narave konsolidirane pravice in bi utegnil voditi k podobnemu ravnaju. Zato velja razmišljati o fragmentiranju lastninskih upravičenj, uravnoteženem kombiniranju notranjih in zunanjih lastniških upravičenj, javnih in zasebnih partnerstvih, da bi zagotovili dolgoročna razvojna zavezništva in presegli tradicionalno načelo korporacijskega prava, ki govori o maksimiranju vrednosti za delničarje (*Ibid.*).

Po najbolj razvitih evropskih regijah obstajajo primeri bolj inovativnih, eksperimentalnih lastniških oblik in decentraliziranih oblik kooperativnega sodelovanja podjetnikov in zaposlenih. Razvijajo se industrijski distrikti, kjer delujejo majhna in srednja podjetja. Oblikujejo se fleksibilne oblike proizvodnje, ki predpostavljajo sodelovanje zaposlenih skupin in so usmerjene k stalnim izboljšavam proizvodov in proizvodnih procesov. Majhna in srednja podjetja med seboj tekmujejo glede izboljšav, a obenem sodelujejo z informacijami o spremembah na trgih, glede novosti in novih priložnosti. Podporne javne institucije zagotavljajo stalno izobraževanje in usposabljanje za zaposlene in menedžerje, potrebno infrastrukturo, dostop do kapitala in drugih potrebnih virov. Primeri naprednih, inovativnih regij s fragmentiranimi ter kombiniranimi lastniškimi in drugimi upravičenji so npr. v Emiliji - Romanji, primeri lokalnih javno-zasebnih

<sup>3</sup> Gl. tudi Unger 1996, 157–161.

partnerstev na Irskem, primeri strateškega sodelovanja države in podjetij pri inovacijah, raziskavah in izobraževanju na Finskem.<sup>4</sup>

Za demokratizacijo tržnega gospodarstva so poleg fragmentiranih, pomnoženih lastniških upravičenj za razširjen dostop do trga potrebne tudi druge institucionalne inovacije. Mednje spada spremenjena vloga države pri snovanju razvojnih politik. Tradicionalni model državnega intervencionizma na trgu je treba preseči. Toda med dvema poloma, med etatističnim *dirigiste* modelom in liberalnim *laissez-faire* je širok vmesni prostor za bolj domišljeno vlogo države pri snovanju razvojnih politik na trgu. V kontekstu proti-dualne politike lahko država preučuje napredne proizvodne prakse in tehnologije ter to znanje posreduje zaostalem delu gospodarstva in podjetij. Moderne oblike industrijske politike temeljijo na decentraliziranih oblikah sodelovanja javnega in zasebnega sektorja veliko bolj kot na obsežnih subvencijah in drugih oblikah državnega intervencionizma.<sup>5</sup>

Ustanavljanje podpornih centrov za razvoj inovativnih podjetij, za podporo nastajajočim podjetjem gredo z roko v roki z inovativnimi oblikami financiranja proizvodnje. Velike finančne institucije zgolj občasno in v majhnem obsegu sodelujejo in podpirajo ustanavljanje in razvoj malih podjetij v posameznih lokalnih okoljih. Za lokalni in regionalni razvoj so potrebne regionalno organizirane mreže finančnih institucij, ki bolj razumejo, imajo boljši vpogled in večji zastavek pri uspešnem regionalnem razvoju. Pomemben instrument so lahko skladi tveganega kapitala, ki le v nekaterih najrazvitejših regijah po svetu predstavljajo pomembnejši delež financiranja. Za njihov večji razmah bi lahko razmišljali tudi o vzpostavitvi javno-zasebnih skladov tveganega kapitala. Seveda morajo biti koraki v smeri demokratiziranja financ – namesto hipertrofije finančnih institucij – skupaj z neodvisnim, strokovnim odločanjem. V nasprotnem primeru lahko hitro zapademo pod znano prakso iz socialističnih gospodarstev v obliki t. i. *soft budget constraint*, ko dostop do financiranja v določenem obdobju ni bil težava ne glede na ekonomsko upravičenost in neupravičenost. Boleči finančni polomi naj bodo opozorilo, da to ni prava smer za poglobitev, razširitev in demokratizacijo tržnega gospodarstva.

#### Institucionalna rekonstrukcija v smeri okrepljene ustavne demokracije

Za poglobitev, razširitev in demokratizacijo tržnega gospodarstva je treba okrepliti široko participacijo posameznikov, civilne družbe, različnih družbenih skupin v procesih odločanja. Vendar so ustavni mehanizmi parlamentarnega odločanja pogosto na-

<sup>4</sup> Primeri uspešnih razvojnih regij in držav po Evropski uniji v Nahtigal 2013a, 607–613.

<sup>5</sup> O modernih oblikah industrijske politike gl. v Nahtigal 2014.

ravnani tako, da je participacija širše družbe pri oblikovanju in razvoju družbe otežena. Pojav ekonomskega in socialnega dualizma se kaže tudi na ravni ustavne demokracije, kjer se vzpostavlja privilegirane koalicije za ohranjanje družbenega *status-quo*.<sup>6</sup>

Dober primer takšnega izločanja večinskega prebivalstva iz procesov odločanja je sprejemanje evropskega fiskalnega pakta. Sprejet je bil mimo veljavnih evropskih pogodb kot samostojna zaveza in bil ratificiran v parlamentih držav članic. Podobno pot sprejemanja pomembnih evropskih dokumentov so v EU ubrali že pred tem: ko je bila Ustavna pogodba zavrnjena na francoskem in nato še nizozemskem referendumu (zavrnili so jo predvsem mladi, zaposleni, kmetje, zaradi premajhne perspektivnosti, ki jo ponuja evropski kontekst, seveda pa tudi populisti in demagogi), so evropski voditelji le malenkostno predelali Ustavno pogodbo v Lizbonsko pogodbo, niso se ozirali na negotovosti in glas družbenih skupin po EU ter izpeljali ratifikacijo v parlamentih držav članic. Tudi zaradi takšnega delovanja evropskih institucij je stopnja zaupanja v evropske – pa tudi nacionalne – institucije parlamentarne demokracije nizka.

V Sloveniji smo bili v takšnem evropskem kontekstu priča ustavnim spremembam, ki so vnesle fiskalno pravilo v ustavo in omejile referendume glede ekonomskih, finančnih in socialnih vprašanj. Vnos fiskalnega pravila v ustavo pomeni cementiranje permanentnega varčevanja ne glede na ekonomske, socialne in druge družbene posledice. Izhaja iz predpostavke, da država ne more narediti nič posebno koristnega za vključujoč, uravnotežen družbeni razvoj in si tako še dodatno zaveže roke za svoje delovanje. Ne pomeni pa vnos fiskalnega pravila zagotovila za bolj transparentne, bolj premišljene in bolj razvojno naravnane fiskalne in druge javne politike. Pozornost bo usmerjena na tehnokratske razprave o tem, ali gre za ciklične ali strukturne primanjkljaje/presežke v javnih financah, čeprav ni nedvoumne, objektivne ekonomske formule, ki bi opredelila, kdaj gre za ciklični in kdaj za strukturni primanjkljaj v proračunu (De Grauw 2011).

Izločitev večinskega prebivalstva pri socialnih, ekonomskih in finančnih vprašanjih ne zagotavlja bolj premišljenih, bolj uravnoteženih družbenih reform. Zaradi tranzicijskih in post-tranzicijskih anomalij obstaja precejšnja možnost, da bodo še naprej posamezne dobro organizirane interesne skupine svoje parcialne interese predstavljale kot splošne. Priprava reform, ki je doslej bila vsaj pred možnostjo širšega odločanja na referendumu, v prihodnje utegne postati še manj kakovostna, prav tako tudi izvedba tovrstnih reform.

V marsikaterem pogledu se od okrepljene ustavne demokracije odmikamo. Dologotrajno bolj ali manj neuspešno spopadanje s krizo je iniciative prebivalstva osiroma-

<sup>6</sup> O razumevanju sodobnega ustavnštva in problemu legitimnosti ustavne demokracije podrobno Teršek 2014.

šilo, iniciativ prebivalstva ni, institucionalne omejitve sproti preprečujejo kakršnokoli bolj organizirano in strateško razvojno usmerjeno delovanje prebivalstva. Nenehni spori znotraj parlamentarne demokracije, šibkim vsakokratnim koalicijam ne uspe artikulirati, kaj šele izvajati ukrepov in politik v smeri večje vključenosti in bolj uravnoteženega dolgoročnega razvoja. Prostor za strateške razvojne politike je osiromašen, pasivno in deziluzionirano prebivalstvo v njem nima priložnosti za sodelovanje.

Toda spomnimo: programa New Deal v času velike ameriške depresije ne bi bilo, če ne bi Franklin Roosevelt imel široke ljudske podpore in je lahko izvajal ukrepe ekonomske in socialne rekonstrukcije, ki so bili pogosto v nasprotju z etabliranimi interesi, v nasprotju z interesi Wall Streeta in s klasičnimi doktrinami ameriškega liberalnega interesa. Tako so v ZDA prvič dobili stebre socialnih in delovnopravnih zaščit, zvezna država je oblikovala programa industrijskega okrevanja po vsej državi in vzpostavila neodvisne regulatorne organe za nadzor finančnega sektorja. Te institucionalne novosti je Roosevelt uvedel tudi ob pogostih sporih z ameriškim vrhovnim sodiščem in le njegovi spremnosti v kontekstu okrepljene ustavne demokracije gre pripisati, da jih je uspešno uvedel v prakso in postavl temelje povojnemu ameriškemu gospodarskemu vzponu (Ackerman 1991, 105–107).

V našem kontekstu trajajoče krize to pomeni, da bi za izdelavo proti-dualnih ekonomskeh in socialnih politik potrebovali tudi prostor za strateški premislek in delovanje. Brez tega ni možno pričakovati ukrepov v smeri okrepljene ekonomske demokracije, razpršitve in fragmentacije lastniških pravic, povečanega dostopa do podjetniških, izobraževalnih in drugih razvojnih priložnosti. Strateška razvojna razprava, ki je ne premoremo, bi morala razmišljati o možnosti uvedbe univerzalnega državljanskega dohodka ali univerzalne dividende. Namen takšnih ukrepov ni vzpostavljanje odvisnosti, temveč emancipacija posameznikov, da lahko samostojno in v povezavi z drugimi posamezniki načrtujejo in uresničujejo svojo kariero in udejstvovanje v družbi.<sup>7</sup>

Drobni ustavni detajli, kot so mehanizmi hitrega razreševanja sporov, dajanje prednosti strateškim razvojnim temam in odločtvam pred običajnimi družbenimi odločtvami, kompetentne in odgovorne politične stranke, aktivna participacija civilne družbe, krepitev neposredne demokracije, so vse ustavni detajli, ki lahko temeljito spremenijo podobo družbe in prispevajo k bolj ustvarjalnemu, bolj vključujočemu in bolj pluralnemu razvoju, kot ga premoremo danes.

---

<sup>7</sup> O okrepljeni ustavni demokraciji gl. tudi Nahtigal 2013b.

## Institucionalne inovacije na področju civilne družbe

Obsežne institucionalne rekonstrukcije ni možno izpeljati brez aktivnega, organiziranega delovanja svobodne civilne družbe. Toda tudi civilna družba potrebuje normativni kontekst za svoje delovanje, v nasprotnem primeru se lahko njeni občasni dosežki hitro razgradijo.

Prostovoljne organizacije civilne družbe pomagajo krepiti medsebojno družbeno zaupanje, lahko povečujejo »socialni kapital« družbe. Dezorganizirane civilne družbe lahko prispevajo k povečanemu družbenemu nezaupanju, k pomanjkanju iniciativ in k odsotnosti potrebnega naboja za institucionalno transformacijo. Za vključujoče in na solidarnosti temelječe delovanje prostovoljnih organizacij ne zadoščata le energija in prizadevanje, potrebna sta drugačen normativni okvir in institucionalna vizija, povezana z drugimi družbenimi prizadevanji za obsežno ekonomsko, socialno in politično rekonstrukcijo družbe.

Normativni okvir za organizirano delovanje svobodne civilne družbe Roberto Unger poimenuje kot zasebno pravo plus in javno pravo minus (Unger 1998, 220–225). To pomeni, da bi v primeru razširjenega okvira institutov zasebnega prava prostovoljne civilne organizacije sicer uporabljale instrumente pogodbenega in statusnega prava po pravilih zasebnega prava, vendar z dodatno javnopravno dimenzijo, na podlagi katere bi lahko javne institucije posegale v njihovo delovanje v primerih, ko bi nastajale anomalije v smeri izključevalnih praks ali utrjevanja interesnih skupino znotraj civilno-družbenih organizacij. Javno pravo minus pa pomeni, da bi civilnodružbene organizacije lahko tudi delovale po pravilih javnega prava, vendar zunaj klasičnega javnega sektorja. Tako bi lahko pomembnejše delovale in prispevale na posameznih družbenih področjih, kot npr. pri izvajanju socialne skrbstvene, zdravstvene dejavnosti in drugih družbenih dejavnostih, ki jih še naprej izvaja bodisi država bodisi zasebni (Ibid.).

Normativna podlaga, organizirano delovanje civilne družbe na področjih družbenih dejavnosti, na področjih proizvodnih dejavnosti lahko prispevajo k organizacijskim in drugim izboljšavam. Vključenost prostovoljnih civilnih organizacij lahko pomaga presegati ekonomski in socialni dualizem, lahko pomaga zmanjšati vse večji prepad med relativno privilegiranim delom družbe in vse bolj izločenim večinskim prebivalstvom na trgu in na področju drugih družbenih dejavnosti.

Izziv čaka tudi tradicionalne sindikate. Ti še naprej temeljijo na članih industrializiranega delavstva, čeprav se povsod po svetu, tako v razvitih kot v razvijajočih se državah, njihov delež zmanjšuje. Pojavlja se vse več atipičnih oblik dela in zaposlovanja. Prav tako se pojavljajo visokotehnološke panoge, kjer je interes za organiziranost v obliki sindikatov bistveno nižji. Sindikalno delovanje bi moralo znati pritegniti in vklju-

čiti tudi različne oblike prekarnega dela, samozaposlene in podjetnike, ki so tudi zaposleni.

Na znanju temelječa družba enaindvajsetega stoletja, kjer klasično delavstvo postaja manjši družbeni segment, terja nova družbena zavezništva in povezave. Nove družbene povezave in zavezništva pomenijo tudi redefiniranje družbenih idealov in interesov. Skupni interes in ideal je preseganje ekonomskega in socialnega dualizma ter širitev priložnosti na izključene dele prebivalstva.

## ZAKLJUČEK

Lokalne inovacije lahko prispevajo k postopni strukturni preobrazbi sodobnih družb. Nedvomno globalni in evropski kontekst nista naklonjena prizadovanjem za ekonomsko, socialno in družbeno rekonstrukcijo na lokalnih, regionalnih in nacionalnih ravneh. Vendar strukturna nenaklonjenost ne sme biti izgovor in alibi za nekritično sprejemanje danega institucionalnega okvira kot najboljšega in edinega možnega. Primeri uspešnih lokalnih institucionalnih herezij so lahko vir navdiha, da je sprememba trendov razvoja v smeri bolj vključujočih, bolj uravnoteženih in bolj raznolikih družb možna tako na lokalnih kot tudi na nadnacionalnih ravneh.

## LITERATURA

- Ackerman, Bruce. 1991. *We the People – Foundations*, vol. 1. Cambridge, ZDA: Harvard University Press. 2. izdaja 1993.
- De Grauwe, Paul. 2013. *Panic-driven austerity in the Eurozone and its implications*. Voxeu. <http://www.voxeu.org/article/panic-driven-austerity-eurozone-and-its-implications/>. (Pridobljeno 31. 3. 2015)
- De Grauwe, Paul. 2011. *Balanced Budget Fundamentalism*. CEPS komentar. [http://aei.pitt.edu/32338/1/De\\_Grauwe\\_on\\_Balanced\\_budget\\_fundamentalism\\_September\\_2011.pdf](http://aei.pitt.edu/32338/1/De_Grauwe_on_Balanced_budget_fundamentalism_September_2011.pdf). (Pridobljeno 31. 3. 2015)
- Habermas, Jürgen. 2012. *The Crisis of the European Union – A Response*. Cambridge, VB: Polity Press.
- Hall, Peter, Soskice, David. 2001. *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*. Oxford: Oxford University Press.
- Nahtigal, Matjaž. 2014. Reinventing modern European industrial policy - a regional response to the crisis. *Lex localis*. 12 (3): 451–465.
- Nahtigal, Matjaž. 2013a. European regional disparities : the crucial source of European un-sustainability. *Lex localis*. 11 (3): 601–614.
- Nahtigal, Matjaž. 2013b. Okrepljena ustavna demokracija. *Teorija in praksa*. 50 (1): 96–115.

Rodrik, Dani. 2011. *The Globalization Paradox, Democracy and the Future of the World Economy*. New York: W. W. Norton & Company. Izdaja na elektronski platformi Kindle.

Stiglitz, Joseph. 1998. *More Instruments and Broader Goals: Moving Toward Post-Washington Consensus*. Letno predavanje UNU WIDER, Helsinki. [http://www.wider.unu.edu/publications/annual-lectures/en\\_GB/AL2/](http://www.wider.unu.edu/publications/annual-lectures/en_GB/AL2/). (Pridobljeno 31. 3. 2015)

Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavništvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.

Unger, Roberto. 2005. *What Should the Left Propose?* London: Verso.

Unger, Roberto. 2002. *European Constitutionalism: proposals for an agenda of debate*. Manuskript. <http://www.law.harvard.edu/faculty/unger/english/docs/europe1.pdf/>. (Pridobljeno 31. 3. 2015)

Unger, Roberto. 1998. *Democracy Realized*. London: Verso.

Unger, Roberto. 1998. *What Should Legal Analysis Become?* London: Verso.



### **3. POLITIKA, FILOZOFIJA IN ETIKA**



Andrej **Marković**  
Univerza v Ljubljani

## O ODNOSU MED POLITIKO IN FILOZOFIJO PRI ARISTOTELU

»Kdo naj vodi polis?« sprašuje Sokrat svojega sogovornika v Platonovi *Politeji*; »slepci (...), oropani spoznanja slehernega bivajočega«, ali tisti z ostrom pogledom, ki se »kot slikarji ozirajo Tja, na Najresničnejše (...), da bi na ta način določili tudi tukajšnje zakonske predpise o lepem, pravičnem in dobrem?« (Platon 2006, 1137). »Če filozofi v polisih ne bodo kraljevali, (...), če torej to oboje – politična moč in filozofija – ne bo sovpadlo v eno (...), potem, dragi Glavkon, (...) ne bo konca zla niti za polise niti za (ves) človeški rod« (Ibid. 1131). Ko Platonov Sokrat izreče misel, ki je v nasprotju s pre-vladujočim mnenjem v polis, mu sogovornik na to odgovori, »po tem, ko si jo izrekel, lahko pričakuješ, da bodo zdaj številni in to ne slabi možje (...) zgrabili orožje (...) ter se na vso moč zagnali vate, z namenom narediti čudne reči« (Ibid.).

Tudi pri Aristotelu ima spoznanje večne in nespremenljive biti prednost pred vsem drugim in vendar pri njem politika in filozofija ne sovpadata v eno in v najboljši polis pri njem ne morejo vladati filozofi, kolikor so filozofi. Modrost (*σοφία*) pri Aristotelu »ne raziskuje ničesar takega, zavoljo česar človek lahko postane srečen, saj se sploh ne ukvarja z vprašanjem postajanja« (Aristotel 2002a, 201). Kar je za človeka pravično, pošteno in dobro, pri njem raziskuje pametnost (*φρόνησις*), in ne modrost. Pametnost

je kot najboljše zadržanje praktičnega razuma pri Aristotelu isto kot politika,<sup>1</sup> medtem ko je modrost vrlina teoretičnega razuma. Ta pojmovno ločena dela razuma pa pri Aristotelu ne merita na isto in niti ne na enak način, da bi lahko sovpadala v eno. Prva filozofija (πρώτη φιλοσοφία), in le ta je pri njem filozofija v strogem pomenu besede, morda res raziskuje celotno naravo bivajočega, vendar niti ne na vse načine, ampak le kolikor je bivajoče, in niti ne vsa področja bivajočega posebej, kar preiskujejo posebne znanosti.

Ker je za nas na tem mestu ključnega pomena vprašanje pristojnosti (arhitekton-skosti) na področju človekovega življenja v politični skupnosti (polis), poglejmo podrobneje, kaj pri Aristotelu preiskuje filozofija in kaj politika, predvsem pa na kakšen način ena in druga.

## O PRVI FILOZOFIJI

Prva filozofija pri Aristotelu preiskuje »bivajoče, kolikor je bivajoče, in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo« (Aristotel 1999, 75). Toda bivajoče se pri njem izreka na mnogotero načinov (τὸ ὄν λέγεται πολλάχως), »nekatere stvari se imenujejo bivajoče, ker so bitnosti [οὐσίαι], druge, ker so lastnosti neke bitnosti, druge pa, ker so pot k bitnosti ali minevanja ali manjkanja, (...), ali pa, ker so zanikanja česa izmed teh stvari ali pa bitnosti« (Ibid. 76). Kljub temu torej, da se bivajoče izreka na mnogotero načinov, se izreka »z ozirom na neko eno in določeno eno naravo, (...), prav kakor se tudi prav vse zdravo izreka z ozirom na zdravje« (Ibid.). To »prvobitno« in »v odnosu do enega počela«, od česar so odvisne druge stvari in na kar se druge stvari izrekajo, je pri Aristotelu bitnost (οὐσία). Ker sta torej »bivajoče in eno neposredno pričujoča tako, da imata rodove« (Ibid. 78), medtem ko sta sama prej ena narava, kot pa rod, preiskuje Prva filozofija rodove bitnosti, in sicer počela in vzroke vseh rodov bitnosti.<sup>2</sup> Vsak poseben rod bitnosti pa preiskujejo posebne znanosti.<sup>3</sup> Kolikor je torej rodov bitnosti, toliko je delov filozofije, prvotna med njimi pa je Prva filozofija.

Naloga Prve filozofije je tudi raziskovanje skupnih nazorov (ἀξιώματα) ali načel razmišljanja (τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν), saj so le ti veljavni za vse bivajoče,<sup>4</sup> kakor je na primer načelo, da »toisto hkrati tako prisostvuje kakor tudi ne prisostvuje, to je nemogoče, v taistem in z ozirom na toisto (...) to je tedaj najtrdnejše izmed vseh načel«

<sup>1</sup> Glej Aristotel 2002a, 195.

<sup>2</sup> Glej Aristotel 1999, 76.

<sup>3</sup> Eden od rodov bitnosti je na primer narava (φύσις), to je tisti rod bitnosti, ki ima počelo gibanja v sebi, kar posebej proučuje *Fizika*.

<sup>4</sup> Glej Aristotel 1999, 81, 82.

(Ibid. 83). Potemtakem trditi, da eno in isto je in ni, pomeni v splošnem ukinjanje bitnosti in bistvene biti (τὸ τί ἔνι εἶναι), in »če so poleg tega hkrati resnične vse protislovno nasprotne trditve o eni in isti stvari, je jasno, da bodo prav vse stvari eno. Eno in isto bo namreč troveslača in zid« (Ibid. 89). Tovrstna govorica je po Aristotelu »pijana sama od sebe in razumu preprečuje, da bi karkoli določil« (Ibid. 92).

Nadalje pri Aristotelu skoraj vsi misleci soglašajo, da so bivajoče stvari in bitnost sestavljeni iz nasprotij, »vsa nasprotja pa se zvajajo na bivajoče in nebivajoče in enotnost in mnoštvo, na primer mirovanje na enotnost, gibanje pa na mnoštvo« (Ibid. 80), zatorej je naloga Prve filozofije, da pozorno opazuje tudi nasprotja.

Med načini, na katere se pri Aristotelu izreka bivajoče,<sup>5</sup> so za nas morda še najpomembnejše kategorije ali liki naznanjanja (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), o katerih govorri posebej v spisu *Kategorije*, kjer od tega, »kar rečemo brez vsake povezave,<sup>6</sup> označuje vsaka stvar ali *bitnost* ali *kolikšno* ali *nekakšno* ali *v razmerju* ali *nekje* ali *kdaj* ali *lego* ali *imetje* ali *delovanje* ali *utrpevanje*« (Aristotel 2004a, 15). Tudi pri razpravljanju o likih naznanjanja v ospredje izstopi vprašanje po bitnosti, kot vprašanje po bivajočem sploh, saj je v *Kategorijah* bitnost tista prva, z ozirom na kar se izreka vse drugo. Vse drugo pa so v *Kategorijah* tako drugotne bitnosti kot vse druge kategorije. Kot drugotno bitnost Aristotel označi vrsto (εἶδος) in rod (γένος), ki ju izrekamo o prvotni bitnosti kot podlagi (ὑποκείμενον); »živo bitje denimo pripisujemo človeku, torej tudi določenemu človeku – kajti če ga ne bi pripisali nobenemu izmed določenih ljudi, ga ne bi tudi človeku nasploh« (Ibid. 17). Drugotne bitnosti »izmed pripisanega (...) edine pojasnjujejo pravtno bitnost« (Ibid. 19). Na vprašanje, *kaj je* določen človek, je namreč primerno navesti vrsto in rod. Prvotnim bitnostim pravi »najpoglavitnejše bitnosti« zato, ker so podlaga vsemu drugemu, in kakor so prvotne bitnosti glede na vse drugo, tako so tudi vrste in rodovi prvotnih bitnosti glede na vse drugo. Tako pa je tudi vrsta z ozirom na rod bolj bitnost, »vrsta je namreč podlaga rodu« (Ibid.) in rodove pripisujemo vrstam, medtem ko obratno ne. Tako prvotnim kot drugotnim bitnostim pa je skupno, da niso *na podlagi*. Vsi drugi liki naznanjanja ali kategorije se izrekajo z ozirom *na podlago* oz. so *na podlagi*; belo kot *nekakšno* je *na podlagi* – belo je neko telo, je na telesu kot podlagi in tako je tudi s preostalimi naznanili, ki se izrekajo *na podlagi* neke bitnosti kot podlage.

<sup>5</sup> V šesti knjigi *Metafizike* pravi, da je »eno bivajoče po naključju [τὸ κατὰ συμβεβηκός], neko drugo pa bivajoče kot resnično [ἀληθές] (...), poleg teh dveh pa so liki naznanjanja [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας] (...), nadalje pa je poleg vseh teh načinov bivajočega še bivajoče v možnosti [δύναμις] in bivajoče v dejanskosti [ἐνεργείᾳ]« (Aristotel 1999, 151). V nadaljevanju Aristotel bivajoče po naključju in bivajoče kot resnično izloči iz obravnave Prve filozofije, saj naključje ni in ne more biti nobeni znanosti na skrbi, medtem ko resnično ne obstaja v stvareh (πράγματα), ampak v razumu oz. mišljenju (ἐν διανοίᾳ) in kot takšno ne razdoveda neke narave bivajočega, bivajoče izven.

<sup>6</sup> Pri Aristotelu je vsaka trditev ali resnična ali zmotna, medtem ko »od tega, kar rečemo brez povezave, pa ni nič niti resnično niti zmotno, denimo *človek, belo, teče, zmaguje*« (Aristotel 2004a, 15); trditev pa nastane šele z njihovo medsebojno povezavo (sestavljanje in razločevanje).

Neko nekakšno pa označujeta tudi vrsta in rod, bolj kot *neko tole*, vendar ne enostavno nekakšno, kakor je belo, ampak nekakšno določene bitnosti.

Prvotne bitnosti so torej posamično vedno *neko tole*, določen človek, določen konj. Prvotne bitnosti pa razkrivamo ali pojasnjujemo s pomočjo drugotnih bitnosti. V sedmi knjigi *Metafizike* »je prvo bivajoče bistvo [πρῶτον ὃν τὸ τί ἔστιν], kar ravno označuje bitnost« (Aristotel 1999, 157), saj »si predstavljamo, da vsako posamezno stvar najbolj poznamo, kadar smo spoznali, npr. kaj je človek ali kaj ogenj« (Ibid. 158). Poudarek je v sedmi knjigi *Metafizike*, v nasprotju s *Kategorijami*, torej prenesen na spoznavanje bistva/kajstva ali označevanje kot opredeljevanje posamičnega tegale. Toda tudi bitnost se pri Aristotelu izreka na mnogo načinov. Preiskovanje bitnosti Aristotel pričenja z naštevanjem, kaj vse se običajno misli, da je bitnost vsake posamezne stvari. To so bistvena bit (τὸ τί ἦν εἶναι), občost (καθόλου) in rod (γένος) ter četrta med njimi podlaga (ὑποκείμενον). In vendar se »nekaj takšnega kot bitnost (...) po enem obratu imenuje snov (ὕλη), po drugem obratu podoba (μορφή), po tretjem pa tisto iz obojega« (Ibid. 161). V *Kategorijah* Aristotelu zadošča, da je bitnost poglavito *neko tole*, neko posamično bivajoče, z ozirom na kar se izreka vse drugo (kakšno, kolikšno itd.), čemur tudi pravimo bivajoče. Ta prvotna in poglavita bitnost je v *Kategorijah* bitnost kot podlaga. Toda tovrstna razлага bitnosti v sedmi knjigi *Metafizike* Aristotelu ne zadošča, saj je »podlaga sama namreč skrita« (Ibid.). Zgolj razлага bitnosti kot podlage torej »ni zadostna«, saj bi na ta način »tudi snov postala bitnost« (Ibid. 162). Ko bi na primer neki podlagi, npr. temu telesu tu, odvzeli vsa druga določila (stanja, dejavnosti, zmožnosti ...) poleg tega pa še vsakršno kolikšnost (dolžina, širina ...), ne bi preostalo nič, kar ne bi bilo s temi določili omejeno. Vsaj nič določnega in zamejenega namreč, to pa je ravno to, kar Aristotel zahteva od bitnosti, tj. samostojna razmejenost ter biti določeno posamezno tole,<sup>7</sup> kar pa snov, kot tisto nazadnje ostajajoče pri tovrstnem odvzemanju, ravno ni. Snov, čeprav ostajajoča pri tovrstnem abstrahiranju od nekega telesa torej na koncu ostaja nedoločna, skrita ali nejasna. Od tod sklep, »zaradi tega bi se utegnilo dozdevati, da sta oblika in tisto iz obojega bolj bitnost kakor snov« (Ibid.). Sklenjeno rečeno je *podlaga* pričujoča na dva načina, »kot določeno posamezno bitje«, tj. *neko tole*, »**kakor je živo bitje osebek za svoja stanja**«, in pa na drugi strani, »kakor je snov podlaga dejanskosti« (Ibid. 191).

Bistvena bit (τὸ τί ἦν εἶναι) je nadalje za vsako posamezno to, kar se izreka samo po sebi (καθ' αὐτό). Izpovedba (**λόγος**) bistvene biti je tisti govor, »v katerem stvar sama ni v njem vsebovana, izpovedba pa njo samo določa (...)« in »bistvena bit obstaja le za tiste stvari, katerih izpovedba je opredelitev [όρισμὸς]« (Ibid. 164, 165). Izpovedba kot opredelitev bistvene biti torej »ne bo prisotna v ničemer, kar niso oblike [vrste] rodu

<sup>7</sup> Glej Aristotel 1999, 162.

(γένους εἰδῶν)« (Ibid. 165). Ker pa se na način, *kaj je*, lahko vprašamo tudi po *kakšnosti* in drugih naznanilih bivajočega, in ne zgolj po bitnosti in določenem posamičnem, je bistvena bit prisotna tudi v drugih naznanilih, vendar ne enostavno in prvotno, ampak posledično in po dodajanju. Tako se tudi bistvena bit, prav kakor tudi bivajoče, izreka na mnogo načinov. Aristotel nadalje raziskuje, »ali sta bistvena bit in sleherna posamezna stvar eno in isto ali različno« (Ibid. 169), saj »če so bitnosti in bistvene biti medsebojno ločene, tedaj o prvih ne bo znanosti, druge pa ne bodo bivajoče stvari« (Ibid. 170). Bistvena bit in nekaj posamičnega sta tako »nujno toisto pri stvareh, ki se izrekajo same po sebi« (Ibid. 169), same po sebi pa se izrekajo bitnosti, medtem ko pri drugih naznanilih bivajočega nista toisto na isti način.

**Misliš torej bitnost kot podlago in kot bistveno bit je naloga, ki nam jo zastavlja Aristotel v Prvi filozofiji.** Samostojno za sebe pri Aristotelu bivajo zgolj bitnosti, bitnosti pa so tri. Prvi dve sta gibljivi ter čutno zaznavni, med katerima je ena večna in druga minljiva, medtem ko je tretja negibljiva, večna ter čutno nezaznavna (Ibid. 297–298). Bitnost je torej prvobitno bivajoče in delitve bivajočega so z ozirom na rodove bitnosti kakor tudi delitev filozofije in teoretičnih znanosti.<sup>8</sup> Prva dva rodova bitnosti posebej preiskuje *Fizika*, ki ji Aristotel pravi tudi *Druga filozofija*. Preiskuje ju ob predpostavki, »da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatere v gibanju« (Aristotel 2004b, 90). Prvi filozofiji posebej preostane negibljiva, večna in čutno nezaznavna bitnost, ki je tista enostavna bitnost, bivajoča ločeno, po nujnosti in v dejanskosti, ki je počelo gibanja vsega drugega, medtem ko sama ni v gibanju. Kot takšna predstavlja gibalno počelo za vse drugo in »od takšnega počela sta torej odvisna nebo in narava«<sup>9</sup> (Aristotel 1999, 311).

Prva filozofija torej preiskuje počela in vzroke bivajočega, kolikor je bivajoče, kar se pri Aristotelu izkaže kot preiskovanje bitnosti, ki je prvotno bivajoče, z ozirom na kar se izreka vse drugo, čemur tudi pravimo bivajoče. Rodovno gledano pa so bitnosti tri in ena med njimi je počelo gibanja, ne da bi sama bila v gibanju. Tako pa giblje, kar je želeno in kar je mišljeno, »obadva gibljeta, ne da bi bila v gibanju« (Ibid. 309). To počelo pa je »način življenja, ki je najodličnejše« (Ibid. 311), in takšno življenje je dejanskost uma, mišljenje mišljenja in bog sam je ta dejanskost.<sup>10</sup> Prva filozofija se na ta način dovrši kot teologika.

<sup>8</sup> Za povzetek Aristotelove delitve znanosti (ἐπιστήμη) in filozofije glej Zore 1997, 182–185.

<sup>9</sup> Tj. nebo in nebesna telesa kot večne, gibljive, čutno zaznavne bitnosti in narava ter naravne bitnosti kot minljive, gibljive, čutno zaznavne bitnosti.

<sup>10</sup> Glej Aristotel 1999, 312.

## MESTO ČLOVEKA V OKVIRU FILOZOFSKIH OPREDELITEV

Ker nas bo v nadaljevanju zanimalo posebej področje človeških zadev, se vprašajmo, kakšno mesto ima človek, kar zadeva filozofska opredeljevanja. Kot samostojno bivajoče je človek sestavljena bitnost, to je bitnost iz snovi kot podlage (telo) in iz oblike kot bistvene biti (duša). Kot takšen je naravna bitnost ali bitnost, ki je *po naravi*. Tudi zanj torej v splošnem velja, kar velja za bivajoče po naravi. V splošnem je narava kot bitnost eden od rodov bivajočega in Fizika proučuje počela in vzroke narave. Počela narave so pri Aristotelu tri, snov kot podlaga ter oblika in manjkanje, ali sta počeli dve, snov in oblika, medtem ko je manjkanje odsotnost oblike. Kot smo že dejali, Fizika proučuje naravo ob predpostavki, da je bivajoče po naravi v gibanju. O naravnih gibanjih ali preobračanjih lahko govorimo torej tudi pri človeku. Aristotel govorji o štirih načinih preobračanja, glede na *določeno bitje* govorji o nastajanju in minevanju, glede na *količnost* o naraščanju in pojemanju, glede na *kakšnost* govorji o spremenjanju in glede na *kje* o premikanju (Ibid. 172). Vse nastajajoče naravne bitnosti nastajajo »zaradi nečesa in iz nečesa in postanejo nekaj« (Aristotel 1999, 172). Iz česar nastajajo naravne bitnosti, je snov, od česar nastajajo, je katero izmed bitij (človek rodi človeka), kar postaja je npr. človek ali katero drugo izmed bitij, ki so *po naravi*. Na ta način pa smo prišli do vzrokov naravne bitnosti, ki so pri Aristotelu širje oziroma širje so načini odgovarjanja na vprašanje *zakaj*, glede naravne bitnosti. Prvo je, iz česa nekaj nastaja (snov), nadalje, kaj postaja (določena oblika snovi), nadalje, od koder je prvi začetek nastajanja (človek rodi človeka) in naposled vzrok kot smoter, tj. tisto zaradi česar.<sup>11</sup> Preden zaključimo s filozofskim opredeljevanjem tudi človeka, ki izhaja iz *Fizike*, omenimo še splošno določilo, ki velja za bitnosti, ki so *po naravi* in zatorej tudi za človeka. V Fiziki Aristotel pravi, »kakor vsako posamezno bitje deluje, takšno po naravi je, in kakršno je po naravi, tako tudi deluje, če ni kaj v napoto. Deluje pa zaradi nečesa: torej je tudi po naravi takšno, da je zaradi nečesa« (Aristotel 2004b, 147). Teleološka pa bo pri Aristotelu tudi obravnava človeških zadev, pri čemer to, *zaradi česar*, pri njem ni nikakršna nujnost,<sup>12</sup> ampak tisto najboljše, k čemur vse, kar je po naravi, stremi.

Nadaljnje filozofske opredelitev človeka lahko pridobimo iz Aristotelove znanosti o duši, saj je le ta oblika človeka in kot takšna bolj dejanskost kakor pa snov, ki se pri Aristotelu izreka kot možnost postati nekaj oblikovno določenega. Aristotel ne pozna posebne znanosti o človeški duši, ampak le znanost o duši vsega živega.<sup>13</sup> Pri Aristotelu je duša počelo živih bitij (ἀρχή τῶν ζώων), saj, »kar ima dušo, je razločeno od tega, kar je nima, po življenju« (Aristotel 2002b, 117). Duša je oblika ali bistvena bit za telo

<sup>11</sup> Glej Aristotel 2004b, 130.

<sup>12</sup> »Za Aristotela je nujnost nasprotje od vzročnosti zaradi nečesa« (Kalan v Aristotel 2004, 64).

<sup>13</sup> Glej Aristotelov spis *O duši* (Aristotel 2002b).

živega bitja, kakor »če bi bilo oko živo bitje, bi bilo gledanje njegova duša, saj je vid bitnost očesa, ki ustreza njegovi določitvi. In oko je snov vida« (Ibid. 114). Toda za različna živa bitja se »živetik izreka različno in nekaterim živim bitjem pripadajo vse duševne zmožnosti, medtem ko drugim vsaj ena od njih. Te zmožnosti so »prehranjevalna, ževelna ali nagonska, zaznavna, gibalna po prostoru ter razumska« (Ibid. 123).<sup>14</sup>

Do tu, rečeno na grobo,<sup>15</sup> lahko iz Aristotelove filozofije ali iz teoretičnih znanosti izpeljemo opredelitve, ki zadevajo tudi človeka. Človek je torej sestavljena, in ne enostavna bitnost, ki je *po naravi*, katerega specifični del končne opredelitve bo tista duševna zmožnost, po kateri se loči od drugih živali (λόγος kot govor, razum). Kot takšnega in tako opredeljenega ga od filozofije prevzema politika, ki je sama med drugim tudi nekakšen razkrivajoči govor, in sicer specifičen govor z ozirom na človeka in človeške skupnosti. Na ta način pa se v razumevanje že ponuja tudi specifična aristotselska arhitektonskost filozofije, posebno Prve filozofije, od katere vse druge znanosti prevzemajo njene temeljne uvide ter opredelitve. Njeni uvidi so glede na pot spoznanja za nas najmanj spoznavni in je na ta način ona zadnja, medtem ko so po naravi najbolj jasni in najbolj spoznavni in je na ta način ona prva.<sup>16</sup>

## O POLITIKI

Strogo rečeno, politika pri Aristotelu ni ne filozofija, ne teorija, ne znanost/episteme (ἐπιστήμη) in ne umetnost/tehne (τέχνη). Ne posredno se politika pri njem kaže v človekovih praktičnih dejanjih (πράξισ) in premišljenem svetovanju ter razsojanju v okviru politične skupnosti. Politika je preudarjanje o zadevah, ki bi lahko bile tudi drugačne, medtem ko pa »nihče ne preudarja o stvareh, ki se ne morejo spremeniti« (Aristotel 2002a, 190), in tudi ne o zadevah, ki niso v naši moči. Kot takšna torej meri prej na dobro kot na resnico. Najboljšemu stanju ali zadržanju praktičnega razuma (πρακτικός λόγος) pravi Aristotel pametnost (φρόνησις) in politika je pri njem »pametnost v zakonodaji, ki nekako nakazuje smer, in pametnost v konkretnih posameznostih, ki jo na splošno označujemo kot politično sposobnost« (Ibid. 195). O posameznostih in o zadevah, ki bi lahko bile tudi drugačne, pa pri Aristotelu ne more biti znanosti, saj »je

<sup>14</sup> Tu navedena zadnja zmožnost, tj. razumska ali mišljenjska (διανοητικός) je vezana na um. Vprašanje uma, kot dela duše, ki lahko preživi smrt telesa je bilo tradicionalno in ospredju razprav o tem Aristotelovem spisu. Prevajalec Aristotelovega dela *O duši* v slovenščino, Valentin Kalan, v eni od opomb prevajalca k prevodu pravi, »vprašanje ločenega bivanja uma v sledenih poglavijih ni rešeno niti izrecno niti konkluzivno« (Aristotel 2002b, 203).

<sup>15</sup> Rečeno na grobo zato, ker bi s tovrstnim opredeljevanjem lahko nadaljevali z drugimi Aristotelovimi naravoslovnimi spisi, ki govorijo posebej o živalih.

<sup>16</sup> Za aristotski način spoznavanja, kjer »napredujemo od stvari, ki so sicer po svoji naravi bolj nejasne, toda nam bolj jasne, k stvarem, ki so po naravi jasnejše in tudi bolj razpoznavne«, ali od zaznavanja k umevanju, glej prvo poglavje njegove *Fizike* (Aristotel 2004b, 88).

znanje spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno«, in znanje je »vse, kar se da dokazati« (Ibid. 192). Kaj nam je storiti v konkretnih razmerah v politični skupnosti, pa se ne da dokazati in o tem nam pri Aristotelu ne govorita niti modrost niti znanost. Pri Aristotelu je politika premišljeno praktično delovanje na področju spremenljivega, ne-nujnega in ne splošnega, saj so človeška dejanja vedno nekaj posameznega. Tudi splošnosti, ki so pri njem izvedene iz posameznosti, na področju praktičnih dejanj ne morejo imeti značaja *nujnosti*, kvečemu značaj *večinoma*. Človeških dejanj tako »ni mogoče uravnavati po nekih strokovnih predpisih ali navodilih« (Ibid. 77). Pametno delovati pri Aristotelu pomeni delovati ob pravem času, na pravem mestu, ob pravih ljudeh, iz pravih nagibov in na pravi način, s tem pa se ne ukvarjajo ne modrost, ne teorija in ne znanost. Te zamejitve, ki filozofiji, teoriji ali znanosti odrekajo pristojnost nad praktičnimi dejanji, so pri Aristotelu pravzaprav filozofske samo zamejitve. Da filozofija ne seže, do koder sežejo praktična dejanja, je stvar Aristotelove filozofske razločitve dveh rodov bivajočega, ki je ubesedena v Nikomahovi etiki. Na tem mestu pravi, da do spoznanja bivajočega prihaja po nekakšni podobnosti in sorodnosti spoznavajočega in spoznavnega, tako da različnim rodovom bivajočega, kot nečesa spoznavnega, v duši ustrezano različne spoznavne zmožnosti.<sup>17</sup> Bivajoče, katerega počela so nespremenljiva, spoznavamo s t. i. »znanstvenim« delom,<sup>18</sup> medtem ko bivajoče s spremenljivimi počeli z »ocenjevalnim« (λογιστικόν), pri čemer je ocenjevati in preudarjati (βουλεύεσθαι) isto, »nihče pa ne preudarja o stvareh, ki se ne dajo spremeni« (Ibid. 186). Vrlini (ἀρετή) ali najboljšemu zadržanju znanstvenega dela ali teoretičnega razuma (Θεωρητικός λόγος) pravi Aristotel modrost, medtem ko je pametnost vrlina ocenjevalnega dela ali praktičnega razuma. Dejavnost prvega je teorija ali tudi filozofija, katere smoter je spoznanje resnice, medtem ko se dejavnost ocenjevalnega dela dovrši v dobrem delovanju (εὐπραξία). Tako kot »pametnost ni ne znanje ne umetnost«, tako tudi politika ni ne eno ne drugo. »Znanje zato ne, ker so dejanja, ki jih izvajamo, vedno spremenljiva, umetnost pa zato ne, ker je dejanje po svoji vrsti nekaj drugega

<sup>17</sup> Na tem mestu je slovenski prevod Nikomahove etike neuporaben za študij, saj mesta, kjer je v izvirniku govora o rodu, prevajalec prevaja z »vrsta« ali »obliko« in na ta način dobimo »oblike bivajočega po svoji vrsti različne« in »dele duše po svoji vrsti različne« (Aristotel 2002a, 186), namesto bivajoče »rodovno različno« (γένει ἔτερα) in »dele duše različne rodovno« (τὸν τῆς ψυχῆς μορίων ἔτερον τῷ γένει) (Aristotel, *Ethica Nicomachea* (v nadaljevanju EN) 1139a 9). Za razumevanje Aristotelove filozofije je to ključnega pomena, saj zadeva njegovo filozofijo v celoti. Če bi pri Aristotelu lahko govorili o oblikah ali vrstah bivajočega, potem bi bilo bivajoče neki rod in neko eno, kar pa ravno ni. Od tega uvida pa je pri Aristotelovi filozofiji vse ovisno. Poleg omenjene napake je za tiste, ki se lotevajo študija Nikomahove etike v slovenščini, treba omeniti še napako v prevodu, kjer prevajalec piše, »potem takem bi lahko modrost označili kot povezavo pametnosti in znanja« (Aristotel 2002a, 193), kjer pa je v izvirniku »Ὥστ' εἴη ἀνὴρ σοφίᾳ νοῦς καὶ ἐπιστῆμης« (EN 1141a 19), se pravi, da bi namesto »pametnosti« moral biti »um«, saj prevajalec drugače dosledno prevaja φρόνησις s pametnost in voūc z um. Pri modrosti gre torej za povezavo uma in znanosti. V tem primeru gre verjetno za lapsus, zaradi katerega pa bralec slovenskega prevoda Nikomahove etike ne more razbrati Aristotelovega razlikovanja dveh razumskih vrlin, tj. pametnosti in modrosti, na čemer pa nadalje temelji njegovo razlikovanje med politiko in filozofijo, kar je ravno tematika pričujočega prispevka.

<sup>18</sup> Pri tem gre za pojmovno (τῷ λόγῳ) razločevanje razuma.

kot proizvajanje« (Ibid. 191). Od tistega, kar je lahko tudi drugačno in kar se spreminja, kar pa ni naravno spremjanje, je ali kar je proizvedeno, ki je stvar umetnosti, ali kar je storjeno kot praktično dejanje. Proizvajanje in praktično delovanje se razlikujeta zlasti po smotru, saj je smoter proizvajanja izven proizvajanja, tj. v proizvedenem, medtem ko je smoter dejanja dobro dejanje samo.<sup>19</sup> Pri *gradnji* (hiše) je hiša tista, zaradi katere gradimo, medtem ko je pri dejanjih, zlasti pri dejanjih v skladu z vrlino, smoter že samo dejanje; pravično delujemo zato, ker je pravično delovati nekaj lepega in dobrega in s pravičnim dejanjem je že vse storjeno.

Politika je torej primarno zadeva človeških dejanj, ki so lahko takšna ali drugačna. Pri politiki torej ne gre za teoretično spoznavanje resnice človeške prakse, ampak za *spoznavanje in delovanje* na področju spremenljivega, ne-nujnega, minljivega in ne zgolj splošnega, temveč predvsem posameznega, saj so človeška dejanja nekaj posameznega. Ali torej o človeških dejanjih in o človeškem dobrem ni mogoče nikakršno spoznanje, ki bi bilo splošno? Zdi se, da tako kot »znanost in umetnost prihajata do ljudi skozi izkustvo« (Aristotel 1999, 4), da bi tudi iz izkustva življenja v polis lahko nastala nekakšna politična »znanost«. Če naj bi pri Aristotelu obstajalo kaj takega, kot je politična »znanost«, bi ta morala izhajati iz življenjskih izkušenj v polis, in ne iz filozofskega spoznanja dobrega, na podlagi katerega bi uravnivali lastna dejanja. Podlaga spoznaja dobrega delovanja sta pri Aristotelu lahko le vrlina in dober človek. Dober človek »je kot nekakšen kanon in merilo vsega« (Aristotel 2002a, 105) na področju človeških dejanj in »človekova vrlina je tista sposobnost, ki naredi človeka dobrega« (Ibid. 85).

Če se torej pri Aristotelu politika ukvarja predvsem z vrlimi človeškimi dejanji, potem se z njimi ne ukvarja zato, da bi jih spoznala, ampak zato, da bi ljudje v polis postali dobri in bi dobro živelji (Aristotel 2002a, 50, 77). V kolikor je tudi politika nekakšna oblika spoznavanja, potem je oblika praktičnega spoznavanja, potem je praktično spoznavanje za dosego dobrega življenja. Dobri pa ne postanemo, v kolikor spoznamo, kaj je vrlina, ampak v kolikor vrlo oz. dobro delujemo (*ευ πράττειν*). »Pri vrlinah ima znanje le neznaten pomen ali je sploh brez pomena (...), kajti samo če se vse to večkrat ponavlja, postanemo pravični in umerjeni« (Ibid. 81), pri čemer je seveda mišljena etična ali praktična vrlina. Zaradi tega Aristotel politiki pravi, da je praktična znanost in praktična sposobnost. Torej ne teoretična znanost o praksi, ampak praktična znanost in sposobnost! Pri Aristotelu glede posamičnih dejanj izkušeni velikokrat bolje zadenejo kot tisti, ki imajo znanje o splošnem,<sup>20</sup> in le obžaluje lahko, da politično izkušeni ne vzbajajo tudi drugih, »kar bi bilo zelo pametno, ko bi le imeli takšne (vzgojiteljske) sposobnosti: svoji državi ne bi mogli zapustiti lepše dedičine« (Ibid. 326).

<sup>19</sup> Glej Aristotel 2002a, 191.

<sup>20</sup> Glej Aristotel 2002a, 195.

Če naj imajo Aristotelovi slušatelji predavanj o politiki kakšno korist od njih, tj. od predavanj o plemenitosti, poštenosti in pravičnosti, jim mora biti že vnaprej dana takšna osnova značaja (ethos), ki je sorodna vrlini in morajo že imeti nekaj življenjskih izkušenj, saj politika izhaja iz izkušenj in vodi k izkušnjam.<sup>21</sup> Poleg tega od predavanj o politiki ne smejo pričakovati neizpodbitnih dokazov, temveč le toliko natančnosti in »tolikšno jasnost, kolikršno dopušča snov, s katero se ukvarjam« (Ibid. 49). Pri tovrstnih predavanjih se moramo zadovoljiti s tem, da le »v grobih obrisih nakažemo resnico; če pa sta predmet in izhodišče le (...) v grobem nakazana, tedaj so temu ustreznii tudi zaključki razpravljanja« (Ibid.). Kot smo že dejali, ko govorimo o človeških dejanjih, ki so vedno nekaj posameznega, teh

»ni mogoče uravnavati po nekih strokovnih predpisih ali navodilih, ampak ljudje morajo v svojih dejanjih upoštevati vse okolišine, ki spremljajo trenutno situacijo (...). Toda čeprav je naše razpravljanje takšne narave, vendar si bomo skušali na kak način pomagati« (Ibid. 77).

Kljub vsej nedoločnosti področja, na katero meri Aristotelova Politika, je ta kot razumna dejavnost človeka v grobem vendarle določljiva. Ne nazadnje so pri Aristotelu tudi človeška dejanja *zaradi nečesa* in delovati pogumno ali delovati pravično se medsebojno razlikuje. Tovrstnemu preiskovanju, katerega namen ni spoznanje resnice, ampak dobro delovanje, je podlaga vedno človek, saj preiskujemo človeško delovanje in iščemo človeško vrlino in človeško dobro, da bi dobro delovali. Pravičnost je pri Aristotelu takšno delovanje, kakor deluje pravičen človek, in pametnost je, kakor deluje tisti, za katerega pravimo, da je pameten. Če naj človeška dejanja ne bodo brezumno početje in kot takšna le serija pripetljajev, potem bodo *zaradi nečesa*. Vendar pa ne zaradi nečesa po nujnosti ali kot nekaj nujnega, ampak zaradi nečesa, kar je zaželeno. Pri Aristotelu ljudje vse, kar počno, počno »zaradi tega, kar se jim zdi dobro« (Aristotel 2010, 104). Med tem, kar se zdi dobro ter kar se zdi zaželeno, in tem, kar je resnično dobro in resnično zaželeno, odločata vrlina in dober človek, pri čemer je vrlina tista, ki človeka dela dobrega.<sup>22</sup> Potemtakem »je jasno, da sploh ni mogoče biti dober brez pametnosti in da tudi ni mogoče biti pameten brez etične vrline« (Aristotel 2002a, 205), torej brez dobrega praktičnega delovanja.

Tako kot je pri Aristotelu torej polis, kot politična skupnost svobodnih in enakih, *zaradi dobrega življenja*, tako je tudi politika, kot skupek dejavnosti v polis, *zaradi dobrega življenja*. Doseganje najboljšega dobrega, tj. dobrega življenja ali srečnosti,<sup>23</sup> je

<sup>21</sup> Glej Ibid. 49, 50, 51, 323.

<sup>22</sup> Glej Ibid. 85.

<sup>23</sup> Aristotel na več mestih v Nikomahovi etiki ne problematizira splošnega prepričanja, po katerem je dobro živeti in dobro delovati/uspevati isto kot biti srečen (glej Aristotel 2002a, 50, 61).

torej naloge Aristotelove politike,<sup>24</sup> to pa dosegamo z dejavnostjo ali z dejanji v skladu z vrlino. Arhitektonskost politike se na področju človeških zadev, ne pa na splošno, kaže v tem, da »z zakoni določa, kaj je treba delati« in »čemu se izogibati« (Aristotel 2002a, 48). Naloga politike kot razumne dejavnosti ali praktične »znanosti« in sposobnosti je, nadalje, proučiti tako obstoječe politične ureditve, kot politične ureditve glede na dane možnosti, kot tudi najboljšo politično ureditev. V najboljši polis<sup>25</sup> pri Aristotelu ne morejo vladati filozofi, kolikor so filozofi, saj nas modrost pri njem ne naredi že tudi pametnih in pravičnih. V takšni polis sodelujejo vsi svobodni in enaki,<sup>26</sup> ki na kakršenkoli način lahko prispevajo k vrlini.<sup>27</sup> V polis, ki je najsrečnejša, se torej »vrlina ne sme gojiti tako, kot jo goji lakedajmonska polis. Ti se namreč od drugih ne razlikujejo po tem, da zanje največje dobrine niso iste kot za druge, ampak po prepričanju, da jim te dobrine zagotavlja samo ena vrlina« (Aristotel 2010, 643). V najboljši polis je torej potrebna skrb za celotno vrlino.

## O AVTONOMIJI POLITIKE IN DOSTOJANSTVU FILOZOFIJE PRI ARISTOTELU

Gledano s stališča sokratskega spora med politiko in filozofijo se zdi Aristotelova zamejitev pristojnosti filozofije kot filozofska razrešitev tega spora. Filozofija v strogem pomenu besede je pri Aristotelu najbolj arhitektonska znanost na področju vsega kot bivajočega, še zlasti na področju prvega od vsega, vendar ne tudi na področju vsega posebej in na vse načine. Na področju doseganja človeškega dobrega, tj. na področju skupnega življenja v polis, je najbolj arhitektonska politika, saj ta v polis z zakoni določa, kako delovati in čemu se izogibati. Pri tem pa se politika ne ozira tja, na najresničnejše, da bi tudi v polis določila zakone o lepem, pravičnem in dobrem. Pravična in dobra dejanja pri Aristotelu niso zadeva spoznanja nujnega in nespremenljivega, s čimer se ukvarja filozofija. Če namreč filozofija spoznava tisto, kar je nujno, večno, nespremenljivo in splošno, potem politika deluje na področju ne nujnega, minljivega, spremenljivega in naposled vedno nečesa posamičnega. In čeprav ima politika opraviti tudi s splošnostmi, vendarle kot oblika spoznavanja in kot predpisovalka dogovornih zakonov v polis, ostaja narava teh splošnosti nedoločna ali spremenljiva, saj splošnosti izhajajo iz posameznosti, te pa so nedoločne. Politika mora tako vedno računati tudi

<sup>24</sup> Glej Aristotel 2002a, 48.

<sup>25</sup> O najboljši polis govori Aristotel v sedmi knjigi Politike (glej Aristotel 2010, 574–653).

<sup>26</sup> Pri Aristotelu »je iz mnogih razlogov nujno, da so vsi enako udeleženi pri izmeničnem vladanju in podrejanju« (Aristotel 2010, 634, 635).

<sup>27</sup> Glej Aristotel 2010, 613.

na slučajnosti, medtem ko filozofija kot takšna ne pozna slučaja. Počela slučajnosti so slučajna in o njih ne more biti znanosti.<sup>28</sup> Politično spoznanje ima torej lahko le značaj *večinoma*, ne pa značaj *nujnosti*. Ta nedoločnost, ne nujnost in ne splošnost pa se kaže tudi v Aristotelovi opredelitvi etične ali praktične vrline. Pri vrlih dejanjih se ravnamo po sredini *glede na nas* in ne po sredini na splošno ali enostavno.<sup>29</sup> Te sredine pa ne zadenemo vsakič posebej s pomočjo modrosti, ampak s pomočjo pametnosti in zadržanja. Pri Aristotelu dejanja ne sproži teoretično mišljenje, ampak praktični premislek, ki je usmerjen k nekemu smotru, ta smoter pa ni spoznanje resnice, ampak dobro delovanje.<sup>30</sup> Teoretično mišljenje in praktični premislek pa nista o istem ter zgorj na različen način, ampak sta ne o istem na različen način z različnim smotrom. Medtem ko je filozofija o nespremenljivem na spoznavni način zaradi resnice, je politika o spremenljivem na praktičen način za dosego človeškega dobrega.

Človeške zadeve politiki in etiki, medtem ko božanske filozofiji, se glasi Aristotelova modrost. Če naj politika ne postane filozofija ali filozofija politika, če naj ne nujno ne postane nujno in če naj ljudje ostanejo ljudje in bogovi bogovi, potem je eno filozofija in drugo politika. Na ta način pa prej politični spor postane filozofski spor. Ali filozofija res nima ničesar skupnega z doseganjem človeškega dobrega? Ali naj torej politika zapoveduje tudi filozofiji v polis? Aristotel na to odgovarja, da politika sicer zapoveduje vsemu v polis, ne zapoveduje pa tudi filozofiji. Filozofija je pri njem vendarle častitljivejša od politike, saj ima spoznanje o božansko bivajočem, to pa je častitljivejše od področja človeških zadev, pravzaprav najčastitljivejše. Zato je naloga politike v polis naposled ne uporaba modrosti, ampak prizadevanje za njen nastanek,<sup>31</sup> saj dejavnosti v skladu s pametnostjo in drugimi etičnimi vrlinami osrečujejo človeka, kot človeka med ljudmi, medtem ko ga dejavnost v skladu z modrostjo osrečuje na božanski način. Politiki torej človeško srečnost in avtonomijo na področju človeških zadev, medtem ko filozofiji najvišje dostojanstvo in, kolikor je to v človeški moči, božansko srečnost.

## LITERATURA

- Aristotel. 1992. *Nikomahova etika* (dvojezični izvod). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel. 1992. *Politika* (dvojezični izvod). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC.

<sup>28</sup> Pri Aristotelu bivajočega kot slučajnega ne preiskuje in ne more preiskovati nobena znanost. Za več o slučajnosti in samodejnosti glej Aristotel 2004b, 133–142.

<sup>29</sup> Glej Aristotel 2002a, 85.

<sup>30</sup> Glej Ibid. 187.

<sup>31</sup> Glej Ibid. 205–206.

- Aristotel. 2002a. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel. 2002b. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel. 2004a. *Kategorije* (dvojezični izvod). Ljubljana: Založba ZRC.
- Aristotel. 2004b. *Fizika, Knjige 1, 2, 3, 4*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: Založba GV.
- Kalan, Valentin. 2004. Aristotelova fizika in mere filozofije. V *Fizika*, Aristotel, 44–82. Ljubljana: Slovenska matica.
- Platon. 2006. *Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba.
- Zore, Franci. 1997. *Logos in bit v grški filozofiji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.



Primož **Turk**  
Univerza na Primorskem

## POMEN ETIKE ZA MOŽNOSTI POLITIKE DANES

### UVOD

Namen teksta je spregovoriti o pomenu etike za možnosti politike danes. Ko govorimo o možnostih politike *danes*, s tem »danes« merimo na naš lastni čas, na to, v čemer smo, na tukaj in zdaj. To, v čemer smo, pa je nekakšna mnogoterost<sup>1</sup> vsega, kar je. Ko se lotevamo mišljenja svoje lastne sedanjosti, te mnogoterosti, v kateri smo, se tega lotevamo *od nekje* in na *nek način*. Naravnost nujno je, da kolikor se da eksplicitno povemo, od kje in kako se lotevamo svojega premisleka. In to zato, da je to najprej jasno nam, nato pa še drugim, da lahko nedvoumno vedo, od kje in kako se lotevamo mišljenja tega »danes«. Ko se bomo v nadaljevanju lotevali vprašanj etike in politike, bomo to počeli iz smeri in na način Aristotelovega mišljenja etike in politike. Na tej osnovi in iz tega izhodišča bomo odpirali vprašanja svoje lastne sedanjosti.

---

<sup>1</sup> Apriorna zaprtja te mnogoterosti v eno, s čimer naj bi pojasnili vse, so pravzaprav zakrivanje in zapiranje svojega lastnega časa, ne pa odpiranje v mišljenje. Danes dominanten način pojasnjevanja vsega je interpretacija na način »kapitalizma«, ki bojda v enem zamahu pojasni ekonomske, politične, okoljske, družbene ..., skratka vse probleme današnjega časa in sveta.

Drugo, kar je treba uvodoma poudariti, je, da govorimo o *možnosti/-h*. Govorjenje o možnostih ravno tako meri na »danes«, na to obstoječo dejanskost, v kateri smo. Ko govorimo o možnostih, to pomeni, da se lotevamo obstoječega iz neke posebne smeri in na neki posebni način, tako, da poskušamo odpirati neke nove možnosti. Kajti to, kar je, pač je, in to je predvsem dejanskost. Ko pa govorimo o možnostih, govorimo o nekih drugačnih možnostih naše dejanskosti, mimo te, ki obstaja, ki že-je. Govorjenje o možnostih politike in etike lahko pomeni, da tega dvojega danes ni, lahko pa pomeni, da to dvoje je, vendar na način, da velja odpreti neke nove možnosti. Skratka, naš lastni čas bomo poskušali odpreti v smeri nekih novih možnosti, to pa bomo počeli iz smeri Aristotelovega mišljenja.

To, kar bomo poskušali v tekstu odpreti, je povezava etike in politike in pomen etike za možnost politike. Da bi to storili, bomo najprej obravnavali vprašanje etike in politike pri Aristotelu. Tu bomo osredotočeni zlasti na povezavo etike in politike. V naslednjem koraku bomo ločili etiko od morale, z namenom pokazati, kako to dvoje ni eno-in-isto, da obstajajo med etiko in moralo temeljne razlike. Na temelju teh razlik bomo v sklepnu delu pokazali na različen pomen etike in morale za politiko.

## ETIKA IN POLITIKA PRI ARISTOTELU

Če torej začenjamo iz smeri Aristotelovega mišljenja, je treba najprej, vsaj v obrisih, pojasniti, kakšno je pri njem razmerje med etiko in politiko. Pri tem je treba govoriti o dvojem, prvič o tem, kar jima je skupno, kar ju drži skupaj, in drugič o razlikah med njima. Iz tega dvojega se bo nemara pokazalo, kakšen je pomen etike za politiko in kako lahko iz smeri tega merimo naš lastni čas.

Etika in politika pri Aristotelu spadata skupaj in zadevata isto področje. Skupno poimenovanje za etiko in politiko, ki ga uporabi Aristotel, je *anthrópeia philosophía* (Aristotel 1992a, 224). Gre torej, če govorimo o filozofiji, za tisto filozofijo, ki se ukvarja s področjem človeškega, ki je v smislu načinov obravnave pri Aristotelu jasno ločeno od, recimo, področja naravno bivajočega (v najširšem pomenu *physis*). Ena od razlik med tema dvema področjema, ki bi jo lahko opredelili s pomočjo *Nikomahove etike*,<sup>2</sup> je, da gre za razliko med spremenljivim in nespremenljivim bivajočim. *Anthrópeia philosophía* torej zadeva področje človeškega kot področje spremenljivega bivajočega. V modernem poimenovanju ta filozofija sliši na ime »praktična filozofija«. Vendar je to, čeprav naj bi zadevala isto področje, drugačna filozofija, ki nima več kaj dosti opraviti z Aristotelovo *anthrópeia philosophía*. Je pa v sintagmi »praktična filozofija« še vedno

<sup>2</sup> Glej predvsem šesto knjigo *Nikomahove etike* (Aristotel 2002, 185–206)

slišati odzven nečesa izjemno pomembnega za etiko in politiko, to pa je *práxis* (delovanje). Po tej plati je še vedno slutiti, da gre za nekaj podobnega, za filozofijo, ki meri na tisto področje človeškega udejstvovanja, pri katerem je v ospredju neka posebna dejavnost, delovanje.

Toda v čem bi bila specifika človeškega področja, na katero meri *anthrópeia philosophía*? Tako *Nikomahova etika* kot tudi *Politika* začenjata z istim vprašanjem, to pa je vprašanje dobrega (*agathón*). *Nikomahova etika* takoj uvodoma govori o tem, da vsaka umetnost, kakor tudi raziskovanje, delovanje in odločanje, teži, vsaj tako se zdi, k nekemu dobremu.<sup>3</sup> V uvodnih stavkih *Politike* pa beremo o tem, da je vsaka *polis* skupnost, vsaka skupnost pa je sestavljena zaradi nekega dobrega.<sup>4</sup> Toda dobra se, kot Aristotel neprestano ponavlja, med seboj razlikujejo, saj ne obstaja eno in edino dobro za vse in vsakogar, ampak različna dobra. Ko imamo opraviti z *anthrópeia philosophía*, bo tu v ospredju neko specifično dobro, ki ga Aristotel imenuje *anthrópinon agathón* (Aristotel 1992a, 2), človekovo dobro. Človekovo dobro pa je najprej tisto dobro, ki ga je mogoče doseči, torej tisto dobro, ki ga lahko dosežemo z našim delovanjem (*práxis*).

Toda, kako misliti konkretnije vprašanja človeškega dobrega in z njim povezane srečnosti, dobrega življenja ... z vidika etike in politike? Ena temeljnih zadev, na katere meri politika, je nedvomno vprašanje skupnega (*koinón*). Če ne gre za skupno, ne moremo govoriti o politiki, saj politika zadeva ravno skupno(st). Politika se, kot govori že neno ime, torej tiče mnogih, in kadar imamo opraviti z mnogimi, imamo opraviti tudi z nečim skupnim, kajti če ne bi bilo skupnega, bi bili ti mnogi zgolj množica ločenih individuumov. Nasprotje skupnega je zasebno (*ídion*), ki lahko zadeva zgolj enega posameznika ali omejene skupine, ki so ločene od skupnega. V primeru zasebnega pa ravno ne moremo govoriti o politiki, ker ne gre niti za mnoge niti za skupno, ampak zgolj za zasebno.

Kar se tiče Aristotelovega razumevanja politike, si velja nemara najprej ogledati otvoritvene besede *Politike*, ki se glasijo:

»*Ker pa vidimo, da je vsaka polis neka skupnost in da je vsaka skupnost sestavljena zaradi nekega dobrega (...) je jasno, da vse [skupnosti] težijo k nekemu dobremu, a najbolj in k najpoglavitnejšemu dobremu izmed vseh teži tista skupnost, ki je med vsemi najpoglavitnejša in vključuje vse druge. To pa je skupnost, imenovana polis, oziroma politična skupnost« (Aristotel 2010, 104).*

To, kar tu jasno stopi v ospredje, je poudarek na skupnosti, skupnost pa je treba razumeti kot nekaj, kar zadeva skupno. Sicer je res, da obstajajo različne skupnosti,

<sup>3</sup> Glej Aristotel 1992a, 2; *Ethica Nicomachea* (v nadaljevanju EN) 1094a, 1–3.

<sup>4</sup> Glej Aristotel 1992b, 1; *Politica* (v nadaljevanju Pol.) 1252a, 1–3.

saj je tudi *oikos* nekakšna skupnost (Aristotel 2010, 109), in da, če naj bodo skupnosti, potrebujejo nekaj skupnega, vendar je poglavitna skupnost in tista, ki vključuje vse druge, prav politična skupnost (*koinonía politiké*). Z vidika naše obravnave politike in skupnega je politična skupnost poglavitna zato, ker gre pri tem za skupno, ki zadeva vse *polišane*. *Oikos* kot skupnost po drugi strani zadeva zgolj nekatere, ki so organizirani prej na način zasebnega kot na način skupnega.

Izrazit poudarek Aristotelove *Politike* na pomenu skupnega je mogoče razbrati tudi na mestih, kjer govori o pravilnih politeiah<sup>5</sup> in o odstopanjih od pravilnih politei. Pravilne (*orthás*) politeie so tiste, ki so za skupno korist (*koiné sumphéron*). Odstopanja (*parekbáseis*) od pravilnih politei pa so tiste ureditve, ki so za zasebno korist (*ídion sumphéron*).<sup>6</sup> V temeljnem smislu so torej pravilne politeie določene na podlagi *skupnega*. Odstopanja od teh politei pa so tiste politeie, ki niso za skupno, ampak za zasebno. Ker je politeia pri Aristotelu opredeljena kot način življenja polisa,<sup>7</sup> v pomenu, da politeia v temeljnem smislu določa, kakšen bo način življenja v posamezni polis, je pri pravilnih politeiah v ospredju način življenja, ki zadeva skupno. To pomeni, da so v ospredju vprašanja skupne koristi, ki meri na korist celotne polis, celotne politične skupnosti. Nasprotje tega bi bila korist tega ali onega dela, »razreda«, kaste ..., ki bi morda še vedno zadevala večje število ljudi, vendar na način njihovih zasebnih koristi. Prav tako gre pri skupnem za vprašanja skupnega dobrega (*koiné agathón*), ki pa je nekaj drugega kot zasebno dobro. Tisto, kar je v vseh primerih bistveno, je, da gre pri politiki za skupno.

Zato, da je politična skupnost na način »skrbi« za skupno, pa je potrebna določena ureditev, saj je tudi sama *politeia* razumljena kot nekakšna ureditev prebivalcev polisa.<sup>8</sup> In kadar je v ospredju vprašanje skupnega, mora biti ureditev takšna, da omogoča skupno. Zato da bi bili na način skupnega, je nujno potrebna pravičnost, zato pravi Aristotel, da je »pravičnost nekaj, kar je značilno za polis, pravica je namreč red<sup>9</sup> politične skupnosti« (Aristotel 2010, 115). Pravičnost<sup>10</sup> je v najbolj temeljnem smislu opredelje-

<sup>5</sup> Aristotelov pojem *politeia* se prevaja na različne načine. V slovenskem prevodu je uporabljena različica »ustava« (Aristotel 2010), v hrvaškem prevodu se *politeia* prevaja kot »državni poredek« (Aristotel 1992), v angleškem kot »constitution« (Aristotle 1944), v italijanskem kot »costituzione« (Aristotele 2006b). Vidimo torej, da se *politeia* praviloma prevaja kot *ustava*. Ker pa je ta izraz danes razumljen predvsem pravniško, bomo raje ohranili izraz *politeia*, ki, opisno rečeno, pomeni vrsto politične ureditve. O razumevanju »ustave« in »ustavnosti« v razmerah »novega evropskega ustavnštva« podrobno Teršek 2014.

<sup>6</sup> Aristotel 1992b, 80–81; Pol. 1279a, 17–1279b, 10.

<sup>7</sup> Aristotel 1992b, 129; Pol. 1295b, 1.

<sup>8</sup> Aristotel 1992b, 67; Pol. 1274b, 38.

<sup>9</sup> Slovenski prevod za *taxis* se glasi red, vendar prevajalec kot možen prevod ponuja tudi ureditev. Ko smo pred tem govorili o »ureditvi prebivalcev polisa«, je šlo za isto reč kot tukaj, šlo je za *taxis*.

<sup>10</sup> Glede pravičnosti glej predvsem *Nikomahovo etiko* (Aristotel 2002, 153–184). Na točki pravičnosti se, med drugim, pokaže jasna povezava med etiko in politiko. Temeljna etična vrlina, ki ji je v *Nikomahovi etiki* namenjena cela peta knjiga, je vrlina pravičnosti. Polis, politična skupnost, pa je urejena na način pravičnosti. Zato je etika, ki »vzgaja« na način pravičnosti, nujna za politiko in politično življenje.

na z *enakostjo* (*ísov*). Da bi sploh lahko živeli na način skupnosti, da bi bilo v ospredju vprašanje skupnega, je potrebna *enakost*.

Če smo dejali, da meri politika na skupno, da začenja svoje spraševanje iz smeri skupnega, da so torej vprašanja, kot sta dobro, koristno, v politiki razumljena predvsem kot skupno dobro in skupno koristno, se etika vprašanj človeškega dobrega in človekove srečnosti loteva iz neke druge smeri. Pri etiki ni v ospredju tako izrazit poudarek na skupnem, kot je pri politiki. Vendar to ne pomeni, da gre pri etiki za tisto, kar je nasprotnje skupnega, za zasebno. V etiki je v ospredju nekaj tretjega, posameznik.<sup>11</sup> Vendar, in to je treba jasno poudariti, posameznik ni razumljen kot neko ločeno bitje, kot neka individualnost, ki bi bivala sama zase. Posameznik je v etiki, v najbolj temeljnem smislu, še vedno dojet kot skupnostni, kot ta, ki je v sobivanju z drugimi, ki je del polis in politične skupnosti. To je razvidno že na ravni Aristotelove opredelitve človeka, ki je tako v *Politiki* kot tudi v *Nikomahovi etiki* opredeljen kot *zōon politikón*, kot politična žival.<sup>12</sup> Človek je torej tista posebna vrsta živali, ki biva v skupnosti z drugimi, v posebne vrste skupnosti, ki jo Aristotel imenuje politična skupnost. In če je v *Nikomahovi etiki* človek (*ánthropos*) definiran enako kot v *Politiki*, postane še enkrat jasno, da je *anthrópeia philosophía*, kot tista filozofija, ki zadeva temeljna vprašanja človeka in človeškega, skupna zadeva etike in politike.

Pri etiki in politiki gre torej za isto, za človeka kot politično žival, ki biva skupaj z drugimi v politični skupnosti, urejeni po principih pravičnosti in enakosti. Razlika pa je to, da je v politiki v ospredju skupno(st), pri etiki pa je večji poudarek na posamezniku. V politiki je posameznik mišljen iz smeri skupnega in skupnosti, pri etiki pa je skupno(st) mišljena iz smeri posameznika.

Vrnimo se še enkrat k Aristotelovemu utemeljevanju povezave med etiko in politiko. Če obravnavamo etiko in politiko z vidika dobrega življenja (*eū zén*) in srečnosti (*eudaimonía*), ki sta opredeljena kot najvišje dobro (*agathón áriston*), je jasno, da gre tako pri posamezniku kot pri skupnosti za isti smoter (*télos*), za srečnost in dobro življenje. Srečnost in dobro življenje se vežeta na človekovo dobro (*anthrópinon agathón*), za katero pravi Aristotel, da je smoter, ki je isti tako za posameznika kot za polis.<sup>13</sup> Toda ne samo, da je smoter posameznika in polis isti, da gre pri obeh za srečnost, temveč je tudi srečnost kot vrhovna določitev smotra ena in ista tako za posameznika kot za polis, saj se, kot pravi Aristotel, vsi strinjajo, da gre pri posamezniku in polis za isto srečnost.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Aristotel uporablja različne pojme za označitev tega, čemur mi pravimo posameznik. Tisti Aristotelov pojmom, ki je najblžje našemu govorjenju o posamezniku, je *héaston*, ki pomeni nekaj posamičnega, tudi posameznika. Drugi pojmi, ki jih uporablja Aristotel in ki jih mi prevajamo v »posameznik«, so še *hemin* (kot mi, nas ...), *ánthropos* (človek), *mérros* (kot del, denimo človek je del skupnosti ...).

<sup>12</sup> Glej Aristotel 1992b, 3, 79; Aristotel 1992a, 10.

<sup>13</sup> Glej Aristotel 2002, 48; Aristotel 1992b, 2.

<sup>14</sup> Glej Aristotel 2002, 580; Aristotel 1992b, 212.

Povezanosti etike in politike se lahko lotimo tudi z vidika načinov življenja. In tudi po tej poti bodo naši sklepi enaki. To, kar vodi k srečnosti, je način življenja, ki ga izberemo, saj je srečnost odvisna od našega načina življenja. Aristotel navaja različne možne načine življenja, kot so življenje užitka, politično življenje, teoretično življenje in življenje, posvečeno bogatenju. Z vidika srečnosti pa ti načini življenja niso enako vredni izbire, saj recimo življenje, posvečeno bogatenju, ni srečno življenje. In tudi tu, pri izbiri načinov življenja, gre za povezanost etike in politike, saj je isti način življenja najboljši tako za posameznega človeka kot tudi skupno za polis.<sup>15</sup>

To, kar je z vidika naše obravnave etike in politike najpomembnejše, pa je razmerje med posameznikom in polis (politično skupnostjo), ki ga Aristotel opredeli na način, da je polis dobra, če so dobri polišani, ki so udeleženi v politeti.<sup>16</sup> Na tem mestu se razkrije pomen etike za politiko, kajti če je res, kar trdimo, da meri etika bolj na posameznika, politika pa na skupno(st), je, da bi bila politika, da bi bilo skupno, da bi bila dobro urejena polis ..., nujno potrebna etika, ki meri na posameznike, ki so udeleženi v političnem življenju. V tem oziru je etika tista, ki omogoča uresničevati (njej nadrejene) smotre politike. V nekem »hierarhičnem« smislu je torej politika nadrejena etiki, kar se jasno pokaže že na uvodnih straneh *Nikomahove etike*, kjer je rečeno, da smoter politike zaobsegata (*periéhoi*) vse druge smotre<sup>17</sup> politiki podrejenih zmožnosti.<sup>18</sup>

Izhodišče, iz katerega se torej lotevamo obravnave pomena etike za možnost politike danes, je povezava med etiko in politiko. Politika zadeva mnoge in njihovo skupno (skupno dobro, skupno korist), mnogi pa so v tem skupnem udeleženi ne na način istosti, ampak enakosti, gre za enakost posameznikov. Etika pa meri na posameznika živečega v skupnosti, in če ni teh posameznikov, ki bi bili zmožni živeti v skupnosti, niti skupnosti in s tem politike ne bo. Pomen etike za možnost politike je torej jasan, zato si velja zastaviti vprašanje, kako je z etiko danes, ali etika sploh je? Ali bolje, kaj je tisto, kar je nadomestilo etiko in kar morebiti celo onemogoča politiko? To, kar je nadomestilo etiko, kar je zasedlo njeno mesto in se prodaja za etiko, je *moral*.

<sup>15</sup> Glej Aristotel 2002, 591; Aristotel 1992b, 217.

<sup>16</sup> Glej Aristotel 2002, 632; Aristotel 1992b, 237.

<sup>17</sup> Aristotele 1934, 6; EN 1094b, 6.

<sup>18</sup> Razmerje med nadrejeno politiko in njej podrejeno etiko je izpostavljeno tudi v *Retoriki* (glej Aristotel 2011, 94; Aristotele 2006a, 18–19).

## NIETZSCHEJEVA DESTRUKCIJA MORALE IN ARISTOTELOVA POSTAVITEV ETIKE

Da bi razumeli pomen etike za možnosti politike, moramo najprej osvoboditi etiko izpod naplavin morale in pokazati, kakšna je razlika med etiko in moralo. Pri iskanju teh razlik nam bosta v pomoč Nietzsche in Aristotel. Nietzsche predvsem pri razumevanju morale, saj odpre problem morale, kar je bistveno za odpiranje možnosti etike. Vendar ostane predvsem pri tem, kar bi lahko imenovali »destrukcija« in problematiziranje morale, etika pa ostane kljub temu še vedno v veliki meri zakrita. S pomočjo Nietzscheja bomo torej pokazali na problem morale, s pomočjo Aristotela pa na pomen etike.

Začetek Nietzschevega ukvarjanja z moralo sega v njegovo zgodnje delo *Jutranja zarja*, o katerem pravi: »S to knjigo se začenja moj bojni pohod proti *moralici*« (Nietzsche 1989, 225). Tema morale ostane prisotna vse do njegovega zadnjega, posthumno objavljenega dela *Volja do moči* (Nietzsche 2004b). Seveda ni naš namen, da bi opravili analitiko celotnega Nietzschevega opusa z vidika njegove obravnave morale. To, kar želimo pokazati, je, kako je mogoče s pomočjo Nietzscheja razumeti moralo in na podlagi tega z Aristotelom etiko.

Nemara velja začeti pri tistem najbolj temeljnem, kar nas tu zanima, to pa je razlika med etiko in moralo. Ali je mogoče pri Nietzscheju najti to razliko, ali jo Nietzsche eksplicitno tematizira? Odgovor je: ne. Nietzsche te razlike ne izpostavi eksplicitno, toda kljub temu odpira pot etiki s tem, ko razgrinja pomen in problem morale. Lahko bi dejali, da je osredotočen predvsem na moralo in da se v tej osredotočenosti etika ne-kako zakrije pod moralo, tako da sta morala in etika zanj nekaj istega. Toda poglejmo to nekoliko natančneje.

V zgodnejših spisih (*Jutranja zarja*, *Vesela znanost*) Nietzsche še omenja etiko, vendar na način njenega enačenja z moralo. V poznih spisi (denimo *Ecce homo*, *Antikrist*) etika skoraj ni več niti omenjena, ampak obravnava samo še moralo.<sup>19</sup> Njegovo ne-razločevanje etike in morale postane še najbolj jasno na točki tistega temeljnega etike in morale, to pa so vrline in vrednote. Prav tako kot etika in morala so tudi vrline in vrednote za Nietzscheja nekaj sinonimnega, celo istega. To enačenje in izmenično govorjenje o vrednotah in vrlinah se vleče skozi vsa njegova dela, od njegovega najzgodnejšega ukvarjanja z moralo v *Jutranji zarji*, kjer srečamo govorjenje o upanju kot

<sup>19</sup> O nerazlikovanju etike in morale denimo precej zgovorno priča to, da v *Jutranji zarji* govori o »grški morali« (Nietzsche 2004a, 160), v poznih spisih pa govori čedalje več o krščanski morali, o krščanstvu kot o temelju morale. V povezavi s tem govori denimo o moralno-krščanskih vrednostnih sodbah kot o nečem suženjskem, o vrednotah antičnega sveta pa kot o aristokratskih (Nietzsche 2004b, 83). S tem je sicer nakazana razlika med krščanskim in predkrščanskim, vendar še vedno na način različnih moral, različnih vrednot ... V povezavi s tem se zdi, da bi morali o morali govoriti predvsem kot o tem, kar najde svoj izvor v krščanstvu, saj tudi Nietzsche sam pravi: »*Odkril* sem krščansko moralo« (Nietzsche 1989a, 265).

krščanski vrlini (Nietzsche 2004a, 37), o krščanskem zaničevanju sveta kot vrlini (Nietzsche 2004a, 196), o Novi zavezi, kjer je postavljen kanon vrlin (Nietzsche 2004a, 66), pa vse do njegovih najpoznejših del, kjer denimo v *Antikristu* še vedno govori o krščanskem sočutju kot temelju in izvoru vseh vrlin (Nietzsche 1989b, 275–276). Ko v *Veseli znanosti* našteva vrline, je ponovno v ospredju to, kar so pravzaprav krščanske vrednote, kot so pridnost, poslušnost, čistost ... (Nietzsche 2005, 54–57). Ko govori o vrednotah, bo govoril o tem-istem, kar srečamo pri njegovem govorjenju o vrlinah. Jasno je torej, da pri Nietzscheju ne bomo našli eksplizitno izražene razlike med etiko in moralo; med vrlinami in vrednotami.

Toda kljub temu in ne glede na to, da Nietzsche ne izpeljuje razlik med moralo in etiko, si lahko z njegovo obravnavo morale pomagamo tudi pri razumevanju etike. To, kar nas tu najprej zanima, je, kako Nietzsche razume moralo in vrednote. O morali pravi, da je pred njim ni še nihče izpostavil kot problema, da si pred njim ni še nihče upal izreči kritike o moralnih vrednotah (Nietzsche 2005, 225). Nietzschejeva drža do morale je torej usmerjena v problematiziranje in kritiziranje morale. Toda kakšna je ta kritika morale in kako s pomočjo Nietzscheja razumeti moralo? »Vpričo morale se prav tako kot vpričo sleherne avtoritete ne sme misliti, še manj pa govoriti: tu se, nasprotno, le posluša!« (Nietzsche 2004a, 8). Morala pa ni za Nietzscheja zgolj nekaj podobnega kot avtoriteta, temveč je avtoriteta, saj govorí o »avtoriteti morale« (Nietzsche 2004a, 79). Seveda tu govorí o neki drugačni avtoriteti, kot je denimo avtoriteta, ki jo odpira H. Arendt.<sup>20</sup> Nietzschejevo razumevanje avtoritete je »tradicionalno« na način, da je avtoriteta nekaj, kar gospoduje-nad. Avtoriteta je tista, ki veleva in ki smo ji podrejeni. V tem smislu je morala tisto-nekaj nadrejenega, ki gospoduje nad našim mišljenjem, govorjenjem, delovanjem. Morali smo poslušni, tako da se ravnamo v skladu z njim, njenimi imperativi, ki so podobni ukazom in komandam. Zato pravi Nietzsche: morala je torej tista ki veleva (Nietzsche 2004a, 17), ki govorí »to moraš« (Nietzsche 2004a, 11; Nietzsche 2005, 226), je torej kot »vladar« (Nietzsche 2004a, 75). V tem oziru je morala nekaj ukazujočega in gospodrujočega, nekaj, kar veleva, kako (ne)misliti, (ne)govoriti, (ne)delovati. Morala je kot nekakšno »pravilo« (Nietzsche 2005, 208).

Toda kako je dojet posameznik v kontekstu morale? »Moralnost je čredni nagon v posameznem« (Nietzsche 2005, 132). Posameznik je torej tu predvsem moralni »posameznik«, kot tak pa pravzaprav ni posameznik v strogem pomenu besede, saj ostaja podrejen nekim splošno veljavnim vrednotam, prepričanjem, sodbam. Rečeno z vidika vrednot: moralne vrednote si delimo z mnogimi drugimi na način *istosti*, imamo iste vrednote. Nietzsche izpostavi ta vidik istosti vrednot, ko govorí o tem, da se vežejo na

<sup>20</sup> Glej Arendt 2006, 97–151.

družbo in skupnost.<sup>21</sup> Ta istost, to »skupno« pa je pri njem praviloma razumljeno kot »čredno«. Črednost (čredni ljudje, čredna morala)<sup>22</sup> pa je ravno tisto, kar izpostavlja Nietzsche kot problem morale, ki ga razbija tako, da postavi nasproti črednosti, kot pravi: posameznika, osebo, individualnost kot to, ki ni več na način čredne moralnosti. S tem, ko Nietzsche izpostavlja posameznika, ga poskuša predvsem osvobajati tradicionalne morale in vrednot, v smeri nekih novih,<sup>23</sup> prevrednotenih vrednot.

Poskušajmo se temu problemu približati še iz smeri Aristotela, kako bi lahko z njim razumeli etiko in moralo; vrline in vrednote? Eno ključnih vprašanj v povezavi z etiko in etičnimi vrlinami, ki se jih loti Aristotel, je vprašanje njihovega *nastajanja*.<sup>24</sup> Etične vrline nastajajo tako, da se jih *priučimo sami*, skozi svoje delovanje, tako, da smo dejavnici. Za moralne vrednote pa bi lahko, po drugi strani, dejali, da so nekaj, česar *nas naučijo drugi*. V tem primeru nismo v dejavnem položaju, da bi recimo z našim delovanjem oblikovali svoje vrline, temveč smo v položaju sprejemanja vrednot. Vrednote torej nastajajo bistveno drugače kot vrline. Seveda postanejo vrednote, ravno tako kot vrline, del nas, vendar na drugačen način in po drugi poti. Tako vrednote kot tudi vrline postanejo to, kar bi z Aristotelom lahko imenovali naše zadržanje (*héxis*). Vendar sta morala in etika dve različni zadržanji. Razlika je, ali si nekaj (vrline) pridobimo sami s svojimi izkušnjami, svojim delovanjem, svojimi dejavnostmi, razsojanjem in posvetovanjem. Ali pa nas po drugi strani nečesa (vrednot) naučijo (podobno kot nas naučijo matematike) drugi, tako da nas recimo nadzorujejo in kaznujejo za naše obnašanje, vedenje, za naše govorjenje ... V primeru vrednot odpade vse, kar je bistvenega za nastanek vrline, tu ne gre za naše konkretnе izkušnje, za naše odločanje in razsojanje. Pri moralnih vrednotah je bilo že vnaprej razsojeno in odločeno; razsojal je nekdo drug, nekje druge, v nekih drugih okoliščinah in nas tega že-razsojenega in že-odločenega naučil kot univerzalnih resnic, ki so primerne za različne (celo za vse) konkretnе okoliščine. V tem oziru bi lahko govorili o dveh različnih »posameznikih«, ki sta se različno oblikovala in imata različna zadržanja, o etičnem posamezniku in o moralnem bitju.

To, kar je bistvenega za vrline, je, da so posamezniku lastna zadržanja, so tako rekoč individualizirana zadržanja, ki si jih posameznik pridobi v svojem dejavnem življenju. Moralne vrednote pa niso individualizirane, delimo si jih z mnogimi drugimi na način *istosti*, imamo iste vrednote. Podobno, vendar zgolj podobno, kot moralne vrednote si tudi etične vrline delimo z drugimi, saj nismo edini pod soncem pravični ali hrabri, tudi številni drugi so pravični in hrabri. Vendar, in to je bistvena razlika glede na

<sup>21</sup> Naj opozorimo, da sta tako družba kot skupnost pri Nietzscheju dojeti predvsem kot nekaj »črednega«, ki stoji nasproti posamezniku. Tu, skratka, ne gre za skupnost, kot jo razume Aristotel.

<sup>22</sup> Glej denimo Nietzsche 2004b, 82; Nietzsche 2005, 132; Nietzsche 1989, 263.

<sup>23</sup> Potrebane so nam *nove vrednote* (Nietzsche 2004b, 6).

<sup>24</sup> Glej predvsem drugo knjigo *Nikomahove etike* (Aristotel 2002).

moralne vrednote, je vsak od nas hraber na neki (nekoliko) drugačni način, pravičen pa ni nihče absolutno in isto kot drugi, ampak vsaj z nekim svojim odtenkom tega, kaj razume kot pravično. Nimamo torej *istih* vrlin kot drugi, lahko pa imamo *enake*. Vrednote pa imamo praviloma *iste* kot drugi. Do vrednot tudi nimamo nekega odnosa, kot ga imamo do vrlin. Vrednote so nekaj, kar *imamo*; imamo takšne ali drugačne vrednote. Vendar s tem, da vrednote imamo, še ni določeno razmerje posameznika do vrednot in zdi se, da tega razmerja do vrednot mogoče niti ni, da posameznik ni v odnosu do svojih vrednot, ampak da jih preprosto *ima*. Pri vrlinah pa je bistvenega pomena prav odnos posameznika do vrlin in do slabosti. Pri Aristotelu je ta odnos najbolj določno opredeljen kot sredina (*mesótes*), ki je pravilni odnos do vrline. Pravzaprav s tem vrlina šele postane vrlina, saj je vrlina določena kot sredina glede na nas (*prós hemās*),<sup>25</sup> pretiravanje in pomanjkanje pa sta slabosti. Glede na kaj pa so vrednote? Glede na nas niso, saj nimamo nekega razmerja, odnosa do njih. Vrednote so nekaj, kar je, recimo, glede na družbo, na način, da naj imamo v neki družbi vsi iste vrednote. S tem pa ni določeno, kakšno je razmerje posameznika do vrednot, ampak je določeno, kakšno je razmerje družbe do vrednot; družba nekatere vrednote sprejema, druge zavrača, posameznik kot »družbeno bitje« pa naj bi sprejemal in zavračal iste vrednote kot družba.

V tem oziru je tudi prevrednotenje vrednot in postavitev novih vrednot nekaj, kar ne določi našega razmerja do vrednot; zdaj *imamo* nove vrednote, podobno kot smo prej *imeli* stare. S tem se seveda zgodi nekaj bistvenega, nove temeljne vrednote, kot bi bile, denimo, veselje, pokončnost, individualnost, v razliki do starih (krščanskih) žalosti, ponižnosti, črednosti, postavijo posameznika v novo držo do sveta. Ta nova, drugačna drža pa seveda vpliva na drugačno delovanje, govorjenje, mišljenje. Vendar je tisto, kar želimo tu izpostaviti z ozirom na vrline, to, da vrednote ostajajo še vedno vrednote in morala še vedno morala, pa čeprav je drugačna, bolj individualna. To, kar je ključno za vrline, je, da so glede na nas, da so vezane na nas kot na konkretnе posameznike, ki oblikujejo svoje vrline v svojem dejavnem življenju. Obenem velja poudariti, da vrline nastajajo in učinkujejo glede na neko konkretno situacijo. Kaj hočemo s tem reči? Pri tem, ko recimo zamenjamo vrednote žalosti za vrednote veselja, še ni določeno tisto, kar je bistveno za Aristotelovo etiko, kjer ne gre za to, da bi bili zdaj v novi drži veselja, ampak je nadvse pomembno kdaj, kje, čemu, z ozirom na koga veselje. Skratka etične vrline so nekaj, kar je glede na nas in obenem radikalno povezano s konkretno situacijo, v kateri ravno tedaj smo.

Z ozirom na to, kar tukaj imenujemo »konkretna situacija«,<sup>26</sup> so vrline nekaj, kar nastaja in se oblikuje v konkretni situaciji, v posamičnih primerih, v katerih delujemo,

<sup>25</sup> Glej Aristotel 1992a, 31–32.

<sup>26</sup> Aristotelov pojem *kath hékasta*, ki ga tu prevajamo kot »konkretna situacija«, pomeni predvsem nekaj posamičnega, konkretnega. Pogosto pomeni posameznika, v pomenu tega ali tistega konkretnega človeka.

se odločamo, razsojamo, se posvetujemo ... Po drugi strani vrline tudi učinkujejo v konkretnih situacijah, tako da nam dajejo orientir za odločanje in delovanje v tej situaciji. Vendar, in to je nadvse pomembno, vrline so zgolj ena plat odločanja in delovanja, druga, ravno tako ali nemara še bolj pomembna plat pa je konkretna situacija, v kateri in z ozirom na katero se odločamo in delujemo. Vrednote pa ne nastajajo na takšen način kot vrline, da bi se morali v neki konkretni situaciji odločati in delovati, v neki drugi situaciji ponovno odločati in delovati. Vrednote so pogosto nekaj kanoniziranega, morebiti celo nekaj zapisanega (denimo Sveti pismo), oblikovanega in postavljenega s strani drugih, ne pa pridobljenega od nas, v konkretnih situacijah, z našim delovanjem in angažiranjem. Te, drugače pridobljene vrednote, se nato kažejo tudi v njihovem učinkovanju na konkretno situacijo. Glede na njo so vrednote *apriorne* drže, ki vnaprej določajo, kako ravnati v določeni situaciji. Vrline pa niso apriorne glede na konkretno situacijo oziroma so »apriorne« zgolj kot zmožnosti, v tem oziru, da že imamo neko določeno, oblikovano zadržanje, ki pa se vsakič ravna glede na konkreten primer, situacijo, v kateri se odločamo in delujemo. Našega delovanja pa ni mogoče vnaprej predpisati in določiti, ampak smo prepuščeni svojemu lastnemu razsojanju in odločanju v konkretni situaciji. Etiko bi torej, časovno rečeno, lahko zajeli v pojmu *zajšnjosti*, moralno pa v pojmu *vnaprejšnjosti*.

Premislimo etiko in moral, vrline in vrednote še z vidika delovanja. Delovanje, kot neprestano poudarja Aristotel, je *kath hékaston*, meri na nekaj posamično-konkretnega. V našem načinu argumentacije bi dejali, da meri delovanje vedno na neko konkretno situacijo, da poteka vedno v neki konkretni situaciji. Zato se velja vprašati, kakšna je razlika med etičnim delovanjem in moralnim delovanjem?<sup>27</sup> Moralno delovanje izvira iz vrednot, delujemo v skladu s svojimi vrednotami. Tisto, kar predhodi moralnemu delovanju, je to, kar imenuje Nietzsche »vrednotenje«. Preden delujemo v skladu z vrednotami, o-vrednotimo neki posamični primer, ki terja naše delovanje. To vrednotenje in ovrednotenje izhaja iz naših vrednot. Glede na to, kako vrednotimo, pa se ravna naše delovanje, ali kot pravi Nietzsche, »vsa dejanja izvirajo iz vrednotenja« (Nietzsche 2004a, 77).<sup>28</sup> Toda kako pravzaprav poteka moralno delovanje/ravnjanje?

---

V kontekstu delovanja, ki nas tu zanima, pa pomeni *kath hékasta* neko posamičnost, konkretnost, saj delujemo v odnosu do točno tega, posamičnega človeka ali v točno tej, konkretni situaciji. Ali drugače rečeno, naše delovanje ni nekaj abstraktno-spološnega. Podobno velja tudi za čutno zaznavanje, ne dotaknemo se dreves, ampak točno tega posamičnega drevesa, ne okušamo jabolk, ampak posamično jabolko. In tudi za čutno zaznavanje pravi Aristotel, da se tiče posamičnega (Aristotel 2012, 66–67). Tisto, kar je nasprotno posamičnemu, je *kathólon*, nekaj splošnega. In če smo dejali, da meri čutno zaznavanje predvsem na nekaj posamičnega, pa meri recimo znanost (*epistéme*) predvsem na nekaj splošnega (glej Aristotel 2012, 110–111), saj je posamičnosti neskončno, zato ne morejo biti predmet znanosti (glej Aristotel 2011, 96).

<sup>27</sup> Vprašanje je, ali ne bi bilo, zaradi argumentov, ki sledijo, bolj primerno govoriti o moralnem ravnjanju ali obnašanju kot o moralnem delovanju.

<sup>28</sup> Naj na tem mestu zgolj pripomnimo, da Nietzsche, ko spodbija moralno, pogosto meri na to, kar imenuje vrednotenje, na vprašanja, kako nekaj vrednotimo. Njegov način spodbijanja vrednotenja meri na nekaj, kar je pred vrednotenjem

Moralna nas vnaprej opremi z »navodili«, kako delovati (ali se celo samo obnašati, ravnati) v neki konkretni situaciji. Kadar smo v moralni drži, nas v neki konkretni situaciji vodijo naše vrednote. Vrednote pa so to, česar se nismo priučili sami skozi svoje delovanje, ampak so nam nekaj, kar so nas naučili drugi, nam tako rekoč vsadili v glavo. V moralnem delovanju, ki izhaja iz vrednot in vrednotenja, ne razsojamo, saj je bilo že *vnaprej razsojeno*, kaj je, denimo, dobro in kaj zlo; kaj prav in kaj napačno; kaj se sme in kaj se ne sme; kaj je prav in kaj ni prav; kaj se spodobi in kaj se ne spodobi; kaj je lepo in kaj ni lepo; kaj je sramotno in kaj ni sramotno. S tem smo, tako rekoč, vnaprej opremljeni, tako da se v konkretni situaciji ravnamo v skladu s to apriorno držo. To pomeni, da se v konkretni situaciji dejansko ne odločamo, saj nastopi odločitev na podlagi razsojanja. Odločimo se po razmišljjanju in razsojanju, saj je od-ločitev ravno ločitev »enega« (ene izbire) od »mnogega« razsojanja. Razsojanje ima opraviti z več kot enim, saj razsojamo in si svetujemo glede več različnih možnosti, na koncu pa iz teh različnih možnosti izberemo eno odločitev. Da pa bi sploh lahko izbrali eno odločitev, je moralo biti pred tem na razpolago več možnih odločitev, med katerimi smo izbirali. Pri morali, vrednotah pa je že vnaprej razsojeno, nekaj je tako rekoč že vnaprej (ob)sojeno in določeno kot eno-pravilno. Zaradi tega tudi ni odločanja, saj se ni med čim odločati (ne moremo odločati med enim, ampak med enim ali drugim), zato lahko rečemo, da je bilo tudi že vnaprej odločeno. Kjer pa ni razsojanja in odločanja, tudi ni delovanja v pravem pomenu besede, saj je takšno delovanje nekaj, kar terja poprejšnje razmišljjanje, razsojanje, odločanje. Zato bi bilo primernejše govoriti, da se v morali obnašamo in vedemo v skladu s tem, kaj je v neki družbi trenutno(!) prav in kaj ne; kaj se sme in kaj ne ...

Kadar pa govorimo o delovanju, ki izvira iz etičnih vrlin, je tisto ključno, s čimer se srečamo, vprašanje odločanja, saj je sama vrlina pri Aristotelu definirana kot *héxis proairetiké*,<sup>29</sup> torej kot odločitveno zadržanje. Vrlina je torej tista, ki nam omogoča, da se v neki konkretni situaciji odločamo ali in kako delovati, saj delovanje izhaja iz predhodne odločitve. Odločitev, kot nekaj hotenega, pa je mogoča na podlagi predhodnega razsojanja, svetovanja, mišljenja ... Kar se tiče delovanja, smo torej v moralnem zadržanju v neki drugačni drži kot v etičnem zadržanju; pod vplivom morale in vrednot se predvsem obnašamo, vedemo, ravnamo, in to tako, kot velevajo vrednote, ki smo jim poslušni, ne glede na konkretno situacijo.

---

in kar je vrednotenje »zatrlo«, meri predvsem na instinkte, gone, nagone ..., ki so pred-moralni. Druga raven, na kateri spodbija moralno vrednotenje in delovanje, pa je raven smotrov. To pa je tista raven, ki je z vidika Aristotelove etike najpomembnejša, saj je to raven *telos-a*, in spraševanja, čemu takšno ali drugačno delovanje. Nietzsche eksplisitno napade smotre in smotrnostno spraševanje (glej denimo Nietzsche 2004a, 97; Nietzsche 2005, 252), vendar velja opozoriti, da je to podiranje smotra obenem podiranje Aristotelovega načina mišljenja, vendar iz smeri krščanstva, tako da je Aristotelova teologija razumljena krščansko. To je ena tistih točk, kjer se zdi, da ni krščanstvo zgolj platonizem za ljudstvo, ampak da je bil tudi Aristotel za nazaj pokristjanjen. In to s strani Nietzscheja!

<sup>29</sup> Glej Aristotle 1934, 94, 328; EN 1106b, 36; EN 1139a, 22–23.

## ETIČNI POSAMEZNIK IN POLITIKA

V uvodnem poglavju smo se srečali z vprašanjem etike in politike pri Aristotelu. Tu nas je zanimala predvsem povezava med etiko in politiko, skupaj s tem pa tudi razlike med njima. Eno temeljnih vprašanj, na katero meri politika, je vprašanje skupnega (kot denimo skupno dobro, skupna korist, pravičnost, dobro življenje v skupnosti ...). Po drugi strani pa meri etika pri Aristotelu predvsem na posameznika, ki pa ni dojet kot zasebnik ali neki od skupnosti ločen individuum. V etiki in politiki gre za »istega« posameznika, ki je opredeljen kot *zōon politikón*, razlika pa je to, da je v politiki večji poudarek na skupnem, v etiki pa na posameznem. Toda to, kar je najpomembnejše, je ravno povezava etike in politike, to, da je politika zasnovana na izhodišču etičnih posameznikov, ki v svojem dejavnem življenju, s svojim razsojanjem, odločanjem, delovanjem samooblikujejo svojo držo, svoje vrline, ki merijo na skupno(st), na so-ljudi, na so-državljanje, kot svobodne in enake, do katerih s(m)o naravnani na način pravičnosti.

Možnost politike je torej povezana z možnostjo in omogočanjem etike, etičnih posameznikov, ki bodo pripravljeni živeti politično življenje. Etika pa ni eno-in-isto kot morala, vrline niso vrednote in etični posameznik ni isto kot moralno bitje. Zato je treba začeti ločevati etiko od morale, z namenom rehabilitacije etike in povezave med etiko in politiko.

Ker je Nietzsche ta, ki je odprl problem morale, smo poskušali z njegovo pomočjo razumeti moralo in »posameznika«, ki je na način morale. Nietzsche razume moralo kot to, kar gospoduje nad človekom, nad njegovo voljo, njegovim mišljenjem, govorjenjem, delovanjem. Morala je kot nekakšen sklop vrednot, prepričanj, nazorov ... ki se je oblikoval v določeni tradiciji (pri Nietzscheju je v ospredju krščanska tradicija). V morali, kot jo razume Nietzsche, in pod gospodstvom vrednot bi težko govorili o individuumih kot samostojnih osebah, saj so podvrženi neki ne-samostojnosti, temu, kar on imenuje »črednost«. Nietzschejev bojni pohod proti morali ima torej namen osvoboditi posameznika izpod primeža morale in vrednot. Osvobojeni posameznik naj bi stal nad moralo (glej Nietzsche 2005, 122). Gre za posameznika, ki naj ne bo več vpeta v (krščansko) moralo, ampak bo začel oblikovati lastno osebnost, ki ne bo več vpeta v apriorne ločitve na »dobro in zlo«. Pri Nietzscheju gre torej za podobno smer razmisleka, kot jo odpiramo tudi mi, ko poskušamo misliti človeka kot etičnega posameznika. Toda v čem je, z vidika tega, kar poskušamo misliti mi, problem Nietzschevega posameznika, osvobojenega morale, ali, mogoče bolje, posameznika, osvobojenega tradicionalne morale in vrednot, posameznika, ki oblikuje svojo moralo, ki živi v skladu z novimi vrednotami? V tem prvem koraku, ko nas Nietzsche osvobaja morale in moralnega primeža poslušnosti in ponižnosti, je nekaj bistvenega, saj se s tem odpira pot v smer posameznika. Vendar, in to velja poudariti, so ta osvobajanja izpod nadvlade mo-

rale lahko problematična. Kajti kaj bi se zgodilo, če bi posameznika zgolj osvobodili vse in vsakršne morale? Seveda Nietzsche ne stori tega, saj skupaj s tem, ko podira staro moralno, odpira pot novim, prevrednotenim vrednotam in celo, pogojno rečeno, etiki, ki pa je zanj še vedno razumljena kot nekakšna »nova morala«. Toda kljub temu, da Nietzsche odpira pot etiki, se mu na koncu zgodi to, da predvsem osvobodi posameznika izpod (tradicionalne) morale, v smer samostojnega individuma z novimi vrednotami. Toda ta posameznik ostane neki nase skrčeni individuum, osvobojen svoje črednosti in moralnosti, vendar zaradi tega nekako samotarski in ločen od drugih posameznikov. To, kar Nietzscheju zmanjka, je oblikovanje nečesa skupnega, kar pa obenem ni »čredno« in v čemer bi se posamezniki povezali na bistveno drugačen način, kot so bili združeni (zliti) pod moralno. Da bi lahko izpeljal ta drugi korak povezave osvobojenih posameznikov, pa bi bila potrebna *politika*. Te pa pri Nietzscheju ne najdemo, saj je njegova filozofija apolitična, če ne celo antipolitična.<sup>30</sup>

Poglejmo torej, mišljeno iz smeri etike, kakšen bi bil etični posameznik, osvobojen morale, ki pa ne bi obvisel kot nekaj ločenega, individualiziranega, ampak bi bil obenem političen, udeležen na skupnem, del skupnosti. Skratka, bistvena je ravno povezava posameznika in skupnosti, etike in politike. Če ostanemo zgolj pri »osvobojenem« posamezniku, se lahko zgodi, da nam razпадne skupno in skupnost. Če pa vztrajamo zgolj pri potrebi po »spremembni sistemu« (ki naj bi nekako simbolizirala tisto občensko-skupno), ostanemo pri neumnostih, kot so trditve, da posameznik ni pomemben, da ni problem v »slabih« posameznikih, saj je vendar vse, kar je bistvenega, sistemski narave, in ko bomo enkrat podrli sistem, bodo dobri posamezniki (verjetno) kar vzcveteli. Če se hočemo torej rešiti ene ali druge redukcije, je treba misliti obe plati in povezavo med njima, treba je misliti skupaj etiko in politiko.

V čem je torej pomen etičnega posameznika za možnost politike? Če ni etike, zmanjka tisto temeljno, ki meri na posameznika, ki se kot etično deluječ samo-oblikuje, »samo-ustvari«, ki se s svojo dejavnostjo, svojim delovanjem, oblikuje v samostojnega posameznika, ki ima specifično držo do sveta, do skupnega, do so-ljudi. Če torej ni etičnega posameznika (kot dela), ni niti politične skupnosti (kot celote). V čem se to

<sup>30</sup> Naj na tem mestu zgolj opozorimo na nekatere »politične« vidike Nietzscheja, ki se vlečejo skozi skoraj vsa njegova dela. V *Jutranji zarji* v paragrafu 179 s pomenljivim naslovom »Čim manj države!« pravi: »Nobene politične in gospodarske razmere niso vredne tega, da bi se z njimi smeli in morali ukvarjati ravno najnadarjenejši umi« (Nietzsche 2004a, 134). Podobno negativni odnos do države najdemo tudi v Nietzschejevi *Zaratustri*, pod razdelkom o »Novem maliku«, kjer lahko beremo: »Tam kjer se država neha, se šele začne človek, ki ni odvečen (...) Tam kje se država *neha* – tak poglejte mi vendar tja, bratje mojih! Jih ne vidite mavrice in mostov nadčloveka?« (Nietzsche 1999, 57). Prav tako kot do države ima Nietzsche negativen odnos tudi do demokracije in politike. V *Onstran dobrega in zlega* (Nietzsche 1988, paragraf 203) je mogoče brati o Nietzschejevem priklicevanju nove vrste filozofov, poveljnnikov in voditeljev, ki naj prevzamejo vajeti politike in demokracije. Skupaj s tem gre njegov negativen odnos do ljudstva, ki zanj predstavlja »nekultivirana tla«, ki jim ne gre zaupati politike (Nietzsche 2004a, 137). V *Volji do moči* je demokracija opredeljena kot »ponovljeno krščanstvo« (Nietzsche 2004b, 132), vzporedno s tem pa gre Nietzschejevo slavljenje aristokratskega.

še konkretnije vidi? Ljudje kot posamezniki smo tisti, ki imamo moč odločiti se, izbrati. V tem oziru smo tisti, ki hote izbiramo takšen ali pa drugačen način življenja. Do neke mere nas tudi nuja sili v določene »odločitve«, ki so vezane na, recimo ekonomski način življenja. Če naj preživimo, je treba do neke mere živeti tudi takšno življenje. Vendar, in na tem je poudarek, do neke mere in meje, od tam naprej to ni več zadeva nuje, ampak odločitve. Kdor se odloči, da bo svoje življenje posvetil (celo daroval) hrematističnemu načinu življenja, da bo smisel svojega življenja našel v bogatenju, nenehnem povečevanju svojega bogastva ..., se za to odloči kot posameznik, ki to sprejme hote, ki je izbral takšen način življenja namesto nekega drugega. Kdor se odloči, da se bo prepustil radostim uživaškega načina življenja, se ravno tako odloči, izbere to namesto česa drugega. In ravno tako se nekdo tretji odloči, da bo živel politično življenje.

Ali pa, po drugi strani, kako naj bo neka skupnost urejena na način političnega življenja, če nimamo posameznikov, ki se odločijo, da bodo tako živeli? In podobno velja za skupno, kako naj bo skupno, kako naj prevlada skupna korist in skupno dobro nad zasebno koristjo in zasebnim dobrim, če ni tistih, ki so pripravljeni živeti na tak način? Da bi bilo skupno in odnos do skupnega, so potrebni posamezniki, ki jim je mar za to, ki so pripravljeni zamejiti osebne interese in koristi, v prid skupnosti in skupnih interesov. Spet podobno velja za pravičnost in enakost, ki sta nekaj temeljnega z ozirom na politiko. Če ni pravičnih posameznikov, ne bo niti skupnosti, ki bi bila urejena na način pravičnosti; in če ni posameznikov, ki jemljejo druge kot sebi enake, tudi ne bo enakosti. Politike, pravičnosti, enakosti, ni mogoče kar vpeljati na ravni »spremembe sistema«, celote, ne da bi ob tem to izhajalo tudi iz smeri posameznikov. Vpeljave na ravni »sistema« se praviloma iztečejo v takšne ali drugačne tehnične predpise, s katerimi naj bi silili posameznike. Lep primer tega so t. i. »etični kodeksi« (ki bi se pravzaprav morali imenovati moralni in moralistični kodeksi), s katerimi se poskuša na tehničen in inženirski način<sup>31</sup> prisilno vpeljati »etičnost«. Kot da se da ljudem od zunaj, na način ukaza in komande, predpisati, da naj bodo »etični«.

Vendar, in to je treba nenehno poudarjati, ko govorimo o posamezniku, ni nikdar mišljen »osvobojeni« individuum, ki je skrčen sam nase, na svoje interese in koristi. To tudi ni Nietzschejev, morale osvobojeni posameznik, ki se je sicer izpodkopal iz nadvlaže morale in moraličnega, vendar za ceno tega ostal osamljen individuum. Ko govorimo o posamezniku, je vedno mišljen *etični* posameznik, ki je so-povezan v so-bivanju in v skupnosti z njemu enakimi. Ko recimo govorimo o (političnem) delovanju, postane jasno, da ne moremo govoriti o posamezniku kot nečem ločenem, kot o samotarju ali

---

<sup>31</sup> Ko pravimo na tehnični in inženirski način, mislimo to v dveh pomenih. Prvič, v tem pomenu, da so takšni predpisi in kodeksi nekaj, kar je pravzaprav tehničen način reševanja človeških zadev. Kot drugič pa velja izpostaviti to, da so bili inženirji eni prvih, ki so začeli govoriti o »etičnih kodeksih«, kar kaže na inženirsko in tehnično (ne)razumevanje področja človeškega.

kot o filozofu, za katerega pravi Aristotel, da živi življenje tujca v polis. Politično delovanje, ki je delovanje posameznika, moje, tvoje, njeno delovanje, terja politično urejeno skupnost, v kateri šele lahko delujemo.

In če sklenemo: morala je tista, ki zaradi svoje specifične moči nad oblikovanjem posameznikov (kot poslušnih, ubogajočih, podrejajočih se ...) onemogoča politiko. V morali in z moralo se pravzaprav poskušamo osvoboditi posameznika, njegovega razsojanja, odločanja, delovanja, tako da mu vse to vnaprej predpišemo. Etika pa meri na vse omenjeno, tako da dopušča in omogoča posamezniku razsojanje, odločanje, delovanje. Etika je tista, ki z oblikovanjem posameznikov kot samostojnih, odgovornih, samo-razmišljajočih, ki pa niso obenem nekaj ločenega, ampak povezanega na način pravičnosti in enakosti v skupnosti, omogoča politiko. Da bi torej omogočili politiko, je treba obenem zamejiti moralo in ponovno rehabilitirati etiko, ki je še vedno skrita pod naplavinami morale, moraličnega in moraliziranja.<sup>32</sup>

## LITERATURA

- Arendt, Hannah. 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- Aristoteles. 1934. *The Nicomachean ethics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. 1944. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotel. 1992a. *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel. 1992b. *Politika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristoteles. 2006a. *Rhetoric*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotele, 2006b. *Politica*. Torino: UTET Libreria.
- Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: Založba GV založba.
- Aristotel. 2011. *Retorika*. Ljubljana: Založba Šola retorike Zupančič&Zupančič.
- Aristotel. 2012. *Druga analitika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zla*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 1989a. *Ecce homo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 1989b. *Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 2004a. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.

---

<sup>32</sup> Tudi tistega, danes tako prisotnega in prevladujočega moraliziranja, ki moralizira o tem, da je dovolj moraliziranja.

Nietzsche, Friedrich. 2004b. *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.

Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavništvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.



Rok **Svetlič**  
Univerza na Primorskem

## DVA ODNOSA MED NASILJEM IN PRAVIČNOSTJO V POLITIČNI FILOZOFIJI

V prispevku bomo predstavili dva diametralno različna odnosa med pojema pravičnosti in nasilja. Prvega lahko opišemo s frazo *opus justitiae pax* in uteleša razsvetljensko, pacifistično razpoloženje. Tak pogled na sobivanje je danes prevladujoč in je temeljno načelo *Organizacije združenih narodov*: mir je dosegljiv le ob spoštovanju pravičnosti. Tudi *Splošna deklaracija človekovih pravic* v prvi alineji preamble potrdi ireduktibilno povezavo med temi pojmi: »Ker pomeni priznanje prirojenega človeškega dostojanstva vseh članov človeške družbe in njihovih enakih in neodtujljivih pravic temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu (...)« (Človekove pravice 1995, 2) Gre za socialni optimizem, ki verjame, da obstaja – vsaj *idealiter* – enačba sobivanja brez preostanka. Zavezo temu idealu, četudi nikoli povsem izvršljivemu, najlepše uteleša Kantov koncept *večnega miru*.<sup>1</sup>

Čeprav danes ta konstelacija med pravičnostjo in nasiljem stoji v ospredju – politika miru je vsaj uradno prva maksima vsake demokratične politike –, ni edina. Zlasti v akademskem svetu ima svoje mesto nasprotna predstava, po kateri si ni mogoče pravičnosti niti zamisliti, kaj šele realizirati, ne da bi sprejeli nasilna dejanja. Pravičnost

<sup>1</sup> Za pregled pravno filozofskih razumevanj človekovih pravic kot merila »legitimnosti« glej Teršek 2014.

potrebuje konflikt in zahteva po miru je *eo ipso* zahteva po zatajitvi idea, sprejemanje otopelosti in duhovnega odmiranja. Eden najprepoznavnejših avtorjev na tem področju je S. Žižek, ki demokratično odklanjanje nasilja zavrne s spekulativnim obratom: »Najvišja oblika nasilja je vsiljevanje nevtralnega okvirja, glede na katerega se nekateri dogodki kažejo kot 'nasilni'« (Žižek 2007, 59). Povedano drugače, sam pacifizem, pričakovanje ne-nasilja v družbi, je oblika skrajnega nasilja.

Pokazali bomo, da sta oba koncepta nasledek razvoja zahodne metafizike, zlasti od novega veka dalje. Prvi spada v duhovno izročilo, ki se oblikuje na področju politične filozofije v obdobju med T. Hobbesom in I. Kantom. Gre za pot od strukturnega nasilja vojne vseh proti vsem do perspektive večnega miru, ki je prav tako vgrajena v sam ustroj sobivanja. Drugi koncept se pojavi v nadaljevanju. Poraja se znotraj Kantove moralne filozofije, razvije se v Heglovi filozofiji države, politično dejaven postane v marksizmu in anarhizmu ter sega vse do sodobne radikalne kritike demokracije. Vse etape tega razvoja povezuje vračanje k metafizičnemu konceptu človeka, razvitemu znotraj krščanstva, ki zahteva prakse – nasilne – negacije svoje končne plati.

## MIR IN PRAVIČNOST

Novoveška predstava o sobivanju ljudi začenja z vpeljavo neke nove, do tedaj nepoznane oblike ranljivosti. Interes se z zunanjega, o katerem piše še Machiavelli, obrne na notranje ogrožanje socialnega reda: na koncept naravnega stanja, ki ga ponazarja vojna vseh proti vsem. To povsem spremeni perspektivo politične filozofije. Socialnemu organizmu ne stoji več nasproti jasno lociran zunanji sovražnik, zdaj je sleherni odnos med ljudmi potencialni izvor kolapsa sobivanja. Še več, vojna vseh proti vsem ni posledica napake ali naključja, je strukturni moment človekove eksistence. Lahko bi rekli, je del transcendentalnega *aprioria* človekove socialnosti kot take.<sup>2</sup>

S stolišča filozofske antropologije predstavlja Hobbesova podoba človeka nepredstavljivo ponižanje. Še hip pred tem, v krščanski perspektivi sveta, se je človek dvigal – kot *imago dei* – nad vse stvarstvo. Držal je tako rekoč za kljuko vrat raja, gospodoval je vsemu, živemu in neživemu: »Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekел: 'Bodita rodotivna in množita se, napolnila zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (1 Mz, 1, 28) Zdaj pa je padel pod raven živali. Fraza človek človeku *volk* je zavajajoča, saj odnosi med zvermi ne odslikavajo brezupnosti odnosov v naravnem stanju. Konflikti med živalmi so v nekem

<sup>2</sup> Dedukcije naravnega stanja iz antropoloških značilnosti človeka na tem mestu ne moremo razviti. Več o tem: Svetlič 2008.

smislu racionalni, izbruhnejo zaradi hrane ali teritorija in pojenjajo takoj, ko niso več smiselni. Človek v naravnem stanju pa je, nasprotno, strukturno napoten na konflikt. Nima možnosti izstopiti iz vrtinca vojne, saj ga njegov ustroj gibanja nenehno perpetuirata. Skratka, živali niso (socialno) suicidne, človek pa je. Iz tega stanja ga lahko reši zgolj sklenitev družbene pogodbe. Toda s tem se dvigne zgolj na raven živali: na raven od-sotnosti *nepotrebnega* nasilja. V absolutizmu, kamor Hobbes spelje zasnutek praktične filozofije, je nasilja še vedno na pretek.

Pa vendarle, sklenitev družbene pogodbe vsebuje v *sebi* kal absolutnega obvladovanja nasilja, ki se v popolnosti razvije šele v konceptu večnega miru. Omogoči ga spoznanje, da lahko *izključno* pojem – dogovor, pogodba, pravo – obvlada nasilje in nikakor ne (večje) nasilje samo. V *Leviathanu* Hobbes izpostavi srhljiv pojem egalitarnosti: resda se ljudje med seboj razlikujemo po fizični moči in drugih sposobnostih, toda »kar se tiče telesne moči, je ima tudi najslabotnejši dovolj, da ubije najmočnejšega« (Hobbes 1985, 183). Bodisi zahrbitno bodisi s komplotom. Hobbes pri nekaterih površinskih interpretih velja za ideologa trde roke. Toda v resnici ni nihče tako globoko dojel *nemoči* moči, da bi prinesla mir: ni ga silaka, ki ne bi podlegel, ni je trdnjave, ki se je ne ni dalo izstradati. Nasilje lahko premaga le dogovor.

Ta kal pacifizma, pojmovnega obrzdanja nasilja, je pri Hobbesu prekrita z debelo plastjo pooblastil, ki jih ima suveren. Naloga zgodovine je, da poskrbi za njen nadaljnji razvoj. S. Pufendorf je prvi avtor, ki mu pripade naslednji korak. Izhaja iz istih premis kot Hobbes, le da iz njih potegne bistveno bogatejši sklep: družbena pogodba ne more biti le *bianco* pooblastilo suverenu, vsebovati mora določila glede socialnosti sobivanja.

»*Iz tega sledi, da mora biti (človek, op. R. S.), če želi biti varen, družaben (sociable); to pomeni, da se mora združiti z ljudmi, kot je sam, in se vesti do njih tako, da nimajo upravičenega razloga, da bi ga ranili, temveč da so, nasprotno, pripravljeni podpirati ga in skrbeti za njegove interese (commoda)*« (Pufendorf 1991, 35).

Ne sme nas zavesti retorika medsebojne pomoči, nikakor ne gre za raven moralnosti, za raven nasebnih dolžnosti do drugega. Tukaj so dolžnosti povsem instrumentalne, njihov namen je izključno mir oz. njegova stabilnost. Socialnost nima prednosti pred nesocialnostjo v tem, da bi bila pravičnejša, temveč v tem, da je bolj učinkovita. Pufendorf ostane na identičnem horizontu kot Hobbes, le da uvidi, da miru ne zagotavlja le *bianco* pooblastilo suverenu, da uporablja silo po mili volji. Vseeno smo priča koraku, ki duha naravnega stanja spravi še bolj nazaj v steklenico, s tem, da da še večjo vlogo pojmu, naravnim zakonom: »Zakoni socialnosti (socialitas), zakoni, ki človeka učijo, kako postati koristen član skupnosti, se imenujejo naravni zakoni« (Pufendorf 1991, 35). Narejen je še en korak proti konceptu večnega miru. Avtor, ki bo naredil naslednjega, je J. Locke.

Locke izhaja iz zdravorazumskega, pa vendarle že *nasebnega* koncepta pravic:

»*Tukaj ni nič bolj očitnega, kot da morajo vsa bitja iste vrste in stopnje, ki jim je rojstvo prineslo iste naravne prednosti in uporabo enakih sposobnosti, biti med seboj tudi enaka, brez podrejanja (subordination) ali podvrženja (subjection)« (Locke 2010, § 4).*

Z drugimi besedami,

»*Naravno stanje ima naravni zakon, ki z njim upravlja in zavezuje vsakogar; um, ki je ta zakon, pouči vse ljudi, ki ga vprašajo za nasvet, o tem, da ker so vsi ljudje enaki in neodvisni, ne sme nihče raniti življenja drugega, njegovega zdravja, svobode ali lastnine« (Locke 2010, § 6).*

Toda: imeti pravice ne pomeni isto kot uživati pravice. Zato je vseeno treba skleniti družbeno pogodbo in ustavoviti državo. Le da je zdaj položaj vladarja prvič *apriorno* zamejen:

»*Ker je (zakonodajna oblast, op. R. S.) samo združena oblast vsakega pri-padnika skupnosti, ki je predana osebi ali skupščini, ki je zakonodajalec, ne more imeti nič več od tistega, kar so te osebe imele v naravnem stanju, pre-den so vstopili v skupnost in ga njej predali. Kajti nihče ne more na drugega prenesti več oblasti, kot jo ima sam; in nihče ne razpolaga z absolutno arbi-trarno oblastjo nad seboj ali nekom drugim, da bi smel uničiti svoje življenje ali drugemu vzeti življenje ali lastnino« (Locke 2010, § 135).*

Vladar je le upravljaavec vnaprej obstoječih pravic, zato je njegova vloga pojmovno sekundarna. Ker človek v naravnem stanju nima pravice uničiti sebe ali drugega in ker vladar dobi pooblastilo izključno od pogodbenikov, te pravice preprosto v nobenem primeru ne more imeti.

Naloga I. Kanta je, da statični koncept vstopanja pojma na mesto nasilja v sobivanju nadaljuje z dinamičnim: razkorak med abstraktnim idealom in njegovo realizacijo se mora v poteku časa zmanjševati. Ta proces opisuje gibanje zgodovine proti večnemu miru kot regulativni ideji. Kantova filozofija (zgodovine in prava) je mesto, kjer se dovrši prva konstelacija med pravičnostjo in nasiljem, ki jo opisujemo v tem poglavju. Naj začnemo s pacifističnim tenorjem celotnega *Nauka o pravu*, ki se v sklepni vrstici zapriseže miru kot kategorični (pravni) dolžnosti:

»*Moralno-praktični um v nas izreka neomajen veto: naj ne bo vojne; niti vojne med menoj in teboj v naravnem stanju, niti med nami kot državami, ki so – četudi notranje v pravnem – na zunaj (v medsebojnih odnosih) v brez-pravnem stanju; – kajti to ni način, na katerega bi iskali svojo pravico. Ne gre za vprašanje, ali je večni mir nekaj obstoječega ali neobstoječega (ein Ding oder Unding) (...), ravnati moramo tako, kot da bi bil nekaj obstoječega« (Kant 1977, 477).*

Perspektivo miru moramo privzeti kot dolžnost. To je raven praktične filozofije, ki odgovarja, kako naj *ravnati*.

Toda, na osnovi česa *upati*, da lahko mir vendarle postane nekaj obstoječega, *ein Ding?* Zavedati se moramo, da v okviru transcendentalne filozofije perspektiva večnega miru ne more postati predmet *sposznanja*, tj. ne more se pojavit kot nekaj v času in prostoru. Pa vendarle, tretja *Kritika* odpira vrata možnosti, da lahko vseeno nekaj povemo o predmetih, ki sicer ne morejo postati predmet spoznanja. V tem primeru je ključen pojem smotrnosti, katere navzočnost je treba predpostaviti v poteku zgodovine, če naj jo imamo za proces napredovanja (k miru). V filozofiji zgodovine Kant, kjer razgrne mehanizem, ki zagotavlja proces napredovanja od nasilnega k mirnemu sobivanju. Iz tretje *Kritike* vzame koncept smotrnosti narave, ki omogoči pogled na človeka kot na družabno-nedružabno bitje: zdi se, da nas je narava (razumljena v okviru tretje *Kritike*) namenoma naredila podvržene dvema nasprotnima tendencama. Po eni strani smo ljudje socialna bitja, poiščemo si družbo na vseh ravneh bivanja. Po drugi strani pa se ne prenašamo, do drugih se vedemo izključevalno, danes bi rekli, kompetitivno. In prav ta navzkrižnost dveh tendenc napotuje na vse večjo uporabo uma (v tem primeru prava) v medsebojnih odnosih.

Mehanizem tega procesa Kant opiše s tremi metaforami. Če bi bil človek zgolj družaben, bi živel kot drobnica: »Ljudje pa bi, dobrodušni kakor njihove ovce, ki jih pasejo, svojemu bivanju dali vrednost, ki bi bila komaj kaj večja od tiste, ki jo ima to njihovo domače živinče« (Kant 2006a, 9). Če bi bil zgolj nedružaben, bi bil kot kakšno osamljeno drevo na jasi, ki raste sklučeno, leno in pritlikavo. Metafora za družabno nedružabnost pa je gozd: gosta poseljenost individuumov, ki drug drugemu poskušajo vzeti svetlobo. Rezultat so visokorasla stebla, pravilne oblike, bogate krošnje, ki se pnejo v višino. Ljudje smo zaradi smotrnosti narave ustrojeni tako, da nas nedružabna družabnost sili k uporabi medija za zagotavljanje ekvidistance v naših interesnih sferah. To pa je pravo, katerega princip se glasi: »Neko dejanje je pravno, če je le-to na sebi ali po njegovi maksimi tako, da je lahko svoboda samovolje nekoga združena s svobodo drugega, skladno s splošnim zakonom« (Kant 1977, 33).

Prav *splošnost* odnosov zagotavlja ekvidistanco med individuumi in hkrati razpira polje kompetitivnosti. Formula za mir je tako proces vse večjega po-pravljenja medsebojnih odnosov: vse večje uporabe prava kot medija socialnega občevanja. S tem je kategorični (pravni) imperativ, »*naj ne bo vojne*«, podprt z mehanizmom, ki zagotavlja upanje v njegovo realnost (v okviru tretje *Kritike*, seveda). Pomembno je poudariti, da procesa ne vodi (dobra) volja ljudi, temveč *apriori* mehanizem, ki deluje, karkoli že ljudje počnemo: »Naj zveni še tako trdo, toda problem vzpostavite države je celo za ljudstvo hudičev (če le imajo razum) rešljiv« (Kant 2006b, 9).

Prešli smo pot, ki povezuje dva ekstrema, pot od neizogibnega nasilja, ki ga predstavlja naravno stanje (kjer je perspektiva pravičnosti povsem odsotna), do neizogibne pravičnosti (tj. pravnosti odnosov), kjer nasilje v celoti izgine. Tako kot ni koncept nravnega stanja dejansko, historično dejstvo, tudi večni mir ni stanje – *eshaton* –, ki bi ležalo v času in prostoru. Tako prvi kot drugi sta le pojmovno orodje, ki pa je imelo še kako velik vpliv na oblikovanje dejanskih ureditev in življenje ljudi. Verjetno je zaveza k miru, ki ji sledi OZN, ena najučinkovitejših in najpomembnejših idej v zgodovini. Venendar danes vnovič dobiva izzivalca.

## NASILJE IN PRAVIČNOST

Ogledali si bomo še diametralno nasprotno konstelacijo odnosa med nasiljem in pravičnostjo. Poprej je bil konflikt – pavšalno rečeno – znamenje, da nekaj ni v redu. Zdaj je to mir: odsotnost nasilja je le srljiva tišina, lažniva fasada, za katero se skrivajo in celo perpetuirajo najhujše krivice. A. Badiou zapiše, da je pacifistični ideal v prvi vrsti znamenje za smrt mišljenja, impotentnost duha, ki si ne upa več zastaviti radikalne emancipatorne politike.

Prelomna figura je tukaj vnovič Kant, tokrat njegova moralna filozofija. V *Naku o pravu* je njegov pogled obrnjen nazaj, v tradicijo kontraktualizma, ki jo okrona s strukturno zavezostjo sobivanja miru. Moralna filozofija pa napoveduje nov horizont (politične) filozofije, ki ga bo zaznamovala zahteva po vrnitvi k stari podobi človeka kot presežnega bitja. Ne more biti zadnja beseda človekovega bivanja le (pre)živetje: zagotavljanje osnovnih potreb, z varnostjo na čelu. To je domet kontraktualizma. Vrnili se bodo prestižna vprašanja, znana iz krščanske antropologije, človek se bo moral vrniti na nebo. Toda tja spadajo bogovi. Vsa naprezanja, ki bodo sledila, ne morejo biti uspešna. Ostala bo le statistika nasilja (z vrhuncem v totalitarizmih 20. stoletja), ki je imelo funkcijo pri (samo)dokazovanju, da človek ne spada (le) v tostranstvo.

Prva kal, ki na abstraktni ravni začrta *način* preseganja zemeljske plati bivanja, je v konceptu Kantove moralne filozofije. Nebo, kamor bi radi, je zoperstavljenem zemlji, je ne-zemlja. Njena negacija. Ker pa je nebo prazno – o tem takoj v nadaljevanju –, človeku ostane zgolj ena stvar, negiranje tostranske plati: preko sem *le*, kolikor ves čas negiram (žrtvujem, izpostavljam nasilju, ponižujem) svojo zemeljsko plat. Eksces te strategije, blaznost stegovanja onstran, ki se manifestira v pozivanju k brezglavemu nasilju in v razglasjanju popolne nepomembnosti žrtve, lepo ilustrirajo Bakuninove besede:

»*Strup, bodal, zanka itd.! (...) V tem boju revolucija vsa sredstva vrednoti na isti način. Polje je torej prosto! (...) Vik in krik strahu in kesanja bo čutiti v*

*družbi. (...) Ali naj se oziramo na to? Nikakor ne! Ravnodušni moramo ostati do vsega tega tuljenja« (Bakunin 1986, 202).*

Ta pojmovna struktura je začrtana že v moralnem zakonu. Moralni zakon je v prvi vrsti prazen. Najlepše to pokaže Hegel, ki opozarja, da na abstraktnih izhodiščih »ni možen immanenten nauk o dolžnosti« (Hegel 1970, § 135). Svet, ki naj bi ga dolžnost vodila, nenanadzorovano vdira v njen pojem skozi zadnja vrata:

*»Vest nobene vsebine ne spozna kot absolutne zanjo, zakaj ona je absolutna negativnost vsega določnega. Določa iz same sebe; krog sebstva pa, v katerega pade določnost kot taka, je tako imenovana čutnost; če naj se ima kako vsebino iz neposredne zagotovosti samega sebe, ni pri roki najti ničesar razen te« (Hegel 1998, 683).*

Tako je moralni zakon prazen, banalna ponovitev tistega, kar že velja kot pripoznano. Tako kot reče poštenjak, da bi lastnina izginila, če bi vsi kradli, lahko z enako pravico reče tat, da bi v primeru splošnega poštenja izginila kultura kraje. Formalni zakon, ki zahteva le odsotnost protislovja v hotenju, je prazen.

Toda ne le vsebina, tudi *kategoričnost* moralne dolžnosti je odvisna od sveta, ki naj bi ga regulirala. Kategoričnost je pri Kantu mogoče misliti le v *konfliktu* s svetnostjo človeka, kot njeno ponižanje:

*»Moralni zakon, ki je edini resnično (in sicer v vseh pogledih) objektiven, pa popolnoma izključuje vpliv samoljubja na najvišje praktično načelo in neskončno prelomi s prevzetnostjo, ki predpisuje subjektivne pogoje samoljubja kot zakone. To, kar prelomi s prevzetnostjo v naši sodbi, pa nas ponižuje. Moralni zakon torej neizogibno ponižuje vsakega človeka, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave« (Kant 2003, 131, 32).*

Toda: človek je bitje »čutne teženje«. Samoohranitev, s katero začenja Hobbes, spada prav sem. Tega preprosto ni mogoče utišati. Moralna (bi bila) le tista odločitev, pri kateri akter sprejme možnost, da se v celoti negira, da postavi na kocko lastno samoohranitev. Mehanizem najstva temelji na pripravljenosti popolnega žrtvovanja.

Gre za moralni fanatizem, ki ga strni rek *fiat iustitiae, pereat mundus*. To izreče Kant v *Metafiziki hrani* z naslednjimi besedami: »Če se poslovimo od pravičnosti, ni več vredno, da človek živi na zemljì« (Kant 1970, 196). Iz praznosti kategoričnega imperativa izhaja, da lahko izključno v stiku s svetom, v njegovi *negaciji*, izve – ne le kaj je, temveč tudi –, da je. Da zavezuje. Le z zmožnostjo ponižanja lahko človeku daje zagotovilo, da njegov »pravi jaz«, *eigentliche Selbst* (Kant 2005, 124), presega svet in da spada v kraljestvo smotrov. Zato pa je treba locirati svoj »nepravi jaz« in nadenj poslati »neskončno prelamljanje« in »ponižanje«. Hegel: Kant moralno razume le kot »sovražen boj zoper svojo zadovoljitev« (Hegel 1970, § 124).

S tem Kant zapade težavam t. i. prve negacije: tisto, kar negira, ostaja *odvisno* od tistega, kar je le-to že leto negirati. Morda se zdi, da večja ko je vrednota, ki je bila žrtvovana, višje se je dvignil »pravi jaz«. Toda prave veličine človeka tako ni mogoče najti. Kajti namesto na »kraljestvo smotrov« nas tako morala usmerja na tisto, kar prezira. Vseeno je cilj delno dosežen: *odklonitev eksistencialne perspektive*, s katero začne novi nek in jo dovrši kontraktualizem, človekove svetnosti. A. Kojeve zapiše, da je Kantova morala zgolj

»(...) *notranja disciplina*, ki obvaruje Človeka (*podrejenega, vsaj v primeru, ko priznava nekoga za svojega Gospodarja*) pred rizikom samo-prezira, ki je neizogiben, če se Človek zadovolji z življenjem v svojem Svetu, ne da bi se skliceval na 'bodoči svet'«, ki je »*nepomirljivo nasproten Svetu sedanjega trenutka, pa kakršnakoli je že ta Sedanjost*« (Kojeve 1976, 49, 50).

Posebej velja poudariti, da Kant v nobenem primeru ni avtor, ki bi napotoval na politično nasilje. Nasprotno, na ravni filozofije prava in države je snovalec veličastne perspektive miru, ki ni izgubila zavezujočnosti vse do danes. Tukaj smo govorili o njegovi moralni filozofiji, ki je domena izključno posameznika in zadeva miselne operacije v noumenalnem svetu, znotraj čistega praktičnega uma. Pa vendarle, tu se prvič zasnuje zahteva po presežni umestitvi človeka v celoto bivajočega in njeno nasilno, skozi prvo negacijo izpeljano udejanjanje.

Avtor, ki postavi to pojmovno strukturo v pravno-politično okolje, je G. W. F. Hegel. Hegel ni nič manj ambivalentna figura kot Kant, saj po eni strani jasno vidi stranpoti Kantove moralne filozofije, hkrati pa sam vnese enak vzorec v filozofijo države. Gre za njegovo opredelitev dogajanja na stiku med občansko družbo, državo in svetovno zgodovino, kar podrobno razgrne v *Filozofiji pravice*. Čeprav v marksistični tradiciji velja za meščanskega filozofa, je taka oznaka najmanj ambivalentna. H. H. Falke<sup>3</sup> celotno Heglovo filozofijo vidi kot poskus, kako »*zamejiti buržuja*«. Z drugimi besedami, kako zamejiti tisto paradično sobivanja, ki jo danes imenujemo (neo)liberalizem: zaščita posameznika, zasebne lastnine, vrednota blagostanja, svobodna volja trga, sebična izolacija iz celote sobivanja. Celotni razdelek, posvečen občanski družbi, razvije instrumente (od pravosodja, preko policije do korporacij), ki pokažejo dialektično prehajanje od partikularnosti (ki je princip občanske družbe) k vse bolj zreli občosti, s čimer občanska družba mehko preide v državo. Zdi se, da ima zgodba srečen konec.

Toda na občansko družbo preži temna usoda, ki se razkrije v zadnjih paragrafih *Filozofije pravice*, ob prehajjanju države v svetovno zgodovino. Gre za Heglov belicizem, nauk, ki vojnam pripisuje nrvnvi pomen. To je diametalno nasproten pogled od Kantovega: vojne niso le neizogibne, koristne so za zdravljenje bolezni buržoazne degene-

<sup>3</sup> G. H. H. Falke: *Begriffne Geschichte*.

racije. Hegel piše, da se mora od časa do časa pokazati, da je nad zasebno zadovoljivitvijo (blagostanje, osebna svoboda, ekonomija, varnost) še nekaj višjega:

»V tem je nравni moment vojne, ki je ne smemo obravnavati kot absolutnega zla in kot zgolj zunanje naključnosti. (...) Nujno je, da je tisto, kar je končno, posest in življenje, postavljeno kot naključno, saj je naključnost pojem končnosti« (Hegel 1970, § 324).

Podobno beremo tudi v *Fenomenologiji*:

»Osebne samostojnosti in lastnine« se ne smejo zakoreniniti, zato jih je treba »od časa do časa pretresati z vojnami, s tem prizadeti in zmesti njihov sebi prikrojeni red in pravico samostojnosti, individuumom pa, ki se s poglabljanjem v to odrtrgajo od celote in streme k nedotakljivemu zasebstvu in varnosti osebe«, pokazati »njihovega gospodarja, smrt« (Hegel 1998, 480).

Pacifizem ni le nerealen, je predvsem *nенraven*. Vojne prinesejo kisik v gnijočo vodo, jo premešajo in omogočijo novo porajanje duha. Osebna zadovoljitev je pot degeneracije in duhovne impotentnosti. Če pri Kantu človek izkusi svojo zavezost nečemu višjemu v »neskončnem prelamljanju« in »ponižanju« osebne zadovoljivitve, ki ju od njega zahteva moralni zakon, je šla pri Heglu stvar daleč naprej. Da človek pripada še nečemu drugemu – višjemu, presegajočemu, večnemu – kot zgolj sferi zasebne varnosti in blagostanja, lahko izve le pod bombami ali v pokolu. Ne zadostuje institucionalna umestitev – preko zakonodaje, sodišč, uprave – zasebnega v javno.

Toda na podlagi Heglove filozofije nasilja nikakor ni mogoče promovirati kot političnega projekta. Minervina sova zna govoriti le za nazaj. K. Marx obrne perspektivo za 180 stopinj in se zazre v prihodnost: »(...) gre pa za to, da ga spremenimo«. V mislih nima spremembe med spremembami, ki jim je bil svet priča kar naprej. Obeta se sprava vseh sprav, do katere vodi Revolucija vseh revolucij. To bo dogodek, v katerem ne bo možno drugo kot porajanje nečesa, kar ni še nikoli obstajalo: sveta, v katerem krivica strukturno ne bo mogoča. Za to pa je potrebno utekočinjenje zgodovine, prevrat, v katerem vse, kar je obstajalo, potone v nič. Čeprav Hegel brez olepšav pove, da je zgodovina klavnica, nobeno nasilje ne prinese popolnega izbrisala. Prejšnje epohe ne gredo v nič: *Aufhebung* je negacija, ohranitev in povzdiga negiranega sočasno.

V tem smislu je Marxov koncept konca zgodovine arhaičen, bolj podoben Avguštinovemu boju dveh držav, ki se bo končal s popolnim uničenjem zemeljske. Nova ureditev ne bo logično nadaljevanje prejšnje, temveč apokaliptičen »popravek moralnih bilanc« (Sloterdijk 2008, 46), poslednja sodba, ki razglasí popolno brezpravnost dozdajšnje zgodovine in jo obsodi na uničenje brez sledu. Gorje tistemu, ki je ta trenutek še na napačni strani: »vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo«. (Marx, Engels 1969, 629). Bolj kot na znanstveno napoved materialistične nujnosti spominja Marxova retorika na religiozno gromovništvo iz evangelijev:

»Resnično, povem vam: Laže bo na sodni dan sódomski in gomórski deželi kakor ti-stemu mestu« (Mt. 10,15).

Nekrvava revolucija je *contradictio in adjecto*. Da je v igri poslednja sodba zgodo-vine, je naznačeno tudi v anarhistični podobi revolucije: »slepo uničiti vse, kar obstoji, z eno samo mislio: 'čim hitreje in čim več'« (Bakunin 1986, 201). Sloterdijk povzame: »Kdor prehitro misli na izgradnjo, postane izdajalec svete stvari uničenja« (Sloterdijk 2008, 179). In tvega, da bo ostal pri življenju del inficiranega tkiva, ki bo povrnil staro bolezen. Zato je reforma izdajstvo pravičnosti, je domet lumpenproletariata. Toda re-volucionarno nasilje je obsojeno na neuspeh, česar žal samo ne prepozna. Nasprotno, neuspehe si razлага v okviru svoje dogmatike, s čimer zapade pozitivni povratni zan-ki: da se Pravičnost še ni pojavila, je zgolj dokaz, da nasilje ni bilo dovolj radikalno. O uničevalnosti tega procesa priča progresivna dinamika Stalinovih likvidacij ali poskus izreza zdravega jedra družbe, ki so ga iskali Rdeči Kmeri.

Padec berlinskega zidu spremeni duhovno konstelacijo. Konec je klasičnih revo-lucionarnih projektov. Zdaj ideja povzdigne človeka preko logike tostranstva, preko njegove individualne zadovoljitev, živi v podobi npr. komunistične hipoteze. Badiou jo opiše kot iskanje »radikalne politike, ki sega do korenin, ki zavrača upravljanje nujne-ga, ki reflekтира o smotrih, ki ohranja in izvaja pravičnost in enakost in ki se kljub temu umešča v čas miru« (Badiou 2004, 73). Vseeno ostaja pojem pravičnosti trdno povezan z nasiljem. Žižek to izrazi npr. s konceptom etičnega suspenza: spregledati grozljivo »tvori najnotrajnejšo sestavino vsake etične drže« (Žižek 2007, 50). Neizogiben del revolucionarnega projekta je zavestna privolitev v žrtve in »nič ni bolj ogabnega kot revolucionarna lepa duša« (Žižek 2009, 5). Popolnoma enako stališče najdemo pri Badiouju: »Revolucionarno delo je treba obravnavati kot homogeno mnogoterost, kjer je teror neločljiva kategorija. Zlasti od vrline« (Badiou 2010, 304). Tu je najbolj zgoščeno povzeta konstelacija, ki jo opisujemo v tem poglavju: pravičnosti ni brez nasilja.

V ozadju je zaveza k presežnosti človeka, ki se, kot je začrtal Kant, prepozna v prez-ru do svetne plati človeka, do njegove končnosti: »Zavreči je treba ideoološki dispozitiv 'etike', zavrniti negativno in viktimološko definicijo človeka. Ta dispozitiv, ki izenačuje človeka z golo smrtno živaljo, je simptom zaskrbljujočega konzervativizma« (Badiou 1996, 17). Ni najhujša stvar, ki lahko doleti človeka, smrt. Hujša je opustitev upanja na idejo radikalnega egalitarizma, ki ga Badiou postavlja na horizont transcendiranja člo-veškosti, na horizont nesmrtnega: »Nesmrtno obstaja le v smrtni živali in preko nje« (Badiou 1996, 64). Demokracija naj bi človeka ponižala na to, da je »edino, kar se mu lahko zares primeri, smrt« (Badiou 1996, 30). Zato jo imenuje kultura smrti.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vsi Badioujevi očitki glede sprejemanja smrtnosti človeka in *izdaje* človeškosti človeka, ki naj bi jo demokracija prinesla s seboj, so zgolj modus zgodnjega krščanstva, ki ga Hegel opiše takole: »Človek za sebe, vzet kot posamezna

Povojna Evropa je utemeljena na izkustvu grozot svetovne vojne, kar je eksplisitno omenjeno v preambuli omenjene *Splošne deklaracije*: »(...) ker sta zanikanje in teptanje človekovih pravic pripeljala do barbarskih dejanj, žaljivih za človeško vest (...) generalna skupščina razglaša to splošno deklaracijo človekovih pravic«. (Človekove pravice 1995, 1). Danes velja, da je treba narediti vse, da se kaj takega ne ponovi. Toda ta zapri-sega je po Badiouju past, saj vnaprej zapreči promocijo radikalnih politik. Zato ohranjanje spomina na žrtve totalitarizmov odkloni kot prazno »preštevanje mrtvih« in se sprašuje, »od kod ta volja po preštevanju« (Badiou 2005, 11). Sam koncept človekovih pravic zavrne kot »pravice človekarstva« (Badiou 2010, 304), kot »pretvezo zločinov«, kot »šablone o totalitarizmu«, ki imajo edino funkcijo blokirati idejo radikalne politike.

Stalnica obeh piscev je tudi koketen odnos do stalinističnega nasilja, ki je celo komparativ za obsodbo demokracije: »Navsezadnje je Stalin s svojimi neštetimi natipkanimi dosjeji, množičnimi poboji, ovaduhi v klobukih, velikanskimi ušivimi taborišči in zverinskimi mučenji v primerjavi z današnjimi tehnološkimi sredstvi nadzora pravi amater« (Badiou 2008, 27). Podobno zapiše Žižek, da je »'solipsistični' spekulativni ples kapitala« nasilje, ki je »grozljivejše od neposrednega predkapitalističnega družbeno-ideološkega nasilja« (Žižek 2007, 18). Naklonjen pogled v minulo nasilje se včasih obrne v prihodnost, ki ga pospremi akademski bojni vzrok: »Čas liberalno-demokratskega moralističnega izsiljevanja je mimo. Naši strani se ni treba več opravičevati; za drugo stran pa bi bilo bolje, da s tem čim prej prične« (Žižek 2010, 14).

## SKLEP

Ogledali smo si dve nasprotni konstelacij med pojmom miru in pravičnosti. Ista aklamacija, »*naj ne bo vojne*«, je v prvem primeru najsvetejši ideal humanosti, v drugem pa dušeči pokrov, pod katerim se dogaja človeka nevredno trohnenje duha. Ker je celotna ontogeneza novega veka še vedno zavezujča, sta zavezujča tudi oba koncepta. Prvi je »uradno« stališče demokratične politike, tako na državnji kot meddržavni ravni. Drugi ima svojo pravico v srcih znatnega dela državljanov in ponekod v akademskem okolju. Spravo med njima lahko prinese le potek časa, v katerem se mora spremeniti odnos do biti človeka in sveta. Odličen diagnostik obremenjujoče dedičnine novega veka je M. Heidegger. Berndt povzema njegovo analizo v naslednjem stavku: »Novoveški človek je izpostavljen nekemu načelnemu stremljenju, obrniti danost lastne

---

osebnost, ni neposredno božje, pač pa nasprotno, je končno in človeško, ki pride do sprave z Bogom le, če se kot negativno, kar na sebi je, uresniči in se s tem kot končno ukine. Šele preko te odrešitve od hibe končnosti se človeštvo preda obstaju absolutnega duha.« (G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik II.*, poglavje *Duh občine*.) Človek ne sme nikoli pozabititi: vreden sem več, kot je moje življenje!

pogojenosti, tako da je sam pogoj svoje biti« (Berndt 2000, 22). Z drugimi besedami, novoveški subjekt poskuša kreirati novi svet, pregnesti obstoječega in ga preoblikovati po podobi tistega presegajočega v sebi. Toda to je le nervozno pocetje, ki mora spodeljeti: »(...) mišljenje kot mišljenje, vezano na prihod biti, na bit kot prihod« (Heidegger 1967, 234). Da bi človek nekoč našel odnos do svojega *ethosa*, mora biti potrpežljiv. Je namreč »čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje. Samo kolikor je človek pastir biti, čaka na resnico biti, lahko pričaka prihod usode biti, ne da bi zapadel v golo radovednost« (Heidegger 1967, 370).

## LITERATURA

- Badiou, Alan. 2008. *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Sophia.
- Badiou, Alan. 2004. *Ali je mogoče misliti politiko?* Ljubljana: ZRC SAZU.
- Badiou, Alan. 2010. *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike.* Ljubljana: ZRC SAZU.
- Badiou, Alan. 1996. *Etika.* Ljubljana: Problemi 1/1996.
- Badiou, Alan. 2005. *20. stoletje.* Ljubljana: Analecta.
- Bakunin, Mihail. 1986. Načela revolucije. V *Antologija anarhizma I.*, (ur.) Rudi Rizman, 199–203. Ljubljana: Krt.
- Človekove pravice: Zbirka mednarodnih dokumentov.* 1995. Ljubljana: Društvo za Ždružene narode za Republiko Slovenijo.
- Falke, Gustav Hans H. 1996. *Begriffne Geschichte.* Berlin: Lukas Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha.* Ljubljana: Analecta.
- Heidegger, Martin. 1967a. O humanizmu. V *Izbrane razprave.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin. 1967b. Tehnika in preobrat. V *Izbrane razprave.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hobbes, Thomas. 1985. *Leviathan.* London: Penguin Books, Penguin Classics.
- Irlenborn, Berndt. 2000. *Der Ingrimm des Aufruhrs – Heidegger und das Problem des Bösen.* Wien: Pasagen Verlag.
- Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant, Immanuel. 2006a. Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega stališča. V *Zgodovinsko-politični spisi,* Immanuel Kant. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kant, Immanuel. 2006b. *K večnemu miru.* V *Zgodovinsko-politični spisi,* Immanuel Kant. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kant, Immanuel. 2003. *Kritika praktičnega uma.* Ljubljana: Analecta.

- Kant, Immanuel. 2005. *Utemeljitev metafizike hrabi*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kojeve, Aleksander. 1976. *Kant*. Beograd: Nolit.
- Locke, John. 2010. *Dve razpravi o oblasti; Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. 1969. *Manifest komunistične stranke*. V *Izbrana dela (II. zvezek)*, Karl Marx, Friedrich Engels. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pufendorf, Samuel. 1991. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. New York: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter. 2009. *Srd in čas*. Ljubljana: Claritas.
- Svetlič, Rok. 2008. *Filozofija človekovih pravic*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Svetlo pismo Stare in Nove zaveze. 2007. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavništvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.
- Žižek, Slavoj. 2010. *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana: Analecta.
- Žižek, Slavoj. 2009. *Parallax View*. London: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Analecta.



Lenart **Škof**  
Univerza na Primorskem

## O NEENAKOSTI IN DEMOKRACIJI KOT PROSTORU SOLIDARNOSTI<sup>1</sup>

### UVOD

Robert A. Dahl s svojo skico »napredne demokratične države« (Dahl 1989, 322) opredeli morda temeljno vprašanje sodobne politične morale, namreč kako skozi do zdaj še nedoseženi socialni in državljanski dialog premostiti ovire, ki v okviru družbe ohranjajo hude neenakosti med državljanji. Ko govorimo o neenakostih v družbi, moramo ločiti vsaj med dvema ravnema: po eni strani se problemu neenakosti lahko posvečamo z vidika sociologije ali politične sociologije, po drugi strani je to imanentno filozofski problem vse od začetka razsvetljenstva. V sodobni debati v okviru politične filozofije in ožje politične etike, ki jo tu zastopamo, je vprašanje neenakosti seveda v ospredju. Zastavljeno je tako na lokalni ali nacionalni oz. transnacionalni ravni (Slovenija, EU) kot tudi na širši ravni, ki jo razumemo pod pojmom globalizacije. V tem prispevku nas predvsem zanima ideja demokracije, ki je lahko v tem okviru vodilo na poti k večji družbeni kohezivnosti.

---

<sup>1</sup> Prispevek je predelana in razširjena različica članka Škof, Lenart. 2011. O neenakosti in demokraciji kot prostoru solidarnosti. V *Knovi paradigmipravičnosti*, (ur.) Rok Svetlič, 103–108. Koper: Založba Univerze na Primorskem. <http://www.hippocampus.si/ISBN/978-961-6832-05-2.pdf>. Dovoljenje za objavo hrani uredništvo Univerzitetne založbe Annales.

## ROBERT A. DAHL IN RAZMEJITVE DEMOKRACIJE

Začnimo z distinkcijo, ki jo v svojem poznejšem delu *O politični enakosti* (Dahl 2006) lepo uporabi Dahl: demokracija je ideal oziroma idealni sistem (obstoječe demokratične oblike upravljanja držav Dahl imenuje poliarhije), ki deluje na dveh ravneh: najprej je to znanstveno pojmovana idealna situacija, s katero si pomagamo razvijati naše teze in postavljati hipoteze. Kot je denimo Galilej predpostavil, da se ob izpolnjenih popolnih pogojih telesa v vakuumu gibljejo na določen način, in iz te predpostavke, ki ni imela nobene eksperimentalne preverbe, izpeljal zakon gibanja oziroma padanja teles v danih pogojih, tako si lahko mi pomagamo s konstrukcijo idealnih pogojev, v katerih bi dosegli enakost in, če parafraziramo Dahla, pod katerimi naša teorija idealne demokracije deluje. Tu je Dahlov koncept, kot bomo videli pozneje, zelo blizu Deweyjevemu pragmatističnemu idealu postopnega družbenega napredka. Po drugi strani govorimo o idealu, ki ga lahko še najbolje ponazorimo s kantovsko regulativno idejo, vendar oropano kantovskih apriorističnih form, iz katerih izhaja. Ideal v tem smislu je moralen in je v neposredni zvezi s stanjem stvari, ki si ga kot ljudje lahko zamišljamo, ko sledimo svojim idealom. Je torej deweyjevsko rečeno limita, h kateri se približuje naša vsakokratna raziskava demokracije (demokracijo je tu treba razumeti kot neprestani proces kooperativne družbene izkušnje). V obeh primerih govorimo o idealu enakosti, in demokracija bi morala biti mesto, kjer se temu idealu s trudem državljanov in državljanek iz dneva v dan bolj približujemo.

A kaj ima vse to opraviti s temo tega poglavja? Poleg očitne analogije z razmerjem med enakostjo ali neenakostjo ter med delom in kapitalom je v igri še nekaj: z oženjem koncentričnih krogov (od demokracije do ožjih skupnosti ali družb) se želimo približati temu občutljivemu področju in mu dati politično-etično konotacijo ter ga tudi navezati na vprašanje (ne)moralne v (ekonomski) politiki. V okviru tega vprašanja torej želimo postaviti tudi tezo, ki jo prav tako najdemo pri Dahlu, da se morajo namreč skupaj z velikimi političnimi sistemi z upoštevanjem določenih pogojev demokratizirati tudi spremljajoči sistemi v družbi (nižji sistemi upravljanja, podjetja/korporacije, univerze, druge družbene elite). Slednjič pa bomo ob tem vprašanju svoj prispevek sklenili z idejo t. i. »močne demokracije« (Barber 2003) ter jo soočili z nekaterimi obstoječimi eksperimentalnimi predlogi preseganja političnih in družbenih neenakosti v okviru zahodnih liberalnih demokratičnih ustanov.

Dahl je mislec, ki se posveča kulturi demokracije in demokratičnega državljanstva in slehernemu daje prednost pred idealom potrošništva, ki obvladuje naš diskurz o ekonomskih vidikih upravljanja držav v krizi, kakršna je sedanja. Zaveda se, da je, doceela nasprotno Marxovim pričakovanjem, kapitalizem paradoksalno na svet sam prinesel edino pravo 'revolucijo': tj. revolucijo človekovega pogleda na zadovoljevanje svojih

potreb, ki se reducirajo na vlogo državljanega ali državljanke kot potrošnika. Zato v svojem ključnem delu *Demokracija in njeni kritiki* postavi zame ključno vprašanje, ki ga sam vidim kot enakovredno tistem, kar pragmatist Dewey razume pod pojmom ideje demokracije ali, denimo, neopragmatist in 'postmarksist' Roberto Mangabeira Unger s pojmom radikaliziranega pragmatizma in poglobljene demokracije, ki temelji na ideji demokratičnega eksperimentalizma. To je vprašanje razmerja med enakostjo in demokracijo in vprašanje poti in še prej vizij – seveda alternativnih – v okviru tega demokratičnega procesa. Če se želimo pomakniti za korak bliže kulturi demokracije, ki bo naravnana glede na pozabljeni ideal enakosti, naj najprej podamo ugotovitev, da sta v sodobnem času med znanimi ideali francoske revolucije solidarnost in svoboda bolj v ospredju kot enakost – svoboda posebej v okviru novih demokracij v okviru Evrope, ki so si morale sprva zagotoviti formalno svobodo kot posttranzicijske države, primer je seveda tudi Slovenija, solidarnost pa kot socialni korektiv v obliki številnih transferjev, ki pa je le bleda senca revolucionarne ideje bratstva, ki je sicer bila blizu ideji enakosti od krščanstva dalje. Za obe – tako svobodo kakor solidarnost – se zdi, da sta izgubili svoj zagon. Družbe vztrajajo v inerciji, elite se bodisi zatekajo k že znamen vzorcem bodisi se prilagajajo obstoječemu tržnemu redu. Alternative kakor da ni na vidiku ne v Evropi ne drugod po svetu. Zato mora enakost pridobiti nov pomen, nameniti pa ji moramo tudi večjo pozornost.

A naj se tu posvetimo naši osrednji temi – razmisleku ob orisu prihodnje demokratične družbe, kakor jo vidi Dahl v svoji knjigi *Demokracija in njeni kritiki* (Dahl 1989). Za Dahla je v sklepnu poglavju omenjene knjige (»Skice za napredno demokratično skupnost«) politična enakost cilj, ki mora biti naše skupno vodilo in ne sme bivati zgolj kot ideal. Lahko se uresničuje le tako, da hkrati manjšamo druge pridobljene pritikline sodobne družbe (svobodo in razvoj posameznika). Zelo težko je seveda v okviru filozofije določiti že obseg pojma 'enakost'. Vendar lahko v duhu filozofije demokracije, kakor jo sami razumemo, rečemo, da pojem obsega naslednje poglavitev točke: neovirano možnost politične participacije v okviru dane družbe (v predstavniški in/ali neposredni obliki; slednja je seveda izrazito otežena v družbah z veliko državljan); enakost pred zakonom in zmožnost/moč izogibanja ovirajočim (coercive) kontekstom, ki jih ustvarja država ali skupnost; ustvarjalno naravnano izobrazbo; zmožnost polnega in neoviranega kognitivnega ter emocionalnega razvoja; slednjič ustvarjalno delo. Poleg tega bi lahko seveda dodali še nekatere med t. i. »zmožnostmi« (*capabilities*; tu mislimo na znani koncept Marthe Nussbaum in Amartye Sena),<sup>2</sup> ki se dotikajo dostenjnega življenja človeka, se pravi temeljnih zmožnosti živeti zdravo življenje (v smislu političnega in etičnega delovanja posameznika). Prav zato je treba po Dahlu, in tu vidimo izjemno

<sup>2</sup> Glej Nussbaum 2006, 155 in dalje.

pomemben element njegove teorije, demokratizirati tudi ustanove, ki jim večina posameznikov vsak dan posveča skoraj polovico svojega časa. To so gospodarske družbe, ki niso v državni lasti in kjer so pred nami večje ali manjše ovire pri doseganju demokratičnega idealja enakosti. Dahl je prepričan, da obstaja način, četudi eksperimentalen, s katerim bi dosegli, da bi se tudi v omenjenih okoljih (dodamo lahko še druga, v katerih se skozi splošno birokratizacijo upravljanja ovirata posameznikova avtonomija in ustvarjalnost – denimo državne institucije, tudi univerza) pomaknili do točke, s katere bi v njih na posameznika gledali kot na integralni del sistema, ki bi mu tudi omogočal osebni razvoj in rast. Kot smo videli, je oboje vključeno v naš nabor temeljnih postavk demokratičnega državljanstva.

Toda ko tehtamo argumente za in proti, je ključna Dahlova ugotovitev, ki jo v celoti podpiramo: namreč ko govorimo o neenakosti in demokratiziranju ustanov politike, celo ekonomskih ustanov in/ali družb, v ospredju ne vidimo starega revolucijskega idealja enakosti lastnine ali ene od socialističnih različic prerazporejanja bogastva. Rajši govorimo o skupni nalogi poliarhij ali razvijajočih se demokracij, namreč omogočanju (1) formalne udeležbe državljanov pri delovanju v vseh oblikah (družina, država, gospodarska družba, državna birokracija, univerza, ne nazadnje Cerkev in druge ustanove ožje ali širše mišljenje »civilne družbe«) in (2) krepitevi njihovih potencialov kot državljanov v okviru teh ustanov.

## V ISKANJU ALTERNATIV ALI O POJMU TIHE DEMOKRACIJE

Vemo, da na vidiku še ni prave alternative obstoječemu načinu kapitalističnega sistema. Po zatonu komunističnih sistemov in posledično izgubi orientacije levice se sicer pojavljajo bolj ali manj radikalni poskusi ustvarjanja vizij prihodnjih oblik družbenega življenja, vendar sami vidimo kot najplavzibilnejšo možnost preseganja obstoječega stanja prav v pritegnitvi vizij, kot je Dahlova (in seveda Deweyjeva ali Ungerjeva),<sup>3</sup> v okvir širših političnih razprav o demokraciji. Omenjene vizije se približujejo temu, kar Barber imenuje *močna demokracija (strong democracy)*. Četudi gre za širši nabor strategij, ki se jih tu ne moremo dotikati, se pod tem pojmom skriva vizija participatorične demokracije, ki je navdihnjena v Deweyjevem idealu demokracije kot kulture oziroma načela skupnognega bivanja. Demokracija je zanj ime za stalni tok neovirane izkušnje, ki človeka bogati in ki neprenehoma na novo krepi razmerje med enakostjo in svobodo (*equality/liberty*) ter med posamezniki v okviru skupnosti. Je nasprotje t. i. tanki liberalni demokraciji (*thin democracy*) z njenimi

---

<sup>3</sup> Glej Unger 2005.

obstoječimi formami. V tem vidimo povezavo z našo idejo *tihe demokracije*. Po eni strani se danes kot posledica zgoraj opisanih tendenc in zgodovinskih premikov zdi, kakor da je demokracija postala le še naša tiha spremjevalka, sicer prisotna, a nekje ob strani, podvržena moči finančnih ustanov, političnih strategij, nadnacionalnih dogovorov in globalnih kriz. Demokracija je že tiho izrinjena iz sveta, ki nas določa, in se v določenih okvirih že ne more več zoperstavljati protidemokratičnim tendencam in razraščanju novih oblik nasilja (tudi sistemskega), netolerance in nespoštovanja različnih vidikov človekovih pravic. Ime demokracije, ki je zraslo iz plemenitih razsvetljenskih idealov, je postal označevalec v dobi nemira. Dihotomija med močjo in demokratičnimi ideali še nikoli v zgodovini sodobnih demokracij ni bila močnejša. Krize, ki smo jim priča v zadnjem desetletju (nevarnost terorizma, finančna in dolžniška kriza in vedno bolj prisotna ekološka kriza s krizo vrednot, ki spremlja vse omenjene vidike), ustvarjajo možnosti za nove protidemokratične poganjke in tendence, ki že preraščajo prostor demokracije in ji odmerjajo le še obrobno mesto ter ji jemljejo glas. Demokracija, ki nima več glasu, pa ni več močna demokracija. Odvzet ji ni le glas, ki pronica skozi državljanske pobude, kulturo pogovora in dialoga, ne nazadnje skozi medijski prostor kot prostor njenega neprestanega uresničevanja, temveč ji je odvzeta tudi njena bistvena lastnost, to je njena povezava z družbenim upanjem in zasnavljanjem kredibilnih alternativ sedanjemu političnemu ali že kar svetovnemu sistemu. Ko posameznice in posameznike začenja zapuščati upanje, se znajdejo v strahu, ki vse bolj določa oblike sobivanja in upravljanja družbe. Vendar je v tišini skrita tudi resnica demokracije in njena največja notranja moč: tisto, kar želimo storiti, lahko uresničimo le iz premisleka, ki neprestano raste v nas kot posameznikih, ki sobivamo v različnih oblikah demokratičnih skupnosti. Tišina pomeni tudi to, da smo v svoji notranjosti zmožni osmislit in gostiti prostor sobivanja različnih subjektov ter se osvoboditi pritiskov moči, dominacije in nespoštovanja, ki nas dušijo: le iz tišine lahko prisluhnemo drugemu in ga razumemo. Tišina je izvor sleherne govorice, komunikacije in dialoga, tudi družbenega. Tiha demokracija je v sebi močna, saj navznoter krepi tiste plasti človekovega kooperativnega delovanja, ki lahko izoblikujejo nove prakse družbenega sodelovanja. Zavedajoč se vseh pasti, ki jih odpira kakršna koli pobuda demokracije kot ideala bivanja skupnosti (različni možni totali(tari)zmi), se želimo postaviti na stran vprašanja, kako lahko ljudje kot skupnost živimo skupaj. Ko smo prej omenili, da se težišče pomika iz konzumerizma k državljanstvu, smo mislili natanko to: pod kakšnimi pogoji je sploh mogoče misliti enakost, ne da bi zapadli v aprioristične sheme izenačevanja gmotnega položaja državljanov.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Prim. Teršek 2014, ki značilnosti sodobne demokracije kot »ustavne« demokracije obravnava glede na problem »legitimnosti«.

## OBRISI NEPOPOLNE DEMOKRACIJE V SLOVENIJI IN NEKAJ S TEM POVEZANIH IDEJ

Vprašanje razmerja med civilno družbo in politiko je eno najbolj ključnih in temeljnih vprašanj političnega življenja. V Sloveniji smo bili pred dvema desetletjema priča vzponu in angažmaju civilne družbe, ki je imela na razpolago zelo malo svobode, a je po drugi strani z vztrajnostjo in pogumom ter s skupnimi močmi različnih skupin doseгла, da je Slovenija postala demokratična republika. V svojem razvoju je prišla do stopnje, ko so ji bile priznane vse ključne demokratične pritikline, tako na ravni institucionalnega kakor siceršnjega političnega življenja. Zato smo pred časom še s toliko večjo pozornostjo prisluhnili poročilu *The Economist*, ki je Slovenijo po obdobju, ko je bila v elitni skupini držav s t. i. popolno demokracijo (*full democracy*), uvrstila v skupino nepopolnih demokracij (*flawed democracies*). Ocena, ki nas je potegnila iz elitne skupine, temelji na nizki stopnji politične participacije državljanov ter posebno na nizki politični kulturi v Sloveniji. Žal ni doživelva širše družbene razprave, čeprav bi morala. A na neki način bi bila takšna poglobljena razprava v protislovju s stanjem demokracije in javnega političnega diskurza v Sloveniji, ki ga je zaznala omenjena raziskava. Obe temi bi zato radi obravnavali v nekoliko širšem okviru, saj sta po našem mnenju v Sloveniji zapostavljeni in podrejeni instrumentalističnemu in grobo utilitarnemu pojmovanju politike.

Poglavitna pogoja za delovanje katere koli demokracije sta visoka raven politične kulture ter državljanska participacija v stvareh, ki so ključne za državo. Državljanji, ki avtonomno sodelujejo v družbeni razpravi in ki s svojim angažmajem (ne le na volitvah) spodbujajo ter usmerjajo politično življenje, so ključ do visoke demokratične kulture. Kaj pomeni avtonomno delovanje državljanov oziroma civilne družbe? Avtonomija je tesno povezana s svobodo in z imaginacijo premišljati o alternativnih možnostih razvoja ustanov ali splošne življenja v demokratični skupnosti. Med avtorjema, ki ju tu omenjamo, političnima filozofoma Corneliusom Castoriadisom in Robertom Mangabeiro Ungerjem (oba sta t. i. postliberalna filozofa demokracije s svojevrstnim odnosom do tradicije marksizma), zasedata omenjeni vrednoti najvišje mesto. Če želimo, da se demokracija razvija in da presegamo tisto, kar že imamo, ter najdemo nove poti in boljše rešitve za skupno življenje, moramo kot državljanji (ni dovolj le kot posamezniki) vzpostaviti polje radikalne družbene imaginacije, politične vizije, ki prinaša alternativne vizije politike in njenih institucij. Imaginacija je *ustvarjanje človeškega sveta* (prim. Castoriadis 2010). Temeljni pogoj za to pa je seveda svoboda. Strinjam se s Castoriadisom, da pomena ali bistva politike ne gre iskati v »dobrem življenju« ali »sreči«, temveč zgolj v svobodi, mišljeni radikalno kot nekaj, kar omogoča neovirano družbeno izkušnjo in osebni razvoj ter širše omogoča ter obenem neprestano poraja nove druž-

bene vizije svobodnih državljanov in državljanek. V sodobni Sloveniji sicer ne moremo več govoriti o nesvoboščinah, lahko pa še vedno govorimo o zablodi iskanja rešitev z izjavami o »dobrem«, o »sreči« ali s preprostimi retoričnimi obljudbami o »boljšem« življenju državljanov (v obliki floskul vsakršne politike) – namesto da bi poleg nujnega dela, ki čaka vsako politiko, ta državljanom v ključnih zadevah tudi prisluhnila oziroma jim vsaj vračala tisto, za kar je bila določena politična opcija izvoljena. Zdi se, da se je politična kasta ali pogojno rečeno politična elita v sodobnem času še posebno odtujila od svojih temeljnih naslovnikov. In tu se razpira vprašanje politične kulture in politične (ne)participacije.

Če se slednjič navežemo še na temo, ki je povezana z našim razmišljanjem o delovanju demokracije in njeni povezavi, naj se tokrat dotaknemo še ekonomskega vidika življenja njenih članov. Gre za eno od alternativnih vizij, tj. idejo večje participacije delavcev pri dobičku podjetij: upamo, da nam je posredno že uspelo pokazati, da je vprašanje o udeležbi delavcev pri dobičku gospodarskih družb manj stvar doseganja enakosti v gmotnem položaju posameznikov, kot je stvar nove pravičnosti, ki deluje na ravni ustvarjanja egalitarne družbe v smislu spoštovanja vloge posameznikov in posameznic ter izpolnjevanja pogojev za njihov razvoj kot državljanov, in ne kot potrošnikov. Naše delo je, če se spomnimo tudi Marxa in njegove teorije dela, tisto, kar določa vsebino in obseg, predvsem pa kakovost in intenziteto našega sodelovanja v stvareh, ki nas določajo in oblikujejo kot skupnost. Ne gre torej primarno za vprašanje razmerja med lastniki kapitala, njihovimi deleži in sorazmernimi tveganji ter s tem povezano 'ekonomsko' pravičnostjo, temveč za razmerje, ki se ustvarja v okviru neke skupnosti med njenimi člani. Sami bi temu, da se izognemo ideološkemu besednjaku, rekli *načelo medsebojne odgovornosti*, in to načelo je tako politično načelo sleherne demokratične družbe (negativna svoboda) kakor tudi etično ali moralno načelo številnih skupnosti, ki jih tvorimo v tem okviru (in tu načelo kaže v smer idealna pozitivne svobode). Še nekaj je pomembno omeniti: kot ugotavlja Dahl, je pomemben element v tem demokratičnem procesu – pomembnejši od racionalnega elementa – element najširše emocionalne investicije posameznikov. Četudi je Rawls v svoji *Teoriji pravičnosti* s t. i. 'tančico nevednosti' (*the veil of ignorance*; Rawls 1999, 118 in dalje) postavil letvico pravičnosti izjemno visoko, to vseeno ni dovolj. Državljeni se večinoma težko vživijo v teorijo, ki jim sicer zagotavlja enakost, vsaj v smislu idealna, vendar gre tu za to, da se neenakosti radikalno *občutijo* v našem vsakodnevnom delovanju in da teorija ali racionalna sredstva tu niso dovolj. Ljudje smo bitja, ki delujemo v razmerju do drugih bitij. Načelo medsebojne odgovornosti bi lahko bilo načelo, ki bi naše delovanje prepletlo z deweyjevska vizijo neovirane (ali vsaj manj ovirane) kooperativne izkušnje, ki bi vsem podelilo večje možnosti samouresničevanja, kot jih imajo zdaj. A tu naletimo še na eno

področje, ki ga doslej nismo dovolj tematizirali: področje vzgoje in izobraževanja. To je tesno povezano s kulturo demokracije in pripadajočega državljanstva.

## SKLEP

Če sklenemo – pojem skupnosti je tako treba misliti kar najširše in vanj vključiti tudi okolja, ki dandanes še niso demokratizirana. Vse rešitve, ki bodo pod enim ali drugim ideoološkim dežnikom (udeležbe pri upravljanju ali dobičku; tudi v obliki predlogov, kot je UTD) domnevno krepile gmotni položaj državljanov, opuščale ali ignorirale pa sočasno *radikalno* reformo vsakodnevne participacije posameznikov v najširših demokratičnih procesih s ciljem doseganja enakosti (enakost je torej ideal prav tu!), bodo pomenile zgolj stagnacijo, ali, še slabše, regresijo. Edina pot napredka in, lahko rečemo, 'revolucionarne' spremembe v našem dojemanju demokracije tako vodi skozi idejo enakosti kot idejo skupnostnega bivanja, temelječega na neovirani kooperativni izkušnji (in ustvarjalni izobrazbi), ter upoštevajoč načelo medsebojne odgovornosti. Da pa bi to dosegli, potrebujemo nov jezik v politiki in družbi, jezik, ki bo nastal v sodelovanju različnih družbenih akterjev in ki bo razumel, kot pravi Barber, da so med državljeni in državljkami sicer prisotni različni interesi in antagonizmi, vendar bo te zmogel preseči z nizom strategij, ki bodo posamezni rajši kot delile povezale v demokratični skupnosti.

## LITERATURA

- Barber, Benjamin R. 2003. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Castoriadis, Cornelius. 2010. *A Society Adrift*. Prevod H. Arnold. New York: Fordham University Press.
- Dahl, Robert A. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven, London: Yale University Press.
- Dahl, Robert A. 2006. *On Political Equality*. New Haven, London: Yale University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavnštvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.
- Unger, Roberto M. 2005. *What Should the Left Propose?* London / New York: Verso.

## **4. INTERPRETIRATI HISTORIČNA DOGAJANJA**



Primož Šterbenc  
Univerza na Primorskem

## KAKO RAZUMETI NEUSPEH ZAHODNIH PRIZADEVANJ V AFGANISTANU

### UVOD

Po terorističnih napadih 11. septembra 2001 v Združenih državah Amerike (ZDA), ki jih je izvedla transnacionalna radikalna islamska organizacija Al Kaida, je ameriška administracija v okviru ukrepov proti Al Kaidi oziroma islamskemu terorizmu pripravila načrt vojaškega napada na talibski režim v Afganistanu. Talibsko gibanje, ki je izhajalo iz afgananske večinske etnične skupine (Paštuni) in je med letoma 1996 in 1998 prevzelo nadzor nad pretežnim delom Afganistana, je namreč na afganistanskem ozemlju dopuščalo prisotnost vodstva in vadbišč Al Kaide, na katerih so se urili radikalni islami, ki so v obdobju 1995–2001 izvedli več terorističnih napadov na ameriške cilje po vsem svetu.

Ameriške sile so 6. oktobra 2001 začele izvajati intenzivne letalske in raketne napade na cilje talibskega režima, medtem ko so se z namenom kopenskega bojevanja Američani oprli na enote protitalibske politično-vujaške skupine Severno zavezništvo, ki so jo tvorile sile manjšinskih afganistanskih etničnih skupin (Tadžiki, Uzbeki in Hazarji). Talibski režim je zaradi velikanske ameriške vojaške premoči novembra 2001 padel,

sile Severnega zavezništva pa so prevzele nadzor nad afganistanskim glavnim mestom Kabul. Zrušitev talibskega režima je vzbudila precejšnje pričakovanje, saj naj bi mednarodna skupnost pod vodstvom ZDA končala destruktivno obdobje afganistanske zgodovine, ki se je začelo leta 1978 s komunistično zrušitvijo republikanskega režima.

Čeprav se je po padcu talibskega režima zdelo, da bo s prisotnostjo zahodnih vojaških sil pod vodstvom ZDA in zavezništva NATO (ISAF – International Security Assistance Force) mogoče trajno stabilizirati Afganistan in preprečiti ponoven vzpon radikalnih islamskih skupin, se je dokaj kmalu pokazalo, da bo ta naloga izjemno težka. Že spomladi 2003 se je namreč na jugu Afganistana pojavilo obnovljeno talibsko gibanje, ki je leto pozneje že vodilo okrepljeno gverilsko vojno proti zahodnim vojaškim enotam in enotam afganistske vojske. Talibsko gibanje je delovalo prvenstveno na jugu in vzhodu Afganistana, na območju, poseljenem s paštunskim prebivalstvom. Začelo je dosegati pomembne vojaške uspehe in osvajati vse večji delež afganistanskega ozemlja.

ZDA so leta 2009 sicer bistveno okrepile svoje sile v Afganistanu, vendar jim kljub temu v naslednjih letih ni uspelo vojaško zaježiti uspehov talibov. Nasprotno, ti so še intenzivirali svojo dejavnost in onemogočali kakršno koli stabilizacijo države. Leta 2012 so ZDA in druge zahodne države sklenile, da se bodo iz Afganistana umaknile do konca leta 2014, v skladu z novim konceptom pa naj bi odgovornost za varnost v državi preuzele »Afganistske nacionalne varnostne sile«, ki naj bi jih financirala mednarodna skupnost. Konec decembra 2014 se je dejansko končala prisotnost ISAF v Afganistanu, v državi pa je ostalo zgolj okoli 13.000 zahodnih vojakov (med njimi 9800 ameriških), ki naj bi »urili, svetovali in pomagali« Afganistanskim nacionalnim varnostnim silam, in to vsaj do konca leta 2016.<sup>1</sup> Postavlja pa se resno vprašanje, ali bodo domače varnostne sile lahko parirale talibskemu gibanju – tudi če bi jim to uspelo, bodo imele ogromne izgube.<sup>2</sup> O slabem položaju v državi med drugim govori podatek o civilnih žrtvah v letu 2014.<sup>3</sup>

Dogajanje v Afganistanu je pomembno povezano s sosednjim Pakistanom. Za to so vsaj trije razlogi. Prvič, geografsko povezan paštunski etnični prostor se razteza v obe državi. Drugič, reorganizacije afganistanskega talibskega gibanja in njegovega uspešnega gverilskega boja proti zahodnim vojaškim enotam ni mogoče razumeti brez upoštevanja delovanja pakistanskih oblasti. In tretjič, ker so afganistanskim talibom pomagali njihovi paštunski bratje iz Pakistana, je ameriška administracija od pa-

<sup>1</sup> Afganistske nacionalne varnostne sile štejejo 350.000 mož. Ameriški predsednik Obama je sprejel odločitev, da jim bo ameriško letalstvo zagotovljalo zračno podporo (The Economist 2014a, 47; 2014b, 50).

<sup>2</sup> Zgolj v letih 2013 in 2014 je bilo ubitih več kot 9000 pripadnikov Afganistanskih nacionalnih varnostnih sil. To je trikrat več od celotnega števila ubitih pripadnikov zahodnih sil v obdobju 2001–2014 (The Economist 2014a, 47).

<sup>3</sup> Leta 2013 je bilo ubitih največ civilistov od leta 2009 – več kot 3600, kar je bilo 25-odstotno povečanje glede na leto 2013 (The Economist 2015a, 7).

kistanskega režima zahtevala vojaški nastop proti paštunskim območjem. Posledične operacije pakistanske vojske so povzročile krepitev radikalnih islamističnih tendenc in državljansko vojno v Pakistanu.<sup>4</sup>

Namen tega sestavka je predstaviti več dimenzijs. Prvič, analizirani bodo razlogi za neuspeh zahodne – predvsem ameriške – vojaške in družbenopolitične dejavnosti v Afganistanu, in sicer tako z vidika napak, ki so jih storili Američani, kot tudi z bolj objektivnega vidika, izhajajočega iz religijsko-kulturnih razlik med zahodnimi silami in paštunsko etnično skupino. Pri tem bodo upoštevane religijske in kulturne specifike Paštunov. Drugič, opredeljena bo dinamika medetničnih odnosov, saj od leta 2001 poleg bojevanja med zahodnimi silami in talibi poteka tudi bolj prikrito bojevanje med paštunsko etnično skupino in manjšinskimi etničnimi skupinami. Tretjič, analizirana bo politika pakistanskih politično-vojaških struktur do Afganistana. In četrtič, predstavljen bo vpliv dogajanja v Afganistanu na položaj v Pakistanu. Ker dogajanja v Afganistanu ni mogoče razumeti brez vsaj osnovnega poznavanja tamkajšnjega etnično-zgodovinskega in religijskega konteksta, bodo v nadaljevanju najprej opredeljene te značilnosti.

## ETNIČNO-ZGODOVINSKE IN RELIGIJSKE ZNAČILNOSTI AFGANISTANA

### Etnično-zgodovinske značilnosti

Paštuni, ki so vzhodnoiranskega etničnega izvora, tvorijo največjo (42 odstotkov prebivalstva) afganistansko etnično skupino. Živijo v južnem in vzhodnem delu države (južno od gorovja Hindukuš, ki teče po sredini Afganistana in deli državo na severni in južni del). Delijo se na dve plemenski konfederaciji: Paštune Durani, ki živijo predvsem v južnem delu države, in Paštune Galdži, ki živijo predvsem v vzhodnem delu države in okoli Kabula. Nujno je izpostaviti, da so Paštuni v Afganistanu vse od 18. stoletja tradicionalno vladajoča etnična skupina<sup>5</sup> in da so državi do leta 2001 zgolj v kratkih zgodovinskih obdobjih vladali (ali vsaj nadzorovali glavno mesto Kabul in velik del ozemlja) Tadžiki.<sup>6</sup> Paštuni so tudi tradicionalno Afganistanci *par excellence*, medtem ko vse druge etnične skupine Afganistana nosijo drugačno ime. Še konec 19. stoletja je bilo

<sup>4</sup> Eden najbolj destruktivnih dogodkov v državljanški vojni se je zgodil 16. decembra 2014, ko je sedem pripadnikov pakistanskih talibov v vojaški šoli v Pešavarju pobilo 141 ljudi, med njimi 132 otrok (The Economist 2014–2015, 73).

<sup>5</sup> Afganistansko nacio je utemeljil paštunski vladar Ahmed Šah Durani, ki je vladal med letoma 1747 in 1772 in vzpostavil velik imperij. Po njegovi smrti je sicer razpadel, vendar so Afganistanu vse od takrat praviloma vladali Paštuni Durani, iz vrst katerih je izhajal Ahmed Šah Durani (Ewans 2001; Vogelsang 2002/2008).

<sup>6</sup> Med januarjem in oktobrom 1929 je državi vladal Tadžik Bača I Sakao, med letoma 1992 in 1996 pa sta imela v Kabulu in večjem delu države oblast Tadžika: vojaški poveljnik Ahmed Šah Masud in predsednik Burhanudin Rabani (Ewans 2001, 95–96, 99; Rashid 2008, 11, 408).

ime Afganistan uporabljano zgolj za označevanje habitata Paštunov (Južnič 1983, 306; Rashid 2000/2001, 18; 2008, xviii; Ewans 2001, 5; Vogelsang 2002/2008, 16; Barfield 2010, 24).

Druga najštevilnejša (27 odstotkov prebivalstva) in zahodnoiranska etnična skupina so Tadžiki, katerih skupnosti živijo v mnogo delov države, vendar so zgoščeni v Bahdšanu, okoli Kabula in Herata, ter v Kohistanu in dolini Pandžir (glavnina predvsem severno, severovzhodno in severozahodno od Kabula). Tretja najštevilnejša skupnost (9 odstotkov prebivalstva) so Hazari, ki so mongolskega izvora in živijo v osrednjem, izrazito goratem in revnem delu države (Hazaradžat). Četrta najštevilnejša skupnost so zahodnoturški Uzbeki (8 odstotkov prebivalstva), ki živijo v severnem delu države. V Afganistanu živijo še druge, manjše etnične skupine. Nova afganistska ustava, sprejeta januarja 2004, poleg že omenjenih navaja: Turkmene, Baluče, Pašhaje, Nuristance, Ajmake, Arabce, Kirgize, Kizilbaše, Gudžarje, Brahuije in druge. Poudariti velja, da v Afganistanu tradicionalno obstaja tekmovanost med Paštuni in nepaštunskimi etničnimi skupinami (Južnič 1983, 306, 337–338; Ewans 2001, 7–8; Vogelsang 2002/2008, 28, 30, 36; Rashid 2008, xviii, 217; Barfield 2010, 26–31).

### Religijske značilnosti

#### Tradicionalni religijski položaj in specifičnost talibov

V Afganistanu je islam nacionalna religija in temelj skupne kulture in vrednot. Dolča vse vidike življenja in inherentno vpliva tudi na politiko. Velika večina prebivalcev je sunitov, ki sledijo pravni šoli Hanafi,<sup>7</sup> zgolj manjši del (10 do 15 odstotkov) pa je šiitov. Tradicionalno močna sta sufiska reda Kadiriya in Nakšbandija (Edwards 1986, 202; Horrie, Chippindale 1991/1993, 243; Ewans 2001, 6; Barfield 2010, 40–42).

Afganistan je v religijskem smislu sicer tradicionalno sunitsko liberalen, o čemer pomembno govori tamkajšnji vpliv sufizma. Vendar ni mogoče razumeti afganistske religijske in tudi družbenopolitične situacije brez poznavanja religijske specifikе talibskega gibanja. Talibi namreč precej odstopajo od tradicionalnega afganistskega islama, kajti praviloma pripadajo specifični sunitski doktrinarni šoli Deoband.

Deobandski pristop, ki je bil utemeljen v drugi polovici 19. stoletja, vsebuje prepričanje, da se morajo muslimani zaradi izziva, ki naj bi ga pomenil Zahod, umakniti

<sup>7</sup> Sunitski islam se deli na štiri pravne šole: Hanafi, Maliki, Šafi in Hanbali. Pravne šole se medsebojno razlikujejo po tem, katere pravne vire priznavajo pri reševanju pravnih (družbenih) vprašanj. Pravna šola Hanafi velja za najbolj liberalno pravno šolo, saj bistveni pomen pridaja neodvisni presozi (v okviru neodvisne presoje pa kot edina šola priznava pravniško preferenco – *istihsan*) (Fyzee 1949/1974, 14–21, 33–35, 38; Kamali 1999, 112–113).

iz glavnega toka sodobnih razvojnih trendov ter zavetje iskati v pretekli slavi islama. Poudarja sledenje sodbam in razlagam muslimanske duhovščine iz preteklosti ter zavrača neodvisno presojo oziroma uporabo razuma. Sprejemljiva naj bi bila zgolj dobesedna razlaga Korana in normativne prakse preroka Mohameda (suna). V tem smislu deobandiji veljajo za nekakšne razvodenеle vahabite indijske podceline.<sup>8</sup> Pomembno je poudariti, da šola Deoband vse od svojih začetkov vsebuje močno protiimperialistično dimenzijo (Ahmad 1991/1994, 460; Rahnema 1994/2005, xxxiv–xxxv; Badalič 2013, 49–50).<sup>9</sup>

Čeprav se deobandizem v samem Afganistanu nikoli ni zares uveljavil, je precejšen vpliv na Afganistance pridobil posredno, prek afganistanskih (paštunskih) beguncev, ki so po sovjetski okupaciji Afganistana množično pribrežali v dve zahodni pakistanski pokrajini. Stotine medres v zahodnem delu Pakistana, ki jih je vodila pakistanska deobandska organizacija Združenje islamske duhovščine ter sta jih financirala pakistanski vojaški režim in Savdska Arabija, so v svoje okrilje sprejele afganistanske begunce in mlade Pakistance ter jim nudile brezplačno izobraževanje, hrano, bivališče in vojaško urjenje. Posledično so bili afganistanski paštunski študenti v pakistanskih deobandskih medresah, ki so leta 1994 ustanovili vojaško formacijo *Taliban* (Religijski študenti) – talibi, miselno-doktrinarno deobandizirani (Rahnema 1994/2005, xxxiv; Rashid 2000/2001, 23, 89–90; Ewans 2001, 182, 204; Griffin 2001, 59).

## RAZLOGI ZA REVITALIZACIJO, KREPITEV IN PREVLADO TALIBSKEGA UPORNIŠKEGA GIBANJA V AFGANISTANU

V Afganistanu so bili po zrušitvi talibskega režima relativno dobri obeti za stabilizacijo države. Prišle so zahodne vojaške enote in civilni upravitelji OZN, poleg tega pa je bilo prebivalstvo precej naklonjeno predvidenim obnovitvenim ukrepom mednarodne skupnosti. Vendar pa se je spomladi 2003 pojavilo revitalizirano talibsko gibanje, ki je – predvsem na jugu in vzhodu države, na večinsko paštunske območjih – postopoma postajalo vojaško vse močnejše in agresivnejše, hkrati pa je bilo deležno vse

<sup>8</sup> Vahabiti sledijo specifični sunitski teološko-religijski doktrini, ki jo je v 18. stoletju v osrednji pokrajini Arabskega polotoka Nedžđ opredelil reformist Mohamed Ibn Abd Al Wahab (1703–1792). Vahabizem je kot materialna vira religije sprejemal zgolj Koran in suno v tako rekoč absolutno dobesednem smislu, tako da je (bil) ultrakonservativen. Res pa je, da je pri presoji o tistih vprašanjih, na katera Koran in suna neposredno ne odgovarjata, dopuščal uporabo neodvisne presoje (idžtihadu) in je tako posredno vsaj v določeni meri odpiral vrata liberalnejšim stališčem (Rahman 1966/2005, 357–361).

<sup>9</sup> Izobraževalno institucijo, ki se je po kraju ustanovitve (120 km severovzhodno od Delhija) začela imenovati Deoband, sta leta 1867 ustanovila vplivna člana indijske muslimanske duhovščine Mohamed Kasim Nanavtavi in Rašid Ahmed Gangohi, ki sta sodelovala v velikem indijskem uporu proti Britancem (1857–1858). Šola Deoband je posledično vsebovala močno protibrantsko dimenzijo (Rahman 1966/2005, 369–370; Rahnema 1994/2005, xxxiv).

večje podpore prebivalstva. V naslednjih 11 letih zahodnim vojaškim enotam in afghanistanskim vojaškim silam tega trenda ni uspelo ustaviti. V nadaljevanju bodo opredeljeni razlogi za revitalizacijo, krepitev in vojaško prevlado talibov. Te razloge je mogoče razdeliti na notranje, povezane z dogajanjem v samem Afganistanu, ter na zunanje, povezane s politiko Pakistana.

### Notranji razlogi

Kot notranje razloge, ki so priveli do revitalizacije in krepitve talibskih vrst, je mogočno opredeliti žrtve med talibi in paštunskimi civilisti, ki so jih Američani povzročili med rušenjem talibskega režima in v naslednjih letih, ter neupoštevanje paštunskih kulturnih specifik; zločine Severnega zavezništva proti Paštunom in politično-vojaško dominacijo manjšinskih etničnih skupin; in nepripravljenost ZDA, da bi resnično zagotovile obnovo in stabiliziranje države.

#### Žrtve med talibi in paštunskimi civilisti ter neupoštevanje paštunskih kulturnih specifik

Američani so od oktobra do decembra 2001 pri rušenju talibskega režima delovali tako rekoč izključno z uničajočim letalskim bombardiranjem talibskih ciljev, medtem ko so kopensko delo prepustili protitalibski (tadžiško-uzbeško-hazarski) koaliciji Severno zavezništvo. Ameriške sile so v svojih zračnih napadih pobile veliko število nemočnih talibov (Tanner 2002/2003, 304; Rashid 2008, 61–62, 81–82).

Že kmalu po zrušitvi talibskega režima so Američani z letalskimi napadi začeli povzročati tudi (neželene) velike žrtve med paštunskim civilnim prebivalstvom. Zgolj decembra 2001 so ameriški letalski napadi povzročili več kot 200 paštunskih civilnih žrtev. V naslednjih letih so Američani, ki so se hoteli izogniti večjemu številu žrtev v svojih vrstah, na talibske akcije v veliki meri odgovarjali z bombardiranjem krajev, kjer naj bi se skrival sovražnik. Zaradi tega se je število civilnih žrtev zaradi (napačnih) ameriških napadov strmo povečevalo.<sup>10</sup> Američani so pokole nedolžnih civilistov definirali zgolj kot »napake«, posledično pa zanje skoraj nikoli ni nihče odgovarjal (Rashid 2008, 97–98, 106; Badalič 2013, 30–31, 72–73).

Ameriške posebne enote so od leta 2009 pogosto izvajale »nočne operacije«, pri katerih so ponoči vdirale v hiše v paštunskem delu Afganistana, v katerih naj bi se po

<sup>10</sup> Leta 2006 je bilo v zračnih bombardiranjih ubitih 116 civilistov, leto pozneje 321 civilistov, leta 2008 pa že 552 civilistov (Badalič 2013, 72). Američani so napačne cilje pogosto napadali zaradi napačnih obveščevalnih informacij, ki so jih dobili od afghanistanskih »gospodarjev vojne«. Ti so pogosto uporabljali Američane v okviru lokalnih rivalstev (Rashid 2008, 106).

informacijah, ki so jih pridobile, skrivali talibi.<sup>11</sup> Pri tem so bile pogosto civilne žrtve, število ubitih civilistov, tudi otrok in žensk, pa je bilo večje od števila ubitih talibov.<sup>12</sup> Razlog tega je bilo predvsem to, da so ameriški vojaki s precejšnjo lahketnostjo uporabljali strelno orožje. Ne nazadnje so Američani tudi močno kršili kulturne zapovedi paštunskega okolja, ker so vdirali v zasebne prostore žensk, ki so v skladu s paštunskimi običaji nedostopni moškim obiskovalcem, ki ne prihajajo iz družinskega kroga – s tem so oskrnili čast žensk (Badalič 2013, 259–271).

Tovrstno delovanje ameriških sil pa ni bilo negativno zgolj samo po sebi, temveč ga je z namenom pravilnega razumevanja negativnih posledic, ki jih je imelo za percpcijo paštunskega prebivalstva, nujno tudi umestiti v kontekst paštunskih kulturnih specifik. V paštunski etnični skupini ima namreč osrednjo vlogo nepisani (običajni) pravni kodeks *Paštunvali*, ki je jedro paštunskega družbenega delovanja. V okviru Paštunvalija ima posebno mesto zakon maščevanja (*badal*) – Paštun naj bi se maščeval ne glede na čas, prostor in stroške (Ahmed 1980, 89–90).<sup>13</sup> To v bistvu pomeni, da je bilo neizogibno, da so talibi in člani širše afganistanske paštunske skupnosti vsa negativna dejanja Američanov in drugih pripadnikov zahodnih sil memorirali in se zavezali maščevanju. V tem smislu je indikativno, da je eden največjih poznavalcev paštunske kulture Akbar Ahmed že v članku, objavljenem leta 2002, napovedal, da se bodo paštunski posamezniki ali skupine maščevali za vse, kar so pretrpeli zaradi vojaške operacije leta 2001. Američani, Britanci in njihovi zavezniki Pakistanci naj bi bili tarče maščevanja (Ahmed 2002, 38). Glede na delovanje Američanov po letu 2001 je bilo tako mogoče z gotovostjo oceniti, da se bo paštunska skupnost (ali vsaj njen pretežni del) z namenom maščevanja obrnila in borila proti njim.<sup>14</sup>

Zločini Severnega zavezništva proti Paštunom in politično-vojaška dominacija manjšinskih etničnih skupin

Vojščaki manjšinskih etničnih skupin, povezani v Severno zavezništvo, so bili leta 2001 ob rušenju talibskega režima zaradi zavezništva z Američani opijanjeni z občutkom moči ter so na severu države masakrirali talibe in paštunsko civilno prebivalstvo. Dogajali so se tudi protipaštunski pogromi, v katerih so tadžiške in uzbeške enote ropale, ugrabljale, posiljevale in razlaščale paštunsko prebivalstvo. Posledično je več kot pol milijona Paštunov zbežalo s severa na jug države. V uzbeškem zaporu v Šiberganu je bilo več let v grozljivih razmerah zaprtih 3600 talibov in Pakistancev in veliko jih je

<sup>11</sup> Zgolj v devetmesečnem obdobju od maja 2010 do februarja 2011 je bilo izvedenih 6282 nočnih operacij (Badalič 2013, 261).

<sup>12</sup> V nočnih operacijah, izvedenih v letu 2010, je bilo umorjenih 462 civilistov (Badalič 2013, 263).

<sup>13</sup> Paštunski pregovor tako pravi: »On ni Paštun, če ne udari, potem ko ga nekdo le uščipne« (Ahmed 1980, 90).

<sup>14</sup> Nedolžnost ali dobro ime ženske sta najbolj občutljivi točki časti v paštunski družbi (Ahmed 1980, 202).

umrlo zaradi lakote, bolezni in mraza. Grozodejstva, ki so jih poveljniki Severnega zavezništva – ob molku Američanov – zagrešili proti Paštunom, so povzročala bes Paštunov na jugu države in pomagala oživiti talibsko gibanje (Rashid 2008, 94–95).

Poleg tega so imeli v postalibskem političnem sistemu predstavniki manjšinskih etničnih skupin (predvsem Tadžiki) izrazito dominanten položaj, saj so kljub dejstvu, da njihove skupnosti niso tvorile niti 50 odstotkov afganistanskega prebivalstva, od 28 ministrskih mest dobili kar 17 resorjev (tudi obrambnega, notranjega in zunanjega), Paštuni pa le 11. Paštuni Durani z juga države, ki so skozi zgodovino tradicionalno vladali Afganistanu, so dobili le položaj predsednika države (s šibkimi pristojnostmi) – na ta položaj je bil imenovan Hamid Karzai. Leta 2004 se je položaj za Paštune sicer izboljšal, saj je na podlagi sprejetja nove afganistanske ustave predsednik z velikimi pristojnostmi postal na volitvah izvoljeni Karzai, vendar so manjšinski politiki ohranili bistveno vlogo. Vsaj enako pomembno je bilo, da so imeli v afganistanski vojski, ki so jo od leta 2001 vzpostavljali Američani, Tadžiki bolj ali manj privilegiran položaj, saj so zasedali neproporcionalno velik delež častniških položajev.<sup>15</sup> V vojaških silah je bilo sicer precej Paštunov, vendar večinoma niso prihajali iz južnih in vzhodnih pokrajin, kjer je bilo talibsko gibanje najmočnejše, temveč iz zahodnih (Rashid 2008, 102–105, 206–209, 212–215; Steele 2011, 49, 345–346; Badalič 2013, 86–94, 327–328).

Odnosi med paštunsko etnično skupino in manjšinskimi etničnimi skupinami so bili že pred prihodom Američanov zaradi vojne med talibi in Severnim zavezništvom zelo slabi, po ameriški invaziji pa so se še poslabšali. Prihod ameriških sil je namreč bistveno vplival na dinamiko medetničnih odnosov. Manjšinske etnične skupine so zaradi dejstva, da jim je ameriška invazija prinesla (zgodovinsko gledano atipičen) družbenopolitično dominanten položaj, sprejemale in podpirale ameriško prisotnost v državi in se hkrati identificirale z institucijami, ki so jih vzpostavljali Američani.<sup>16</sup> Talibi in širše pripadniki paštunske skupnosti, ki so že zaradi svoje zgodovinske preričanosti o tem, da lahko edini vladajo Afganistanu, negativno gledali na manjšinsko dominantno vlogo,<sup>17</sup> so bili do manjšincev večinoma sovražni zaradi njihovih zločinov nad Paštuni, zagrešenih ob ameriški invaziji. Sovražnost Paštunov do etničnih manjšincev se je še krepila, ker so ti sodelovali z zunanjim silom, ki je bila v paštunskih očeh (vse bolj) percipirana kot okupatorska. Povedano drugače, manjšin-

<sup>15</sup> Takšno razmerje je ustvarjalo konfliktne medetnične situacije, saj tadžiški častniki na južnih bojiščih niso hoteli sodelovati s paštunskimi civilisti. Afganistska vojska je bila percipirana kot nekakšna okupacijska vojska (Steele 2011, 49; Badalič 2013, 94).

<sup>16</sup> Badalič (2013, 44) poudarja, da talibi zaradi tega, ker so predstavljali paštunsko skupnost, s svojim protokupacijskim sporočilom niso mogli preričati manjšinskih skupin, ki so bile v preteklosti podrejene Paštunom.

<sup>17</sup> Vogelsang (2002/2008, 341) poudarja, da je za mnoge Paštune obstoječi položaj, ki ga dojemajo kot grožnjo svoji tradicionalno dominantni vlogi, poraz.

ske etnične skupine so obravnavali kot kolaborantske.<sup>18</sup> Takšno stanje je pomembno onemogočalo stabiliziranje položaja.

Nepripravljenost ZDA, da bi resnično zagotovile obnovo in stabiliziranje države

Tudi če predpostavimo, da je prebivalstvo Afganistana, vključno s paštunsko skupnostjo, leta 2001 v prisotnosti zahodnih sil videlo pozitivno izhodišče za ureditev položaja v državi, so zahodni akterji s svojim delovanjem to priložnost zapravili. Za neizkoriščeno priložnost je bila prvenstveno odgovorna država, ki je vodila napad na talibski režim – ZDA. Washington s svojim delovanjem nikoli ni pokazal, da želi dejansko obnoviti nesrečno deželo oziroma stvarno pomagati prebivalstvu Afganistana.

Kot poudarja Ahmed Rashid, Busheva administracija (2001–2009) namreč nikoli ni imela namena trajno zagotoviti večjih ameriških vojaških sil, potrebnih precejšnjih materialnih (finančnih) sredstev ter energije in znanja za stabilizacijo in obnovo Afganistana. V napadu na talibski režim je bolj ali manj videla zgolj neko nujnost, ki jo pač mora storiti zaradi dejstva, da ima organizacija, ki je izvedla napade 11. septembra 2001 v ZDA, sedež v deželi pod Hindukušem. Pozornost administracije je bila celo v času, ko je načrtovala napad na Afganistan in še pred zrušitvijo talibskega režima, že v Iraku. Neokonservativna skupina, ki je v prvem Bushevem mandatu najbolj vplivala na politiko ZDA, se je namreč že v 90. letih prejšnjega stoletja odločila napasti Irak.<sup>19</sup> Tako so bili ameriške enote, sredstva in energija, ki so bili po decembru 2001 krvavo potrebeni v Afganistanu, vloženi v napad in okupacijo Iraka (Rashid 2008, xliv–lvii, 196–197).

Vasja Badalič podobno pravi, da je razdejanje, ki so ga za seboj pustile zahodne sile, izviralo iz dejstva, da je bil evro-ameriški projekt prvenstveno zamišljen kot vojaški, kar je razvidno iz finančnega razreza sredstev, namenjenih za Afganistan. ZDA, da leč najmočnejši akter v Afganistanu, so med letoma 2001 in 2012 skupaj porabile 557,1 milijarde dolarjev za Afganistan, od tega zneska pa je šlo kar 467,7 milijarde dolarjev za ameriško vojsko, nameščeno v azijski državi. Ameriški denar tako ni bil namenjen prebivalcem dežele, temveč ameriškim vojakom in ameriškim orožarskim korporacijam. Od skupne vsote, ki so jo ZDA namenile za Afganistan, je zgolj 89,4 milijarde dolarjev prišlo do afganistanske populacije, pa še od tega je bilo 50,6 milijarde porabljenih za vzpostavljanje afganistanske vojske, le 38,8 milijarde pa za humanitarne in razvojne projekte. Zaradi tega je afganistansko ljudstvo ugotavljalo, da so izjave o »gradnji novega Afganistana« zgolj ameriške propagandne floskule (Badalič 2013, 27–28).

<sup>18</sup> Indikativno je, da tudi Badalič (2013), ki je zunanjji proučevalec, institucije, ki so jih Američani vzpostavljali po svojem prihodu v Afganistan (vojska, administracija), označuje kot »kolaborantske«.

<sup>19</sup> Skupina neokonservativcev je na primer že leta 1996 v dokumentu, pripravljenem za novega izraelskega premiera Benjamina Netanjahuja (»A Clean Break: A New Strategy for Securing the Realm«), kot zaželen cilj opredelila vojaško zrušitev iraškega predsednika Sadama Huseina (Khalidi 2004, 49–51; Cook 2008, 25–26).

### Delovanje fenomena kulturne obrambe

Upoštevajoč vse navedeno je jasno, da paštunsko prebivalstvo Afganistana v ameriških silah že zelo kmalu ni videlo benevolentnega akterja, temveč sovražno okupacijsko silo. Zaradi tega je na položaj v Afganistanu mogoče aplicirati sociološki koncept kulturne obrambe, ki ga je razvil Steve Bruce in ki pravi: Če obstaja konflikt med dvema skupnostma, ki sledita različnim religijam, se lahko krepi njuna religijska identiteta, ker se skozi religijo izraža etnični ponos; in tudi, če je skupina ljudi, ki sledi neki religiji, pod dominacijo zunanje sile, ki sledi drugačni religiji, se bo krepila religijska identiteta skupine (Bruce 1996/2002, 62, 96, 123).

Ker so muslimanski Paštuni, tako v Afganistanu kot tudi Pakistanu,<sup>20</sup> ZDA dojemali kot krščansko zunano silo, ki izvaja okupacijo nad njimi, se je neizogibno krepila njihova islamska identiteta in posledično so se bili bolj pripravljeni pridruževati deobandsko religijsko profiliranim talibom.<sup>21</sup> Povedano drugače, skozi njihovo okrepljeno islamsko identiteto se je izražal paštunski nacionalizem.<sup>22</sup> Krepitev religijske identitete je pomenila tudi krepitev radikalnih tendenc, vključno s pripravljenostjo na samožrtvovanje oziroma samomorilska dejanja.<sup>23</sup> Mogoče je reči: Več ko je v deželi vojakov percipirane okupacijske sile, večja je pripravljenost domačinov na boj z vsemi sredstvi proti njim. Tako ni naključje, da Badalič (2013, 212–213) navaja, da je bilo leta 2010, ko so ZDA zelo povečale število vojakov v Afganistanu, tudi najbolj krvavo za okupacijske sile.

### Zunanji razlogi

#### Pakistanska podpora talibom

Pakistan je iz delitve nekdanje Britanske Indije leta 1947 izšel v vseh pogledih hendi kepiran, saj je dobil le 23 odstotkov ozemlja, 18 odstotkov prebivalstva, 10 odstotkov industrijskih kapacitet in 17,5 odstotka finančnih rezerv nekdanjega *Radža*. V Indiji je ostala večina vojaških proizvodnih kapacitet in skladišč nekdanje Britanske Indije. Indi-

<sup>20</sup> Proti Američanom so se borili Paštuni iz Afganistana in iz Pakistana (tam tvorijo 15 odstotkov prebivalstva in živijo na severozahodnu državo); paštunski etnični prostor ločuje zgoraj umetna državna meja (Durandova črta), ki so jo leta 1893 arbitralno potegnili britanski kolonialni gospodarji (Vogelsang 2002/2008, 7; Rashid 2008, xviii).

<sup>21</sup> V Kveti v Pakistanu je paštunski učitelj v islamski srednji šoli, na kateri so se rekrutirali mnogi talibi, poudaril, da je razglasitev obrambne svete vojne proti ameriškemu okupatorju neizogibna in da je v takšnih primerih primerna mučeniška smrt, dosežena v boju za islam (Badalič 2013, 37–38, 40).

<sup>22</sup> O povezavi med nacionalizmom in religijo v muslimanskih okoljih več v Šterbenc (2011, 162–164).

<sup>23</sup> Pape (2005, 89–90) poudarja, da v primeru, da obstajata dve okoliščini (okupacija ter religijsko razlikovanje med okupatorjem in okupiranim), med okupiranim prebivalstvom obstaja množična pripravljenost na skrajno samožrtvovanje.

ja je prevzela tudi osrednjo kolonialno upravo v New Delhiju in Kalkuti, medtem ko je moral Pakistan svojo državno upravo vzpostaviti tako rekoč iz nič. Ta materialno-upravni deficit Pakistana se je še povečal po odcepitvi Vzhodnega Pakistana-Bangladeša leta 1971 (Talbot 1998, 95–100).

Posledično je za Pakistan od nastanka značilen akuten občutek negotovosti, zaradi katerega se je razvil v državo nacionalne varnosti, v kateri ima odločilno vlogo vojska. Ta je kot osrednji nacionalni interes opredelila nevtraliziranje percipirane indijske grožnje. Pakistanske oblasti so Afganistanu vedno, še posebno pa od 80. let prejšnjega stoletja, pripisovale izjemen strateški in politični pomen. Pakistan želi v svoji politiki do Afganistana na vsak način preprečiti, da bi Indija dobila kakršen koli vpliv ali prednost v tej državi, kajti boji se indijskega strateškega obkoljevanja. Pakistanski vojaško-politični strategi so na Afganistan tudi začeli gledati kot na ozemlje, ki bi v primeru vojne z Indijo lahko imelo vlogo »strateške globine«, ki bi kompenzirala asimetrijo moči v odnosu med državama. Islamabad tradicionalno kot svojega zaveznika v Afganistanu vidi Paštune, zaradi česar je v 80. letih prejšnjega stoletja podpiral paštunskega bojevnika Gulbudina Hekmatjarja, od 90. let pa talibe, ki so sovražni do Indije. Ti so z odločilno materialno, vojaško in logistično pomočjo Pakistana novembra 1994 zavzeli Kandahar, septembra 1996 pa še Kabul in postali novi oblastniki Afganistana (Rashid 2000/2001, 26–49; 2008, 25, 33; Roy-Chaudhury 2011a, 170, 173–174; 2011b, 232; Lieven 2011/2012, 8, 176–177, 406–408).<sup>24</sup>

Po ameriškem vojaškem napadu na talibski režim in kopenskem napredovanju Severnega zavezništva je Pakistan postajal izjemno zaskrbljen. Ko je talibski režim padel, je Islamabad to obravnaval kot strateško katastrofo. Pakistanska vojaška obveščevalna služba (ISI) je govorila o tem, da se je uresničila najhujša nočna mora Pakistana, kajti v Kabulu naj bi prišli na oblast »indijski agenti« – voditelji Severnega zavezništva.<sup>25</sup> Ko je bil po decembru 2001 ustoličen novi afganistanski režim, v katerem so dominirali etnični manjšinci, so se pakistanske skrbi še povečevale. Indija je namreč v posttalibskem Afganistanu vodila izjemno ambiciozno politiko: med letoma 2001 in 2008 je v obnovo in razvoj Afganistana investirala dve milijardi dolarjev, v Kabulu je odprla razkošno veleposlaništvo, v Heratu, Mazar I Šarifu, Kandaharju in Džalalabadu pa konzularna predstavnosti. Očitno je bilo, da hoče pridobiti maksimalno politično prednost in čim bolj zmanjšati vpliv Pakistana v Afganistanu. V njeni politiki je bilo mogoče zaznati čezmerno aroganco. Pomembno je bilo, da so nove afganistanske oblasti ne-

<sup>24</sup> Pakistan s povezovanjem z afganistanskimi Paštuni tudi želi preprečiti krepitev paštunskega nacionalizma oziroma iredentizma, ki bi lahko pomenila grožnjo pakistanski ozemeljski celovitosti. Islamabad ima s paštunskim nacionalizmom-iredentizmom zelo negativne zgodovinske izkušnje (Talbot 1998, 99; Ewans 2001, 106–109, 112–116; Rashid 2008, 8; Roy-Chaudhury 2011a, 168–169, 172).

<sup>25</sup> Tradicionalni podporniki Severnega zavezništva so (bili) Iran, Rusija in Indija (Rashid 2008, 110; Roy-Chaudhury 2011b, 232).

posredno favorizirale indijska podjetja. Z njimi so sklenile več pomembnih pogodb za obnovo cest, celo od Kandaharja do pakistanske meje. Med pakistanskimi oblastniki (še posebno v vojski) je vse to povzročilo preplah, saj so začeli verjeti, da Indija »prevzema nadzor nad Afganistanom« in »obkoljuje Pakistan« (Rashid 2008, 86–87, 110, 229, 248; Roy-Chaudhury 2011b, 234–235; Lieven 2011/2012, 407–408).<sup>26</sup>

Pakistan je zaradi povečevanja indijskega vpliva v Afganistanu seveda nadaljeval politiko podpore afganistanskim talibom. Pakistanska vojaška obveščevalna služba je talibsko vodstvo, ki je iz Afganistana zbežalo v Pakistan, sprejela in mu nudila varno zavetje. Ko so Američani začeli pritiskati na pakistanski režim, je ta vzpostavil novo skrivno civilno organizacijo, v kateri so bili nekdanji vladitelji talibov in upokojeni paštunski vojaški častniki, ki je pod krinko legitimnih dejavnosti (birokrati, člani humanitarnih organizacij) še naprej podpirala afganistanske talibe. V zadnjih letih so bile pakistanske oblasti tudi prepričane, da morajo ohranjati zavezništvo z afganistanskimi talibi, ker naj bi se Zahod kmalu umaknil iz Afganistana in za seboj pustil anarhijo in državljansko vojno (Rashid 2008, 221–223, 243; Lieven 2011/2012, 8–9; Badalič 2013, 47).<sup>27</sup>

#### Državljanska vojna v Pakistanu

Ameriško bojevanje proti afganistanskim talibom je posredno povzročilo državljansko vojno v Pakistanu. Afganistanskim talibom so že kmalu začeli pomagati njihovi paštunski bratje s plemenskih območij na severozahodu Pakistana in zato so Američani s političnim pritiskom in pogojevanjem finančne pomoči močno pritiskali na pakistanske oblasti, naj z represijo nastopijo proti bojevitim pakistanskim Paštunom ter izvajajo vojaške ofenzive proti plemenskim in drugim večinsko paštunskim območjem. Pakistansko vodstvo je od leta 2002 izvajalo operacije proti plemenskim območjem (od leta 2007 proti drugim paštunskim območjem), s tem pa je povzročilo še dodatno radikalizacijo pakistanskih Paštunov in državljansko vojno v Pakistanu. Pakistanski Paštuni, organizirani predvsem v vrstah pakistanskih talibov,<sup>28</sup> so namreč na nasilje pakistanske vojske odgovarjali z destruktivnimi, pogosto samomorilskimi napadi na pakistanske vojaške in civilne cilje. Američani so po letu 2004 položaj še močno poslabševali z napadi brezpilotnih letal na pakistanska plemenska območja, v katerih so večinoma umirali civilisti (Roy-Chaudhury 2011a, 176–178; Lieven 2011/2012, 410, 415–418; Badalič 2013, 42–44, 108–117, 125–144, 245). Bistveno je poudariti, da je bil to proces, ki ga predvideva sociološki koncept kulturne obrambe, saj so pakistanski

<sup>26</sup> Afganistan in Indija sta oktobra 2011 sklenila sporazum o strateškem partnerstvu (Roy-Chaudhury 2011a, 175).

<sup>27</sup> Pakistan vse do danes podpira afganistanske talibe. Vodstvo teh je še vedno varno locirano v Pakistanu (The Economist 2014a, 47; 2014b, 51).

<sup>28</sup> Pri analiziranju delovanja Pakistana je nujno upoštevati različnost politik do afganistanskih in do pakistanskih talibov.

Paštuni v pakistanskih oblasteh bolj ali manj videli zgolj podaljšano roko ameriške politike.<sup>29</sup>

## ZAKLJUČEK

Zahod, predvsem ZDA, v Afganistanu po zrušitvi talibskega režima ni mogel uspešno stabilizirati dežele, in sicer tako zaradi lastnih napak kot tudi bolj objektivnih okoliščin. Bistveno je bilo, da Američani nikoli niso imeli pravega namena obnoviti dežele, saj so bili vse od začetka svoje prisotnosti z mislimi bolj v Iraku, hkrati pa ogromnih materialnih sredstev niso porabili za obnovo Afganistana, temveč so jih predvsem »reciklirali« v korist ameriških orožarskih korporacij. Američani so s sodelovanjem z manjšinskimi etničnimi skupinami tudi odtujili tradicionalno vladajočo paštunsко skupnost, hkrati pa so bistveno poslabšali medetnične odnose. Ne nazadnje so ZDA na paštunski odpor odgovarjale na način, značilen za nekdanje kolonialne sile, z delovanjem iz zraka in povzročanjem velikega števila civilnih žrtev ter neupoštevanjem kulturnih specifik Paštunov.<sup>30</sup> S tem so talibom, ki so bili zaradi svoje deobandske religijske profilirane tako rekoč apriorno nastrojeni proti zahodnim silam, omogočili, da so pridobili na svojo stran širšo paštunsko skupnost. Končno zahodna operacija ni mogla biti uspešna zaradi strahu Pakistana pred indijskim obkoljevanjem.

Niti po odhodu večine zahodnih sil iz Afganistana se deželi verjetno ne obetajo boljši časi. Talibi in večji del paštunske skupnosti v »Afganistanskih nacionalnih varnostnih silah« vidijo formacijo, ki so jo zgradili ameriški »okupatorji«, hkrati pa bo imela zračno podporo preostalih ameriških sil, kar pomeni še nadaljnje delovanje fenomena kulturne obrambe. Položaj je podoben stanju po odhodu sovjetskih sil iz Afganistana leta 1989, ko so se odporniške skupine še naprej bojevale proti Nadžibulahovemu režimu, ki so ga vzpostavili Sovjeti. Še nadaljnja državljanska vojna pa bo potekala na medetnični podlagi, saj talibi in večji del paštunske skupnosti obstoječega režima ne sprejemajo tudi zato, ker imajo v njem bistveno vlogo manjšinske etnične skupine,

<sup>29</sup> Badalič (2013, 137, 142) navaja, da so pakistanski talibi in paštunski civilisti pakistansko vojsko obravnavali kot podizvajalca, ki se bori za ameriške interese, oziroma kot nekoga, ki deluje za ameriški denar.

Niti destruktivnega napada na vojaško šolo v Pešavarju 16. decembra 2014 ni mogoče razumeti brez upoštevanja tega konteksta. Pakistanska vojska je junija 2014 začela izvajati veliko vojaško ofenzivo proti plemenskemu območju Severni Vaziristan. Že nekaj tednov pred napadom v Pešavarju so ameriške sile in pakistanska vojska koordinirano izvajale napade na pakistanske talibe in druge paštunske radikalne skupine v Afganistanu in Pakistanu. Poveljnik pakistanske vojske, general Rahil Šarif, je bil novembra 2014 dva tedna v ZDA, kjer so hvalili njegov vojaški pristop k problemu pakistanskih talibov. Šarif je v ZDA tudi pridobil denar za pakistansko vojsko in orožje (The Economist 2014b, 51; 2014–2015, 73; 2015b, 42).

<sup>30</sup> O francoškem in britanskem pogosten dušenju uporov domačinov v bližnjevzhodnih deželah z letalskimi silami in povzročanjem velikega števila civilnih žrtev na primer Khalidi (2004, 26–27).

ki so percipirane kot »kolaborantske«.<sup>31</sup> Končno je pomembno vprašanje, ali bo obstoječemu afganistanskemu režimu uspelo odpraviti strahove Pakistana glede indijske navzočnosti v Afganistanu, pri čemer se kažejo nekateri pozitivni znaki.<sup>32</sup> Vendar je treba opozoriti, da niti drugačna pakistanska politika ne bo nujno pripeljala do večje pripravljenosti afganistanskih talibov na dogovor z afgananskimi oblastmi. Paštuni so se skozi zgodovino – tudi zaradi zakona maščevanja, ki ga vsebuje *Paštunvali* – izkazali za zelo samosvoje in se zato ne bodo preprosto uklonili morebitni drugačni politiki Pakistana.

## LITERATURA

- Ahmad, Mumtaz. 1991/1994. Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia. In *Fundamentalisms Observed*, (eds.) Martin E. Marty, R. Scott Appleby, 457–530. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ahmed, Akbar S. 1980. *Pukhtun economy and society: Traditional structure and economic development in a tribal society*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Ahmed, Akbar. 2002. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today. *The Middle East Journal*. 56 (1): 20–45.
- Badalič, Vasja. 2013. *Teror »trajne svobode«: Vojna v Afganistanu in Pakistanu*. Ljubljana: Krtina.
- Barfield, Thomas. 2010. *Afghanistan: A Cultural and Political History*. New Jersey and Oxfordshire: Princeton University Press.
- Bruce, Steve. 1996/2002. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Auckland etc.: Oxford University Press.
- Cook, Jonathan. 2008. *Israel and the Clash of Civilisations: Iraq, Iran and the Plan to Remake the Middle East*. London and Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Edwards, David Busby. 1986. The Evolution of Shi'i Political Dissent in Afghanistan. In *Shi'ism and Social Protest*, (eds.) Juan R. I. Cole, Nikki R. Keddie, 201–229. New Haven in London: Yale University Press.

<sup>31</sup> Na predsedniških volitvah leta 2014 so nastali veliki spori med predsedniškima kandidatoma glede volilnih rezultatov, zaplete pa so nazadnje v skladu z ameriško sugestijo razrešili tako, da je bil za predsednika razglašen Paštun Ašraf Gani, (na novo vzpostavljen) položaj voditelja izvršne oblasti pa je dobil Abdulah Abdulah, politik Severnega zaveznštva (The Economist 2014c, 46). Zdi se, da se je hotelo s takšno odločitvijo po eni strani nagovoriti uporno paštunske skupnosti, po drugi strani pa manjšinskim etničnim skupinam zagotoviti dovolj še nadaljnje družbenopolitične moči.

<sup>32</sup> Novi afganistanski predsednik Ašraf Gani v svoji zunanjepolitični dejavnosti bistveno pozornost posveča izboljšanju odnosov s Pakistanom, medtem ko je do Indije zadržan. Njegova politika se bistveno razlikuje od politike predhodnika Karzajja, ki je tesno sodeloval z Indijo in kritiziral Pakistan. Ta pozitivno gleda na spremembo in po nekaterih informacijah že nagovarja afganistanske talibe k dogovoru z afgananskimi oblastmi (The Economist 2015c, 44). Roy-Chaudhury navaja, da se pakistanski oblastniki bojijo, da bi prihod talibov na oblast v Afganistanu lahko spodbudil pakistanske talibe pri njihovem rušenju pakistanske vlade. Motile naj bi jih tudi paštunske iredentistične tendence pri afganistanskih talibih. Zaradi tega naj bi bili pripravljeni sprejeti še nadaljnjo, čeprav omejeno indijsko prisotnost v Afganistanu (Roy-Chaudhury 2011a, 175–176).

- Ewans, Martin. 2001. *Afghanistan: A New History*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Fyzee, Asaf A. A. 1949/1974. *Outlines of Muhammadan Law*. London etc.: Oxford University Press.
- Griffin, Michael. 2001. *Reaping the Whirlwind: The Taliban Movement in Afghanistan*. London and Sterling, VA: Pluto Press.
- Horrie, Chris, Chippindale, Peter. 1990/1993. *What Is Islam?* London: Virgin.
- Južnič, Stane. 1983. *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Kamali, Mohammad Hashim. 1999. Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shariah. In *The Oxford History of Islam*, (ed.) John L. Esposito, 107–153. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Khalidi, Rashid. 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. London and New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Lieven, Anatol. 2011/2012. *Pakistan: A Hard Country*. London etc.: Penguin Group.
- Pape, Robert A. 2005. *Dying To Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House.
- Rahman, Fazlur. 1966/2005. *Islam*. Sarajevo: Tugra.
- Rahnema, Ali. 1994/2005. Introduction to 2<sup>nd</sup> Edition: Contextualizing the Pioneers of Islamic Revival. In *Pioneers of Islamic Revival*, (ed.) Ali Rahnema, ix–lxxiii. Kuala Lumpur, Beirut and London/New York: SIRD, WBP and Zed Books.
- Rashid, Ahmed. 2000/2001. *Taliban: The Story of the Afghan Warlords*. London, Basingstoke in Oxford: Pan Books.
- Rashid, Ahmed. 2008. *Descent into chaos: How the war against Islamic extremism is being lost in Pakistan, Afghanistan and Central Asia*. London etc.: Allen Lane.
- Roy-Chaudhury, Rahul. 2011a. Pakistan. In *Afghanistan: to 2015 and beyond*, (eds.) Toby Dodge, Nicholas Redman, 167–185. London in New York: Routledge for The International Institute for Strategic Studies.
- Roy-Chaudhury, Rahul. 2011b. India. In *Afghanistan: to 2015 and beyond*, (eds.) Toby Dodge, Nicholas Redman, 231–245. London in New York: Routledge for The International Institute for Strategic Studies.
- Steele, Jonathan. 2011. *Ghosts of Afghanistan: The Haunted Battleground*. London: Portobello Books.
- Šterbenc, Primož. 2011. *Zahod in muslimanski svet: Akcije in reakcije*. Ljubljana: Založba FDV.
- Talbot, Ian. 1998. *Pakistan: A Modern History*. New York: St. Martin's Press.
- Tanner, Stephen. 2002/2003. *Afghanistan: A Military History From Alexander the Great to the Fall of the Taliban*. Cambridge, MA: Da Capo Press.
- Vogelsang, Villem. 2002/2008. *The Afghans*. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell.
- The Economist*. 2014a. So long, good luck. November 29<sup>th</sup> – December 5<sup>th</sup>: 46–47.
- The Economist*. 2014b. Old problems, new hope. December 13<sup>th</sup>–19<sup>th</sup>: 50–51.
- The Economist*. 2014c. Democracy, Afghan-style. September 27<sup>th</sup>–October 3<sup>rd</sup>: 46–47.

*The Economist*. 2014–2015. From the graveyard. December 20<sup>th</sup> 2014–January 2<sup>nd</sup> 2015: 73–74.

*The Economist*. 2015a. The world this week. February 21<sup>st</sup>–27<sup>th</sup>: 7–8.

*The Economist*. 2015b. The man with a plan. January 24<sup>th</sup>–30<sup>th</sup>: 42–43.

*The Economist*. 2015c. Hope springs. March 7<sup>th</sup>–13<sup>th</sup>: 44–45.

Zlatan **Begić**  
Univerziteta u Tuzli

# LEGALITET I LEGITIMITET DRŽAVNE JAVNE VLASTI U KONTEKSTU PRAVA NA OTPOR NEPRAVEDNOJ VLASTI: SLUČAJ BOSNE I HERCEGOVINE

## UVOD

Bosna i Hercegovina je privukla pažnju evropske i svjetske javnosti u februaru prošle godine radi masovnih demonstracija. Uzrok ovih demonstracija je izuzetno kompleksan i uključuje niz razloga, od kriminalne privatizacije, visokog stepena korupcije u institucijama vlasti i javnim preduzećima, nefunkcionisanja pravne države itd. Sve to je dovelo do ekonomskog propadanja privrede, izuzetno teške ekonomsko-socijalne situacije i ugrožavanja širokog spektra prava i sloboda građana u BiH.

Povodom toga u javnom prostoru se otvorio diskurs o pravednosti, odnosno nepravednosti državne javne vlasti u BiH i o pravima građana vezano za tu činjenicu. Ukoliko pokušamo konkretizirati i kvantificirati pojам pravednosti javne vlasti, koji po drugim pitanjima uglavnom ima filozofski i subjektivan karakter, onda dolazimo do sasvim konkretnih pitanja legaliteta i legitimite državne vlasti, kako sa stanovišta njene izbora tako i sa stanovišta načina vladanja, odnosno odluka koje donosi.

Predmet ovoga rada nije u preispitivanju pojedinačnih slučajeva i odluka, nego je sadržan u razmatranjima na nivou principa koja se tiču pitanja legaliteta i legitimite državne javne vlasti u BiH. Pojam legitimite može se posmatrati u širem i užem smislu. Za potrebe ovog rada, širi pristup pojmu legitimite može se označiti kao materijalno-subjektivni, a uži kao formalno-objektivni pristup. U širem smislu legitimitet podrazumijeva stanje pri kojem se građani pridržavaju zakona donesenih od strane vlasti iz uvjerenja da ti zakoni, kao i vlast koja ih donosi, slijede najviše interes građana i države kao cjeline. Pri tome se može govoriti o legitimnosti zakona sa stanovišta njihovog sadržaja i, s tim u vezi, subjektivnog uvjerenja građana da su po svom sadržaju, odnosno po vrijednostima koje štite i/ili uspostavljaju, ti zakoni legitimni (materijalni legitimitet) - sa jedne strane, te sa stanovišta organa i procedura po kojima se zakoni donose - sa druge strane (formalni legitimitet).

U prvom dijelu ovog rada razmatraju se opšti teorijski principi na kojima je zasnovana državna javna vlast u savremenim demokratskim državama u smislu njenog legaliteta i legitimite, odnosno njene pravednosti. Drugi dio rada posvećen je razmatranjima koja se tiču legaliteta i legitimite dejtonskog ustavno-pravnog poretka, sa jedne strane, te institucija javne vlasti sa druge strane. U kontekstu navedenog, razmatra se kvalitet pravednosti javne vlasti u BiH te, s tim u vezi, mogućnost i opravdanost crpljenja prava na otpor nepravednoj vlasti koje je neodvojivi dio koncepta prirodnih prava i teorije društvenog ugovora na kojima se zasniva legitimacija državne vlasti u savremenim demokratskim državama.

## OSNOV LEGALNE I LEGITIMNE VLASTI: TEORIJSKI KONCEPT PRIRODNIH PRAVA I DRUŠTVENOG UGOVORA

Razmatranja o pravednoj vlasti i njenim kvalitetima datiraju još od antičke filozofsko-političke misli.<sup>1</sup> Tako je Aristotel u svojim razmatranjima govorio o dobroj i lošoj vlasti. Loša vlast, prema ovom filozofu, je ona vlast čija svrha je u ostvarivanju interesa onih koji vladaju. Nasuprot tome, državna vlast koja služi opštem interesu je dobra vlast. S tim u vezi, Aristotel je isticao:

»Bjelodano je dakle kako oni državni poreci koji uzimaju u obzir zajednički probitak, ti su i ispravni, budući prema onome što je naprosto prave-

<sup>1</sup> Antička i grčka nauka i filozofija predstavljaju civilizacijske inovacije, koje nisu nastale ni iz čega. Filozofija antičke Grčke nije proizvod statickog pristupa. Upravo suprotno, antički filozofi bili su prijemčivi za sve vrste društvenih stimulusa, od kojih su neki proizvod društveno-ekonomskog razvoja, dok su drugi produkt filozofskog nasljedja još od »starog Bliskog istoka«. (Hussey 2006, 3–7) O antičkoj filozofiji i uslovima koji su je oblikovali vidi i: Deutsch, Fornieri 2009, 51–60; Rihll 2003, 77–105; Korač 2002, V–XXVIII.

*dno; oni pak koji se obziru samo na [probitak] vladatelja, pogrešni su i zastrane su ispravnih državnih poredaka; ti su naime samosilnički (...)*« (Aristotel 1988, 87).

Prema Platonu, transformacija oblika državnog uređenja, odnosno prelazak jednog oblika u drugi, implicirana je pojavom određenih devijacija unutar sistema državnog upravljanja.<sup>2</sup> Te devijacije nastaju kao rezultat sasvim konkretnih promjena unutar datog sistema vrijednosti što vodi društvenim prevratima i, konačno, uspostavi drugačijeg državnog uređenja. Prema Platonu, »(...) kad se u državi cene bogatstvo i bogataši, onda se manje cene vrlina i dobri ljudi« (Platon 2002, 245) te u takvim državnim uređenjima – u kojima su i zakoni podređeni gomilanju bogatstva vladajuće oligarhije »osim upravljača gotovo svi su prosjaci« (Platon 2002, 247). Kada u demokratskom državnom uređenju<sup>3</sup> prestane zakon, prema Platonu počinje tiranija.

Prema Platonu, polis/država je društvena zajednica čijem održanju i funkcionisanju moraju biti podređeni pojedinačni interesi svih njenih članova.<sup>4</sup> Služiti opštem interesu i ponašati se u skladu sa opštim, odnosno zajedničkim interesom Platon smatra, ne samo obavezom već i privilegijom slobodnih građana. U tome on vidi najviši nivo društvene pravde za sve građane, bez obzira kojem staležu pripadali. Takva država u kojoj svako radi posao za koji je predodređen u interesu i na dobrobit čitave zajednice, bila bi pravedna i sretna država.<sup>5</sup> Filozofski pojam pravde i pravičnosti Platon vezuje

<sup>2</sup> Suština Platonove filozofije se sastoji u poimanju države i politike kao potrebe, nerazdvojive od ostalih potreba ljudskog organizma, koja se može odrediti pitanjem »kako zapravo valja živjeti?« Njegova politička filozofija mora se promatrati u kontekstu dešavanja i vremena u kojem je živio. Platon je bio svjedok događaja koji su konačno doveli do sloma atinske države i propasti atinske demokratije. Čini se da je sadržaj njegove filozofije u najvećem dijelu bio određen upravo ovim dešavanjima, te da je njegov skepticizam prema demokratiji kao sistemu upravljanja bio impliciran upravo pokazanim organizacijskim slabostima koje su dovele do njene propasti. Vjerovatno odatle proizilazi Platonova rezerva prema demokratiji kao sistemu organizacije države i vlasti. Upravo na tim osnovama bi se mogao razmatrati Platonov idealni model države koji isključuje najveći broj građana iz političkog života. Uloga pojedinca u takvoj državi određena je njegovim sposobnostima i obrazovanjem. Platon ističe da imena vrlina često označavaju ono što se u stvarnosti doživljava kao demokratska ili prirodna izvrsnost. Vidi o tome: Sedley 2003, 151–153; Dover 1974, 80–83.

<sup>3</sup> Svakako da se atinska demokratija ne može posmatrati u kontekstu principa na kojima se zasnivaju savremene demokratije, jer je izvorno bilo riječ o robovlasičkom društvu unutar kojeg svi članovi zajednice nemaju jednaka prava, dakle status građana. Grčki filozofi, čija filozofija je bila zasnovana na ideji postojanja parova suprotnosti (svjetlo-tama, dobro-zlo itd.) robovlasičke odnose su posmatrali u kontekstu neophodnosti postojanja dualiteta suprotnih polova i u odnosima između vlasnika i roba (sloboda-ropstvo). U antičkoj Grčkoj, podjela na slobodne građane i na robe smatrana je posve prirodnom, jednakom kao što je podjela prema spolnoj pripadnosti na žene i muškarce. Vidi o tome: Wiedemann 2005, 1–3, 33–40.

<sup>4</sup> Mnogi referentni autori ideju polisa, prije svega vide kao svjesno djelovanje radi otjelovljenja potrebe Grka za izgradnju vlastitog kulturnog identiteta. Tako Robin Ozborn smatra da su se polisi razvili na način koji materijalno izražava zajednički kulturni i politički identitet Grka. Džon Ma ukazuje da je izgradnja polisa, ujedno, predstavljala stvaranje historije jednog identiteta koji je bio u vlasništvu svakog njegovog građanina. Vidi o tome: Boys-Stones et al. 2009, 183–185.

<sup>5</sup> Ovaj filozofski koncept, međutim, zanemariva je realizam političkih procesa koji su u značajnoj mjeri odudarali od Platonovih proklamovanih teorijskih postavki. U tom smislu, razvoj Platonove filozofske misli o političkim spasenju često se naziva pričom o optimizmu koja otvara put pesimizmu, gdje se vizija idealnog društva raspada pred političkim iskustvom. Vidi o tome: Schofield 1999, 30.

za sasvim konkretni pojam sreće, koju doživljava kao praktično oživotvorenje idealne pravde putem »dobrih zakona».<sup>6</sup>

Egzistencijalnu osnovu države Platon vidi u apsolutnom zajedništvu i jedanakosti slobodnih građana koji čine nerazdvojivu cjelinu. Svaku diversifikaciju između njih smatra remetilačkim i štetnim faktorom koji može dovesti u pitanje čak i opstanak države, pogotovo u situaciji pri kojoj se lična dobrobit egoistično ostvaruje na račun drugih članova zajednice.<sup>7</sup>

Nasuprot Platonu Aristotel je bliži realnom svijetu – onakvom kakav on doista jest.<sup>8</sup> Svaka društvena zajednica, pa tako i država, nije sama sebi svrha nego nastaje zbog prethodno određenog cilja.<sup>9</sup> A cilj države/polisa je materijalni, duhovni i moralni prosperitet i razvoj čovjeka.<sup>10</sup>

U kontekstu razmatranja kojima se bavi ovaj rad nužno je naglasiti uticaj koji je imala sofistička filozofija na razvoj filozofske-političke misli. Ova filozofija u fokus svog razmatranja postavlja čovjeka. Centralni problem observacije sofista sadržan je u izreci Protagore – jednog od najistaknutijih sofista: »Čovek je mera svih stvari, bivstvujućih da jesu, onih ne bivstvujućih da nisu« (Kolpston 1989, 124–125). Time se izražava individualistički pristup koji je ostvario značajan uticaj na buduća pokoljenja filozofa.

Taj individualistički pristup uzrokovao je razvoj filozofske misli u pravcu sofističkog skepticizma i relativističkog poimanja svijeta po čemu je ovaj filozofsco-teorijski pra-

<sup>6</sup> Platon je, međutim, isticao da su zakoni, ma kako izvrsni bili, potpuno beskorisni kada duh države (*ethos*), koji čine građani i kvalitet njihove društvene svijesti, nije na tom nivou izvrsnosti. Izokrat je, također, isticao da dobri zakoni sami od sebe neće proizvesti dobre građane i dobru državu. Ako je to moguće, onda je zadatak lagan. Međutim, za određeni etos svake zajednice od presudne važnosti, prema Izokratu, je koncept obrazovanja koji oblikuje duh građanina. Stoga, osnovna funkcija države nije sadržana u pukom normiranju, odnosno, donošenju zakona, već u oblikovanju stanja sa dominacijom etosa ispunjenog građanskim vrlinama. Vidi o tome: Jaeger 1986, 119–120.

<sup>7</sup> Platon ne misli da su svi ljudi po prirodi sebični, već da je većina samo-zainteresovana, što je sasvim prirodno i što je posljedica djelovanja racionalnog dijela ličnosti svakog čovjeka. Suština, dakle, nije sadržana u pitanju da li je svaki čovjek orientisan ka zadovoljavanju vlastitih potreba, jer je to nešto što proizilazi iz njegove prirode. Suštinsko pitanje je gdje će ga ta samo-zainteresovanost odvesti, da li u sebičnost ili ka mudrom pristupu koji vlastitu sreću vezuje za sreću ostalih članova zajednice. Upravo to je jedna od najvažnijih tekovina Platonove, ali i Sokratove filozofije, koja je sadržana u tvrdnji da je vlastito dobro neraskidivo povezano sa dobrom drugih članova zajednice. Vidi o tome: Penner 2007, 102.

<sup>8</sup> Aristotel je generalno Platonu spočitavao, pored idealiziranja stvari, njihovo pojednostavljivanje i svođenje na jedinstvenu filozofsku matricu. S tim u vezi, vjerovao je da Platon sistematski podcjenjuje kompleksnost jezgra i kvalitet različitosti pristupa filozofskih konceptata. Kao tipičan primer ovoga Aristotel navodi da Platon pogrešno postavlja formu dobrote koja je, po njemu, ista za sve dobre stvari. Prema Aristotelu, izražavanje dobrote moguće je na više različitih načina i u skladu sa različitim okolnostima u kojima se kao vrlina pojavljuje. Vidi o tome: Shields 2002, 1–3.

<sup>9</sup> Aristotel je, u određenoj mjeri, tretirao političku filozofiju kao prirodnu nauku. S tim u vezi je njegov stav po kojem je najbolji način za utvrđivanje naučne istine sadržan u pristupu po kojem treba sagledavati pojave u njihovom prirodnom toku još od njihove od polazne tačke, kako u ostalim naukama, tako i u političkoj filozofiji. Predmet političke nauke je upravo polis koji, kao i ostale prirodne supstance, posjeduje svoj početak i kraj, svoje funkcije, te postoji radi ostvarivanja sasvim konkretnizovane dobrobiti njegovih stanovnika. Vidi o tome: Johnson 2005, 238–239.

<sup>10</sup> Osim toga, država pruža građanima mogućnosti da razvijaju i ostvaruju svoje kapacitete obavljajući državne poslove. Od kada se sposobnost razvijanja vlastitih kapaciteta smatra vrlinom, država mora stvarati pretpostavke za njeno postizanje, bar prema Aristotelovom stavu. Vidi o tome: Goodman, Talisse 2007, 33.

vac prepoznatljiv.<sup>11</sup> Značaj sofističke filozofije ogleda se u tome što su sofisti postavili temelje teoriji prirodnog prava koja će mnogo vijekova kasnije, u periodu buržoaskih revolucija doživjeti svoju punu nadgradnju i afirmaciju. Prema teoriji koja je razvijana u krilu ovog filozofskog pravca »(...) priroda stvara sve kroz sopstvenu snagu« (Naddaf 2005, 33).

Stoička filozofija<sup>12</sup> zastupala je princip povratka prirodi i načinu života po prirodnim zakonima. Čovjek se razlikuje od životinje po tome što ga je priroda obdarila razumom, te je način života zasnovan na razumu istovremeno način života koji odgovara prirodnim zakonima. Time bi se osnovna svrha filozofskog promišljanja morala iscrpiti u spoznaji same prirode i prirodnih zakona. Ne zbog toga da bi ih čovjek promijenio, jer su oni vječni i nepromjenjivi, niti zbog toga da bi ih izbjegao, već da bi im se svjesno podvrgao.<sup>13</sup> Prirodom vlada logos (λόγος),<sup>14</sup> i jedino ako spozna suštinu logosa i živi u skladu s njim, čovjek može postići psihofizičku ravnotežu.<sup>15</sup> Život u skladu sa prirodnim zakonima je moralan život zasnovan na samoodricanju i samoograničavanju.<sup>16</sup> Svaka ljudska vlast koja vlada po zakonima koji se protive prirodi i prirodnim zakonima po svojoj suštini je nepravedna jer vrijedna samu srž ljudskog bića.

Dostignuća antičkih filozofa predstavljala su bazu za kasniji cjeloviti razvoj teorijskog koncepta koji svoje ishodište pronalazi u čovjeku-građaninu na čijoj volji vlast

<sup>11</sup> Historijski posmatrano, skepticizam predstavlja kulminaciju tri različita trenda filozofskog promišljanja. Prvi je kritika realizma, drugi predstavlja usvajanje subjektivnijeg (anti-realističnog) pojma vjerovanja, treći je sadržan u posvećenosti svrsi moralne i psihološke staloženosti. Vidi o tome: Groarke 1990, 49.

<sup>12</sup> Stoička filozofija nastala je kao rezultat bitno promijenjenih društvenih okolnosti pod kojima se izgubio subjektivitet grčkih gradova-država. Stvaranjem imperije Aleksandra Velikog i njegovih nasljednika, i kasnije potpadanjem pod vlast Rimljana, dolazi do ograničavanja slobode grčkih polisa koji postaju dijelom jednog šireg prostora. Nestankom grčkog polisa u klasičnom smislu, čini se da je i grčki građanin izgubio svoje utočište. On je postao dio kozmopolitskog društva unutar kojeg je nestala granica između civiliziranog helenskog i divljeg barbarskog svijeta. U takvom, kozmopolitskom, svijetu čovjek pojedinac dolazi u fokus filozofskog promišljanja. Vidi šire: Kolpston 1989, 419–421.

<sup>13</sup> Stoička filozofija, kao uostalom i Platонova i Aristotelova filozofija, mora se posmatrati u kontekstu kritike grčkih gradova-država i načina njihovog funkcionisanja. I tako, dok je Platon tragaо za idealnom državom sa ciljem iznalaženja adekvatnog modela upravljanja unutar polisa, čije postojanje ni u kom slučaju nije dovodio u pitanje, »istodobno je došlo do averzije prema državi, do želje da se dokine država, kao što je to ispovijedao Aristip, kao što su to izražavale Antifonove liberterske ideje i još snažnije veliko djelo Zenona iz Kitije (336.–264. p.n.e.), utemeljitelja stoičke škole, koja je isključivala svaku izvanjsku prisilu i proglašila moralni poriv pojedinca kao jedini i dovoljan vodič za pojedinačno i komunalno djelovanje.« (Nettlau 2000, 4)

<sup>14</sup> Logos predstavlja filozofski pojam koji ima više značenja. Riječ je grčkog porijekla i u prevodu znači um, smisao, načelo, zakon, nauka ... U stoičkoj filozofiji ovaj pojam je također višezaoran. Tako se pod logosom podrazumijevaо um univerzalnog karaktera koji upravlja svim procesima i koji je svemoćan, ali i moralne odrednice življena po prirodnim zakonima i u skladu sa prirodom. Vidi o tome: Guthrie 1962, 419–429.

<sup>15</sup> *Anthropinon Agathon*, odnosno »dobre za čovjeka« koje počiva na logosu, prema Aristotelu predstavlja aktivnost duše u skladu sa vrlinom, a što se direktno odnosi na kvalitete koje treba da posjeduje dobar građanin. To se može postići orientacijom prema obrazovanju i slobodnim aktivnostima što bi omogućilo najmudrijim ljudima da se uključe u filozofsku djelatnost jer je savršenstvo intelektualnih vrlina krajnji telos čovjeka. Dobar polis mora nastojati da promovira puno ostvarivanje ljudskih kapaciteta, čak ukoliko svega nekolicina može postići privilegiranu i jedinstvenu svrhu bavljenja filozofijom. Vidi o tome: Thomas 2010, 199–201; Nightingale 2004, 6.

<sup>16</sup> Vjerovanje da je sreća sadržana u načinu života koji je u punoj saglasnosti sa prirodom, te da se sastoji u postizanju vrline koja se ni na koji način ne zasniva na slučajnom moralu ili pukoj sreći (a time i materijalnim okolnostima), je jedna od osnovnih karakteristika cinizma i stoicizma. Vidi o tome: Stephens 2007, 1–5.

zasniva svoj legitimitet. Nakon perioda u kojem se vlast zasnivala na teokratskom konceptu suvereniteta i feudalnim odnosima, koji po svojoj suštini negiraju postojanje građanina sa svim njegovim pravima i obavezama, u XVII i XVIII stoljeću nastupa period potpunijeg teorijskog konceptualiziranja ideja u čijem središtu je čovjek-građanin, koji teži za jednakost u svim sferama života i koji, u skladu s tim, traga za novim konceptom organizacije države i državne vlasti. Države koja je u funkciji građanina, te vlasti koja je odgovorna građaninu na čijoj volji, u konačnom, i zasniva svoj legitimitet. Tako se postepeno gradi teorijska konstitucija države zasnovane na principima opšteprihvaćenim i u savremenom svijetu.

Prema klasicima liberalizma pravedna država i državna vlast mora da se zasniva na društvenom ugovoru. Prirodno stanje svakog čovjeka je stanje absolutne slobode u kojem svaki čovjek, potpuno nezavisno od bilo koga, upravlja svojim postupcima, te raspolaže svojom imovinom u granicama zakona prirode (Lok 2002, 237). Prirodno stanje čovjeka je, osim toga, stanje absolutne jednakosti svih članova zajednice u kojoj ne postoje odnosi vladanja i pokoravanja. Upravo iz razloga slobode i jednakosti ljudi u prirodnom stanju, niti jedan čovjek ne može, niti smije biti doveden pod vlast drugoga bez izričito date saglasnosti. Jer čovjek je »(...) jednak najvećima a podanik nikome (...)« (Lok 2002, 298).

Društveni ugovor sklapa se između onih kojima se vlast predaje i onih koji vlast predaju. »Jer, bez ovoga zakon ne bi mogao da ima ono što je absolutno nužno da bi bio zakon«, a to je »(...) saglasnost društva nad kojim niko ne može da ima vlast da donosi zakone sem na osnovu vlastite saglasnosti njegovih pripadnika« (Lok 2002, 303). Međutim, takav sporazum ne znači potpuno odricanje od slobode jer »odreći se svoje slobode, to znači odreći se svog svojstva čoveka, čovečanskih prava, čak i svojih dužnosti« (Ruso 1993, 31).

U tom smislu, članovi zajednice se odriču dijela svojih prirodnih prava,<sup>17</sup> te ih prenose na izabrane nosioce vlasti koji su dužni povjerenu vlast vršiti, ne u vlastitom, već u interesu zajednice, ali i pojedinaca u onoj mjeri u kojoj to nije u suprotnosti sa opštim interesom zajednice kao cjeline.

Međutim, jednom sklopljeni društveni ugovor ne daje pravo absolutnog vladanja po vlastitoj volji i nahođenju.<sup>18</sup> Upravo suprotно, niti vrhovna vlast nije neograničena, jer to je samo »(...) združena vlast svakog pripadnika društva koja je predata tom licu ili skupštini, koja je zakonodavac (...)« (Lok 2002, 304). U stvari »zakonodavno telo je

<sup>17</sup> Postojanje pravih zakona uslovljeno je postojanjem pravog zakonodavca dok je, prema Loku, prirodni zakonodavac sam Bog koji kreira prirodne zakone. Bez sankcije nema zakona, kao niti bez poznatog zakonodavca, dok se prirodni zakoni mogu smatrati važećim božjim zapovijestima. Vidi o tome: Harrison 2003, 181–185.

<sup>18</sup> Prema Loku, život u čistom prirodnom stanju ili u nekoj vrsti zajednice koja nije država, ma koliko bio ispunjen nesigurnošću i bezakonjem, prihvatljiviji je čak od života u državi kojom vlada bezobziran tiranin, gdje je nepravda sistemski kategorija. Vidi o tome: Simmons 1999, 741–743.

samo poverena vlast da bi delovalo za određene ciljeve. U narodu još ostaje vrhovna vlast da ukloni ili izmeni zakonodavno telo, kada nađe da je zakonodavni akt suprotan ovlašćenju koje mu je dato« (Lok 2002). Takav sporazum sasvim konkretno je određen i zasnovan na prirodi i prirodnim zakonima, koji su vječni i stoga apsolutno nepromjenjivi, tako da bi svaka povreda tako sklopljenog ugovora vodila njegovoj ništavosti. Odnos suverenog nosioca vlasti (naroda) i vršioca vlasti, prema nekim teoretičarima<sup>19</sup>, presudno je određen činjenicom neotuđivosti i neprenosivosti suvereniteta.<sup>20</sup> S tim u vezi, odluke nosilaca vlasti obavezujuće su sve dok »(...) suveren (narod, op. a.), slobodan da se usprotivi, to ne učini« (Ruso 1993, 44).

Društveni ugovor, dakle, implicira dobrovoljno prenošenje vlastitih prava u korist zajednice kao cjeline, gdje većina treba da vlada na dobrobit opštег interesa i svakog pripadnika zajednice pojedinačno, bez obzira da li on čini vladajuću većinu ili opozicionu manjinu.<sup>21</sup> Zakoni moraju biti bazirani na opštoj volji i opštem interesu. Državu i vlast zasnovanu na ovakvim zakonima, koji su odraz opšte volje i čiji predmet regulative je opštug karaktera, teoretičari društvenog ugovora, odnosno klasici liberalne filozofije smatrali su legitimnom i pravednom.<sup>22</sup>

Kada državna vlast zanemari svoju funkciju vladanja u opštem interesu, tada ne staje razlog njenog postojanja. Kada se prenesena moć donošenja zakona izokrene u nešto što je suprotno zaštiti prirodnih prava čovjeka, tada ona postaje puka sila bez legitimite i, shodno tome, narod ima pravo da zbací takvu vlast.<sup>23</sup>

Nije nepoznato da je ovaj izvorni koncept liberalizma u kasnijem periodu, sve do savremenih teoretičara, nadograđivan i prilagođavan novonastalim društvenim i hi-

<sup>19</sup> Međutim, po mišljenju mnogih referentnih teoretičara, Rusova politička filozofija insistira na postojanju saglasnosti za vladanje od strane onih nad kojima se vlada, pri čemu takva saglasnost ne predstavlja standard kojim se može i treba mjeriti svakodnevna praksa i politika te vlasti. U tom smislu, postojanje ove saglasnosti može se smatrati tek neophodnim uvjetom za njen legitimitet, isključujući nužnost postojanja kvaliteta legitimnosti u pogledu odluka te vlasti. S tim u vezi, može se zaključiti da se Russo, kao i Hobbs, uopšte ne mogu smatrati teoretičarima liberalizma, jer zagovaraju neograničenu moć države i njenu aktivnu ulogu. Suprotno tome, klasici liberalizma su pobornici ideje o minimalnoj ulozi države i njenoj ograničenoj moći. Vidi o tome: Grotfeld 2000, 82–83.

<sup>20</sup> Poput Platona, i Žan-Žak Russo je ukazivao na nepouzdanost »demokratskog glasa«, na kojem se temelji sistem predstavničke demokratije. U prilog ovoj tvrdnji on je navodio argumente političke nekompetentnosti biračkog tijela, te prirodnih podjela i konfrontacija u demokratskom društvu. Prema Russou, mudar pristup uključuje jedinstvo, a ne podjele, te zakone koji se donose u opštem interesu, a ne u interesu pojedinaca ili frakcija koje vrše političku vlast, što je teško postići u sistemu koji, po svojoj prirodi, podrazumijeva slobodu postojanja političkih suprotnosti kakav je demokratski sistem. Vidi o tome: Wain 2011, 12.

<sup>21</sup> Prema Loku, vladavina većine ne proizvodi socijalno destruktivne posljedice koje se odnose na ograničavanja prava na slobodan individualni izbor pojedinaca unutar zajednice. Većina je uvijek u najboljoj poziciji da, donošenjem odluka, određuje društvene uslove ostvarivanja javnog dobra, na način koji uključuje poštovanje prava na individualni izbor i ljudskog dostojanstva onih koji su ostali u manjini. Vidi o tome: Grimes 1956, 634–635.

<sup>22</sup> Zakoni prirode nužno podrazumijevaju postojanje vlasti koja ima sposobnost prinude, jer su sva ljudska bića ravnopravna u prirodnom stanju, tako da prirodni zakoni ne mogu više pripadati jednima u odnosu na druge, nego svako mora biti u prilici da uživa jednak tretman po tim zakonima. To osigurava državna vlast putem aparata prinude što, u kontekstu Lokove filozofije predstavlja jednu od njениh najvažnijih funkcija. Vidi o tome: Zuckert 1994, 221–222.

<sup>23</sup> Šire o konceptu legitimite i pravu na otpor u slovenačkoj pravnoj nauci Teršek 2014.

storijskim okolnostima - od utilitarizma, Rolsove teorije pravde - sve do egalitarizma i libertatizma, koji su savremene varijante liberalizma, te drugih teorijskih koncepata uključujući i komunitarizam. Međutim, niti jedna inačica liberalnog koncepta, ma koliko odudarala ili konvergirala njegovom izvornom obliku, nikada nije dovela u pitanje temeljne principe društvenog ugovora koji etabliraju jednakopravnog i punopravnog građanina kao izvornog nosioca suvereniteta, te legalnu i legitimnu vlast koja treba da vlada u najboljem interesu svojih vlastodavaca i društva kao cjeline. Ti izvorni principi, koji svoje korijene vuku još iz teorije društvenog ugovora i prirodnih prava, i danas predstavljaju temeljne vrijednosti na kojima se zasnivaju ustavno-pravni poreci u svim demokratskim državama, te predstavljaju velikim dijelom i opšteprihvачene demokratske standarde na internacionalnom nivou.

## PRAVEDNA VLAST U KONTEKSTU NJENOG LEGALITETA I LEGITIMITETA

Ukoliko se državna vlast ne zasniva na ovim, izvornim demokratskim principima onda je nesumnjivo riječ o nepravednoj vlasti. To bi bila ona vlast koja je nelegalna i nelegitimna, bilo da je riječ o deficitu legitimite u fazi izbora (formalni legitimitet) ili o nelegitimnim odlukama vlasti koje nisu u opštem interesu društva kao cjeline i građana pojedinačno (materijalni legitimitet). Ovdje valja napomenuti da je svaka vlast, pa i ona nedemokratska, u mogućnosti da pribavi sebi kvalitet legaliteta, i to redovno čini jer raspolaze ovlaštenjem da donosi zakone. U slučaju BiH, kao će se vidjeti iz teksta koji slijedi, riječ je o drugoj vrsti nelegalnosti, kada vlast ne poštuje vlastiti ustav i zakone, što izborni proces čini nelegalnim sa stanovišta unutrašnjeg pravnog poretka.

Pravo na otpor takvoj nepravednoj vlasti neotuđivi je dio koncepta prirodnih ljudskih prava i teorije društvenog ugovora na kojima počiva model organizacije države i državne vlasti u savremenim demokratskim državama. Ovo pravo kao demokratski standard u pravnim aktima je po prvi put prepoznato u američkoj Deklaraciji o nezavisnosti iz 4. jula 1776. Godine.<sup>24</sup> Ova Deklaracija otpor nepravednoj vlasti postavlja, ne samo kao pravo, nego i kao dužnost građana. Ne treba posebno napominjati da američka Deklaracija o nezavisnosti predstavlja jedan od kamena temeljaca ustavnosti SAD-a.

---

<sup>24</sup> Tako se u ovoj Deklaraciji, između ostalog, navodi: »Svi ljudi su stvoreni jednakima i obdareni od svog tvorca određenim neotuđivim pravima među kojima su život, sloboda i traženje sreće. Radi očuvanja tih prava, vlast se uspostavlja među ljudima, koja svoja pravedna ovlaštenja crpi iz saglasnosti onih kojima se vlada, a kad god bilo koji oblik vlasti postane razoran za te ciljeve, tada je pravo građana izmijeniti je ili napustiti je i uspostaviti novu vlast (...) Kad dugački niz povreda i otimačina, poduzimanih uvijek sa istim ciljem, pokaže namjeru podvrgnuti ih potpunoj samovlasti, njihovo pravo i njihova dužnost je zbaciti takvu vlast i ustanoviti nove čuvare svoje buduće sigurnosti.« (Trnka 2006, 113)

Na sličan način Francuska deklaracija o pravima čovjeka i građanina u svom članu 2.<sup>25</sup> eksplicitno utvrđuje pravo građana na otpor tlačenju, i to kao prirodno i nezastarivo pravo svakog čovjeka. U svojoj preambuli, važeći Ustav Francuske se poziva na ovu Deklaraciju, navodeći da je ona sastavni dio Ustava.

Koncept demokratske organizacije države i vlasti dijelom je i nastao crpljenjem ovog prava u buržoaskim revolucijama koje su zahvatile evropski kontinent tokom 17. i 18. vijeka. Tada je oboren feudalni koncept vlasti i vladanja, koji se zasnivao na teokratskom suverenitetu i vladarevom apsolutizmu. Na bazi kritike tog sistema, razvila se teorija prirodnih prava čovjeka i model narodnog suvereniteta, po kojem se vlast zasniva na volji naroda, te bi toj volji trebala biti i podvrgнутa. Nesumnjivo je da pravo na otpor nepravednoj vlasti predstavlja samu suštinu koncepta teorije društvenog ugovora i prirodnih prava čovjeka, koji ima pravo ali i dužnost da se pobuni ukoliko su njegova prava ugrožena i ukoliko nema mogućnost institucionalne zaštite istih. Dakle, oni koji biraju vlast i sklapaju društveni ugovor imaju pravo i na raskidanje toga ugovora, ukoliko se nosioci vlasti ne ponašaju u skladu sa principima toga ugovora.

U smislu prava na otpor nameće se pitanje koja vlast se može smatrati nepravednom, odnosno da li vlast u zemljama koje se deklarišu kao demokratske može imati svojstva koja je čine nepravednom vlašću? U suštini ovdje je riječ o legalitetu i legitimitetu vlasti, ali ne samo u pogledu njenog izbora, već i u pogledu načina na koji vlast vlasta, odnosno o sadržaju odluka koje donosi ili pak ne donosi. U tom smislu pojam legitimiteva valja razlikovati od pojma legaliteta.

Pojam legitimiteva može se posmatrati u širem i užem smislu. Za potrebe ovog rada, širi pristup pojmu legitimiteva, kako je naprijed navedeno, može se označiti kao materijalno-subjektivni, a uži kao formalno-objektivni pristup. U širem smislu legitimitet podrazumijeva stanje pri kojem se građani pridržavaju zakona donesenih od strane vlasti iz uvjerenja da ti zakoni, kao i vlast koja ih donosi, slijede najviše interes građana i države kao cjeline. Pri tome se može govoriti o legitimnosti zakona sa stanovišta njihovog sadržaja i, s tim u vezi, subjektivnog uvjerenja građana da su po svom sadržaju, odnosno po vrijednostima koje štite i/ili uspostavljaju, ti zakoni legitimni, sa jedne strane, te sa stanovišta organa i procedura po kojima se zakoni donose - sa druge strane.

Kada je riječ o subjektivnom uvjerenju građana, pozitivnom ili negativnom, povodom sadržaja zakona, tu dolazi do izražaja veza između prava i morala. Legitimno je ono što je, prema moralnom uvjerenju većine onih na koje se zakoni odnose, ispravno. Tako npr. Ronald Dworkin i Džon Rols, po mnogima dvojica najistaknutijih liberalnih filozofa druge polovine prošlog stoljeća, legitimitet ne posmatraju u svjetlu izbornog

<sup>25</sup> Tako je članom 2. ove Deklaracije propisano: »Svrha svakog političkog udruživanja je očuvanje prirodnih i nezastarivih čovjekovih prava. Ta prava su sloboda, vlasništvo, sigurnost i pravo na otpor tlačenju.« (Trnka 2006, 114)

legitimite organa vlasti, te procedura demokratskog odlučivanja, već u kontekstu moralnih vrijednosti koje su određene, na prvom mjestu moralnim argumentima i shvatanjima većine o ispravnosti sadržaja date odluke, odnosno zakona. U tom smislu je njihov egalitaristički pristup, koji legitimnom državnom vlašću smatra onu vlast koja, ne samo da je demokratski izabrana, već koja osigurava stvarnu i apsolutnu jednakost svih članova zajednice.<sup>26</sup>

U Rolsovom i Dvorkinovom slučaju možemo konstatovati da je riječ o višem stepenu razvoja liberalno-demokratske filozofije. U uvjetima kada više nije upitna demokratska legitimacija državne vlasti u fazi izbora, opravdano se može postaviti pitanje legitimite njihovih odluka.

U ovom slučaju polazi se od pretpostavke da legitimno izabrane institucije vlasti ne moraju uvijek donositi legitimne odluke. Njihove odluke, u smislu ovog pristupa, legitimne su ukoliko su zasnovane na pravičnom odnosu prema članovima zajednice koji implicira njihovu jednakost u mogućnostima, ne samo u pogledu biračkog prava, već i u ostalim sferama života. S tim u vezi je stav po kojem suštinsku društvenu vrijednost predstavlja upravo ideal pravde.<sup>27</sup> Ovaj ideal predstavlja mjerilo svih ostalih ciljeva i radnji koje se poduzimaju radi njihovog izvršenja. Sve društvene vrijednosti, ma kakvog karaktera bile, koje se mogu podvesti pod ideal pravde predstavljaju opšte dobro i u jurisdikciji su društva kao cjeline. Sve ostalo pripada privatnoj sferi pojedinaca i njihove lične etike. U toj sferi pojedinci su autonomni u mjeri u kojoj postupaju u skladu sa principom pravde kao opšte društvene vrijednosti.

Korijene ovog pristupa valja tražiti u utilitarističkom viđenju legitimne državne vlasti.<sup>28</sup> U smislu ovog pristupa, briga o kolektivnoj sreći, te donošenje i provođenje mjera u tu svrhu jeste način legitimnog vršenja vlasti.<sup>29</sup> Na taj način bi se Dvorkinova

<sup>26</sup> Vidi o tome: Dyzenhaus 1996, 129–132.

<sup>27</sup> Npr., prvi segment Rolsove pravde je, kako je već navedeno, princip jednakih sloboda. Drugi segment se sastoji od principa razlikovanja i principa jednakih mogućnosti. Princip razlikovanja opravdava isključivo one društvene i ekonomski nejednakosti koje proizvode benefite za najugroženije građane. Princip jednakih mogućnosti podrazumijeva jednakost kako u poslovnim mogućnostima tako i u životnim šansama. Vidi o tome: Gutmann 1999, 17.

<sup>28</sup> O elementu kolektivne sreće kao osnovne odrednice utilitarizmu vidi: Bentham 2000; Bentham 1999; Lakičević 2008, 148–150.

<sup>29</sup> Politička filozofija Džona S. Mila zapravo predstavlja radikalniju varijantu utilitarističkog pristupa o odnosima na relaciji građanin-državna vlast. On je zagovornik apsolutne slobode pojedinca koja treba da predstavlja potpuno autonomno područje u odnosu na javnu vlast, ali i s obzirom na druge pojedince. Svaki pojedinačni je apsolutni gospodar nad samim sobom i on najbolje zna što mu je činiti na vlastitu dobrobit. Pri tome se, u kontekstu njegove filozofije, pravedno društvo može postići samo u uvjetima jednakosti svih članova zajednice. Model predstavničke demokratije smatrao je jedino mogućim u uvjetima industrializacije, urbanizacije i porasta broja stanovnika u evropskim zemljama tog perioda. On je teorijski koncipirao čitav niz demokratskih principa i mehanizama koji bi, sa jedne strane, stvorili pretpostavke za proceduru demokratskih izbora nosilaca vlasti. S druge strane, ostvarivanje efikasne kontrole nad izabranim predstavnicima vlasti smatrao je posebno važnim. Na ovaj način bi građani bili sigurni od vlasti, a vlast pod kontrolom građana u dovoljnoj mjeri, kako u pogledu strukture, tako i u pogledu odluka koje donosi i načina na koji vlasta. Takva vlast, koju biraju građani i koja je kontrolisana od strane građana, u kontekstu Milove filozofije, je legitimna vlast. Vidi o tome: Mill 2003; Thompson 1979, 91–136.

i Rolsova politička filozofija mogla smatrati nekom vrstom savremene varijante utilitarizma.

Interesantno je da su sve totalitarističke ideologije polazile od šireg materijalnog-subjektivnog pristupa pojmu legitimiteata. Tako je »proceduralno-formalna strana« legitimacije vlasti, u smislu načina njenog izbora pa onda i u pogledu same procedure donošenja odluka, bivala potisnuta u drugi plan. Tako se pod legitimnom vlašću u nacističkoj Njemačkoj smatrala ona vlast koja osigurava napredak germanske rase, u fašizmu to je ona vlast koja državi podređuje sve njene građane i njihova prava i slobode, prema marksističkoj doktrini to je ona državna vlast koja stvara prepostavke za nastanak besklasnog društva i nestanak privatnog vlasništva, te poduzima mјere koje, u konačnom, vode nestanku države i formiranju komunističkog društva apsolute jednakosti. Prema ovim doktrinama vlast je legitimna dok donosi odluke koje po svom sadržaju omogućavaju provođenje navedenih ciljeva, bez obzira na način izbora donosioca takvih odluka i proceduru donošenja odluka, i to sve dotle dok većina građana posjeduje subjektivno uvjerenje o ispravnosti takvih odluka. Pri tome, ove doktrine nisu poznavale nikakve garancije objektivno-procesnog karaktera sa kojima bi se osiguralo objektiviziranje i kvantificiranje takvih uvjerenja subjektivnog karaktera. Dakle, u ovakvim sistemima vlast legitimije sama sebe kroz donošenje odluka sa odgovarajućim materijalnim sadržajem. Izborna legitimacija potisnuta je u drugi plan, odnosno, takva vrsta legitimacije niti je bila potrebna niti je, sa stanovišta režima na vlasti, bila poželjna.

Da su Rols i Dvorkin u pravu kada je riječ o subjektivnom doživljaju građana o legitimnosti i pravednosti državnih institucija i njihovih odluka, s obzirom na njihov sadržaj i moralnu prihvatljivost odnosno pravednost, najbolje govori činjenica da su građani navedenih totalitarnih država ukidanje demokratskih institucija i mehanizama koje je slijedilo, doživljavali kao potpuno prihvatljivu i moralnu, dakle legitimnu i pravednu akciju vlasti, koja je i sama smatrana legitimnom i pravednom upravo zbog tih i takvih odluka.

Uži pristup pojmu legitimiteata, koji se za potrebe ovog rada može nazvati formalno-objektivnim pristupom, ograničen je na procedure demokratskog izbora i procedure donošenja odluka državne vlasti. Ovaj pristup podrazumijeva situaciju pri kojoj se pojам legaliteta i legitimiteata preklapaju. Vlast je legalna i legitimna, time i pravedna, ukoliko je izabrana na demokratski način, uz uvažavanje načela opštег i jednakog aktivnog i pasivnog biračkog prava građana i ostalih demokratskih načela i procedura izbora. Odluke tako izabrane vlasti legalne su, time i legitimne, ukoliko su donesene po propisanim procedurama, te se kao takve smatraju pravednim. Dakle, legitimitet odluka demokratski izabrane vlasti se podrazumijeva sa formalno-procesnog stanovišta, time i njihova pravednost. U stvari riječ je oborivoj prepostavci, jer se pitanje

legitimiteta odluka bilo koje vlasti, tako i one koja je demokratski izabrana, može problematizirati sa stanovišta interesa građana, odnosno sa aspekta njihove pravednosti. Tu do izražaja dolazi materijalno-subjektivni pristup koji je usmjeren na opšti interes zajednice i individualne interese građana.

Ovdje se otvara diskurs o razlici između pojma legitimite i pojma legaliteta. Ri-ječ legitimitet potiče od latinske riječi *legitimus* što u prevodu znači *zakon/zakonom određen*. Ukoliko bi se pošlo od latinskog porijekla riječi, onda bi se pojam legitimitea izjednačio sa pojmom legaliteta. Međutim, filozofsko-pravna i politička misao izgradila je vlastiti vokabular, u skladu sa kojim postoji jasna razlika između jednog i drugog pojma.

Ova dva pojma, suprotno svom etimološkom značenju i porijeklu, međusobno se suštinski razlikuju. Prema pravno-političkoj doktrini, legalno je sve ono što je na zakonu zasnovano. Međutim, državna vlast u bilo kojem obliku uvijek posjeduje kvalitet legalnosti, jer je redovno zasnovana na ustavu i zakonima koje sama donosi. Autorativni režimi u prošlosti, kao i danas, bili su legalni režimi zasnovani na ustavima i zakonima. Ti ustavi i zakoni, međutim, nisu bili zasnovani na demokratskim principima, jer se javna vlast nije zasnivala na volji većine građana izraženoj u demokratskoj proceduri izbora. Dakle, ono što je legalno – na zakonu zasnovano – ne mora istovremeno biti i legitimno. U smislu demokratske političko-pravne doktrine legitimna državna vlast je ona vlast koja se zasniva na volji građana, što predstavlja formalno-procesnu stranu legitimitea. Ukoliko vlast posjeduje formalni legitimitet stičen na izborima, onda se legitimitet njenih odluka prepostavlja što je, kako je već navedeno, presumpcija koja se da problematizirati. Prema savremenoj demokratskoj doktrini, međutim, pojam legaliteta i pojam legitimitea moraju se međusobno preklapati. To znači da najviši demokratski standardi i mehanizmi moraju biti sastavni dio pravnog sistema ne samo u normativnom već i u praktičnom smislu, kako bi legalna vlast istovremeno bila i legitimna, time i pravedna.

## LEGALITET I LEGITIMITET DRŽAVNE VLASTI U BOSNI I HERCEGOVINI

Da li je vlast u Bosni i Hercegovini legalna i legitimna sa stanovišta njenog izbora?

Ishodište pitanja datog u naslovu problematizira ključni problem legaliteta i legitimitea državne vlasti u BiH, kako u pogledu njenog izbora, tako i u pogledu načina vladanja, odnosno njenih odluka. Sa stanovišta opšteprihvaćenih demokratskih stan-

darda, koji se izvorno zasnivaju na principima liberalne filozofije, odnosno prirodnih prava i teorije društvenog ugovora, vlast je legalna i legitimna u formalnom smislu ukoliko je izabrana u skladu sa opšteprihvaćenim demokratskim standardima koji se tiču, na prvom mjestu, jednakosti građana u pogledu njihovog izbornog prava. Vlast koja svoj legitimitet zasniva na nejednakosti građana u pogledu njihovog biračkog prava može prema svom unutrašnjem zakonodavstvu biti legalna, ali nikako ne može biti legitimna u demokratskom smislu, odnosno u smislu prirodnih prava koja pripadaju svakom ljudskom biću. Međutim, u savremenim uvjetima internacionalizacije i kodifikacije ljudskih prava i sloboda i proglašene jednakosti u pravnom smislu, takva vlast ne može biti legalna niti sa stanovišta međunarodnog prava. Takva država bi se mogla smatrati nedemokratskom državom zasnovanom na anticivilizacijskim tekovinama, a njena vlast nelegalnom i nelegitimnom.

Brojna su sporenja u teoriji i praksi o legalnosti i legitimnosti važećeg Ustava BiH. Kao što je poznato, ovaj Ustav nije donijelo demokratski izabrano najviše ustavotvorno tijelo kao reprezent suvereniteta onih nad kojima se vlada, odnosno građana. Ovaj ustavni akt dio je Opštег okvirnog sporazuma za mir u BiH čija osnovna svrha je bila da zaustavi rat. Riječ je o međunarodnom sporazu čije stranke ugovornice su BiH, Republika Hrvatska i Savezna Republika Jugoslavija, odnosno Srbija koja je sljednica prava i obaveza iz ovog sporazuma nakon raspada SR Jugoslavije.

Međutim, tzv. dejtonski Ustav nametnut je radi zaustavljanja rata i uspostavljanja održivog mira, kao legitimnog cilja najviše vrijednosti utvrđenog međunarodnim pravom, u uslovima u kojima nije bilo niti moguće osigurati da izabrani predstavnici građana po unaprijed utvrđenim procedurama donesu novi ustavni akt koji bi bio odraz opšte volje onih nad kojima se vlada. Ukoliko se pođe od premise da rat predstavlja kršenje svih ljudskih prava i sloboda, i ukoliko se uzme u obzir da je održavanje međunarodnog mira i sigurnosti legitimni cilj kojem su podvrgnuti svi ostali politički ciljevi ili ciljevi bilo koje druge vrste, uključujući i ljudska prava i slobode na individualnom nivou - pa i ona koja se tiču prava građana da o najvišem pravnom aktu odlučuju njihovi izabrani predstavnici na demokratski način, onda se sa tog stanovišta ovaj ustavni akt može smatrati legalnim i legitimnim. Legalnim radi toga jer Dejtonski mirovni sporazum i Ustav BiH kao njegov sastavni dio u cijelosti osiguravaju kontinuitet između prethodnog ustavno-pravnog poretka Republike BiH - koji je bio zasnovan na izvornim demokratskim principima koji se tiču legitimacije državne vlasti i tzv. dejtonskog ustavnog poretka - koji je nametnut mirovnim sporazumom. Legitimnim zbog toga jer je koncept njegovih rješenja, u određenom vremenski ograničenom periodu, bio usmjeren na realizaciju najvišeg legitimnog cilja utvrđenog međunarodnim pravom koji se sastoji u zaustavljanju rata i uspostavljanju održivog mira. Pogotovo ako se tome doda da ovaj ustavni akt ostavlja mogućnost svoje naknadne izmjene na demo-

kratski način ili donošenja novog Ustava, čime bi se mogli otkloniti prvobitni nedostaci vezani za način njegovog donošenja, ali i neka druga rješenja o kojima će biti riječi u nastavku teksta.

Ono što bi se moglo smatrati problematičnim, u kontekstu razmatranja kojima se bavi ovaj rad, su odredbe Ustava BiH koje se odnose na posebna prava konstitutivnih naroda (Bošnjaka, Srba i Hrvata) u odnosu na građane koji ne pripadaju konstitutivnim narodima u fazi legitimacije državne vlasti. Tako građani koji ne pripadaju konstitutivnim narodima nemaju pasivno biračko pravo kada je riječ o pravu kandidovanja za ključne državne institucije (Predsjedništvo BiH i Dom naroda Parlamentarne skupštine BiH), te za neke institucije na entitetskom nivou vlasti (predsjednik i potpredsjednici entiteta). Tako je značajan dio građana koji ne pripadaju konstitutivnim narodima isključen iz izbornog procesa. Dio tih građana čine nacionalne manjine, a drugi značajniji dio čine građani koji ne pripadaju niti konstitutivnim narodima niti nacionalnim manjinama. To su oni građani koji svoju nacionalnu pripadnost vezuju za državljanjsku pripadnost BiH, odnosno Bosanci i Hercegovci koji ne pripadaju konstitutivnim narodima, a po prirodi stvari ne mogu pripadati niti nacionalnim manjinama. Međutim, ovakvim rješenjima diskriminisani su i pripadnici konstitutivnih naroda jer je etničko predstavljanje u Predsjedništvu BiH i Domu naroda BiH kombinovano sa entitetskim predstavljanjem. Tako se srpski član Predsjedništva BiH bira iz Republike Srpske, dok se hrvatski i bošnjački član Predsjedništva bira iz drugog entiteta - Federacije BiH. Na sličan način je regulisana struktura i izbor Doma naroda Parlamentarne skupštine BiH. Pet srpskih delegata bira se posredno iz Republike Srpske, dok se po pet bošnjačkih i hrvatskih delegata bira iz Federacije BiH. Na taj način je, po samom Ustavu, ograničeno pasivno biračko pravo Srba iz Federacije BiH i Bošnjaka i Hrvata iz Republike Srpske kada je riječ o kandidaturi za navedene institucije. Po relevantnim procjenama, na ovaj način je iz izbornog procesa isključena skoro jedna trećina građana BiH u vrlo bitnoj fazi izborne legitimacije državne vlasti.

Ova rješenja, kako je već navedeno, u jednom periodu nakon stupanja na snagu dejtonskog Ustava su se mogla smatrati legitimnim upravo sa stanovišta održavanja mira i sigurnosti kao najvišeg legitimnog cilja, radi čijeg ostvarenja je dozvoljeno ograničavanje prava i sloboda građana na individualnom nivou. Međutim, ono što karakteriše ovakvu vrstu ograničenja u vezi sa legitimnim ciljem je temporalni karakter, odnosno ograničeno vremensko trajanje na period koji je potreban za njegovu realizaciju. Svaki legitimni cilj definisan pravom ima dinamiku svoga izvršenja, nakon čega otpadaju razumni razlozi za ograničavanje ljudskih prava i sloboda na individualnom nivou ukoliko je to bilo potrebno za njegovu realizaciju.

U tom smislu, ukoliko bi se državna vlast koja svoj legalitet i legitimitet crpi iz dejtonskog Ustava u jednom periodu njegovog važenja čak mogla smatrati legalnom i

legitimnom, opravdano se može postaviti pitanje njenog legitimleta ali, kako će se vidjeti iz teksta koji slijedi, i legaliteta u kontekstu novonastalih okolnosti, te u svjetlu realizacije legitimnog cilja uspostavljanja i održavanja mira i sigurnosti u BiH. Ključna činjenica, u kontekstu ovih razmatranja, tiče se toga da li su ili nisu nastupile okolnosti pravne i faktičke naravi koje impliciraju obavezu izjednačavanja prava svih građana u fazi izborne legitimacije državne vlasti uključujući i mogućnost da je postavljeni legitimni cilj realizovan.

S tim u vezi, nužno je naglasiti da je BiH ratifikovala Protokol 12 Evropske konvenciju za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda<sup>30</sup> (dalje: EKLJP) još 01. aprila 2005. godine koji garantuje uživanje svih prava predviđenih zakonom bez diskriminacije. To je naročito značajno u kontekstu jednakosti biračkog prava građana u fazi izbora, odnosno formalne legitimacije državne vlasti u BiH. Time se zabrana diskriminacije proširila i na jednako aktivno i pasivno biračko pravo građana kod izbora svih organa vlasti.<sup>31</sup>

Za obavezu primjene Protokola 12 (ali i ostalih ratifikovanih međunarodnih sporazuma!) u unutrašnjem pravu BiH od posebnog značaja je odredba člana III/3b) dejtonskog Ustava koja propisuje: »Opšta načela međunarodnog prava su sastavni dio pravnog poretka Bosne i Hercegovine i entiteta.« Jedno od tih načela, koje ima poseban značaj i težinu u situaciji kada BiH treba da implementira preuzetu obavezu međunarodnog karaktera je načelo *pacta sunt servanda* prema kojem »svaki ugovor na snazi vezuje članice i one treba da ga dobromanjerno izvršavaju«.<sup>32</sup>

Riječ je o pravilu načelnog/principijelnog karaktera koje je usmjereno na konsekventno i dosljedno izvršavanje obaveza međunarodno-pravnog karaktera, odnosno obaveza iz međunarodnih ugovora koje je država zaključila ili kojima je pristupila, čije neizvršavanje i/ili kršenje može dovesti do odgovornosti države stranke po međunarodnom pravu u skladu sa Bečkom konvencijom o pravu ugovora iz 1969 i drugim primjenjivim pravilima međunarodnog prava. Izvršavanje tih obaveza u slučaju BiH,

<sup>30</sup> Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda, zajedno sa ostalim najznačajnijim instrumentima, postala je dijelom pravnog poretka BiH već sa stupanjem na snagu dejtonskog Ustava. Međutim, njene odredbe mogu se smatrati tek ukom deklaracijom u dijelu u kojem se odnose na određena prava koja su njima garantovana, na prvom mjestu u pogledu pasivnog biračkog prava građana. To iz razloga što Ustav BiH, iako se poziva na najznačajnije međunarodno-pravne instrumente koji štite ova prava, istovremeno je posebnim - *lex specialis* normama uspostavio strukturu i način izbora Predsjedništva i Doma naroda Parlamentarne skupštine BiH koji nisu kompatibilni sa navedenim aktima međunarodnog karaktera. Te posebne norme u ovom slučaju djeluju po principu *lex specialis derogat legi generali*. Venecijanska komisija i neke druge institucije su podržavale ova rješenja smatrajući ih sredstvom za postizanje legitimnog cilja zaustavljanja rata i održavanja mira, ali samo privremeno dok se ne izmjene početne okolnosti.

<sup>31</sup> Član 1. Protokola 12 glasi: »1. Uživanje svih prava određenih zakonom osigurat će se bez diskriminacije na bilo kojoj osnovi kao što je spol, rasa, boja kože, jezik, vjera, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili socijalno podrijetlo, pripadnost nacionalnoj manjini, imovina, rođenje ili drugi status. 2. Nitko ne smije biti diskriminiran od strane javnih tijela na bilo kojoj osnovi kako je navedeno u stavku 1.«

<sup>32</sup> O poziciji i značaju opštih načela međunarodnog prava u ustavnom sistemu BiH, posebno načela *pacta sunt servanda* vidi i: Begić 2012, 61–71.

međutim, ujedno predstavlja obavezu po unutrašnjem pravu, odnosno po samom dejtonskom Ustavu. S tim u vezi je i praksa Ustavnog suda BiH koji je u predmetu br. U-5/09<sup>33</sup> zaključio da je navedeni član III/3b) Ustava BiH povrijeđen u svakoj situaciji kad domaći zakon nije u skladu sa odredbama općeg pravila međunarodnog prava *pacta sunt servanda* kao i kad nije u skladu sa odredbama međunarodnog ugovora kojem je BiH pristupila. Dakle, nesporno je da je svaki zakon, koji je eventualno u suprotnosti sa Protokolom 12, ujedno i protivustavan sa stanovišta navedenog člana III/3b) Ustava BiH.

Ključno pitanje, međutim, sadržano je u neusklađenosti pojedinih dijelova samog Ustava BiH, dakle ne samo zakona, sa obavezama koje proizilaze iz ovog Protokola. U tom smislu, činjenica preuzimanja obaveza iz međunarodnih sporazuma koje su u suprotnosti sa odredbama državnog Ustava ne bi se smjela ignorisati. Neizvršavanje takvih obaveza u predviđenom roku automatski dovodi do neustavne situacije u smislu kršenja člana III/3b) Ustava BiH koji, kako je ranije navedeno, nalaže obavezu usklađivanja pravnog poretka zemlje sa preuzetim međunarodnim obavezama. Osim toga, čin ratifikacije u ovom slučaju morao bi djelovati po principu *lex posterior derogat legi priori* (kasniji zakon/pravni akt derogira raniji zakon/pravni akt) jer odredbe Ustava BiH sa kojima se utvrđuju posebna prava konstitutivnih naroda predstavljaju ranije pravilo u odnosu na akt ratifikacije Protokola 12 koji, u tom kontekstu, predstavlja kasnije pravilo. Sve to implicira nastanak obaveze na usaglašavanje čitavog pravnog sistema zemlje, uključujući i državni Ustav, sa obavezama iz ratifikovanog međunarodnog sporazuma, u ovom slučaju sa Protokolom 12 EKLJP i to po samom Ustavu.

Međutim, i pored jasne pravne obaveze na usaglašavanje državnog Ustava i zakona sa Protokolom 12 EKLJP, institucije državne vlasti do danas nisu izvršile tu obavezu koja datira još iz 2005. godine, te su nakon nastupanja ove obaveze održana čak tri ciklusa opštih izbora na bazi pravila koja su, prema samom Ustavu BiH, trebala prestati da važe. Time se državna vlast u BiH u navedenom periodu može smatrati nelegalnom jer počiva na kršenju vlastitog Ustava.

U vezi sa nevedenim, Evropski sud za ljudska prava u dva navrata konstatovao je kršenje Protokola 12. U slučaju Sejadić-Finci protiv BiH ovaj Sud je utvrdio povredu pasivnog biračkog prava građana BiH koji pripadaju nacionalnim manjinama kod izbora za Predsjedništvo BiH i Dom naroda. Sud je pri tome zauzeo stav da, ukoliko su i postojali razlozi za posebno pozicioniranje konstitutivnih naroda u BiH radi postizanja legitimnog cilja zaustavljanja rata i uspostavljanja održivog mira, ti razlozi više ne postoje jer je realiziran legitimni cilj, tako da ne postoji razuman razlog za održavanje postojećeg diskriminatorskog stanja. U tom smislu Sud je istakao:

<sup>33</sup> Službeni glasnik BiH broj 18/10 od 9. 3. 2010

»(...) da se nijedna vrsta različitog postupanja koja se isključivo ili u kritičnom obimu zasniva na etničkom porijeklu pojedinca ne može objektivno opravdati u savremenom demokratskom društvu koje je izgrađeno na principima pluralizma i poštovanja različitih kultura.«

Međutim, iako je ova odluka donesena prije skoro pet godina, nadležne institucije javne vlasti još uvijek nisu osigurale njenu implementaciju, tako da su se i poslednji opšti izbori 2014. godine održali na bazi diskriminatorskih i neustavnih pravila koja nisu otklonjena iz pravnog poretka BiH. Prošle godine donesena je još jedna odluka Evropskog suda za ljudska prava u predmetu Azra Zornić protiv BiH kojom je konstatovana povreda pasivnog biračkog prava građana BiH koji ne pripadaju niti konstitutivnim narodima niti nacionalnim manjinama. Ovdje je riječ o građanima koji se izjašnjavaju kao Bosanci i Hercegovci i čija prava su također prekršena u pogledu kandidature za funkciju člana Predsjedništva i Doma naroda BiH. Slučaj Pilav također se nalazi pred Evropskim sudom, a povodom kršenja prava konstitutivnih naroda - Bošnjaka i Hrvata iz Republike Srpske, te Srba iz Federacije BiH, te se uskoro očekuje i odluka povodom ovog slučaja. Kao što se vidi iz navedenog, riječ je o dramatičnom demokratskom deficitu u fazi izbora, odnosno formalne legitimacije javne vlasti u BiH.

Jasno je dakle da, osim što ne posjeduje kvalitet legaliteta, takva vlast posljedično ne može imati niti kvalitet formalnog legitimiteta jer je izabrana zanemarivanjem temeljnih pravnih pravila koja su, po sili samog Ustava, trebala osigurati jednakost svih građana u fazi legitimacije javne vlasti, odnosno u fazi izbora. Time bi se, ujedno, osigurale prepostavke za implementaciju temeljnih principa liberalne filozofije i koncepta prihvatljivog društvenog ugovora između jednakopravnih građana i nosilaca državne vlasti, što je slučaj sa svim demokratskim državama. Pri tome je važno istaći da zahtjevi za ravнопravnošću građana u fazi legitimacije vlasti nikako ne moraju da znače unitarizaciju zemlje, niti se u smisao i suštinu ovog rada uklapaju politike u BiH koje pod plaštom izjednačavanja političkih prava građana pokušavaju nametnuti centralizaciju države i etničku dominaciju jednog naroda u BiH. Efikasni mehanizmi zaštite etničkih interesa konstitutivnih naroda ostvarivi su i u uvjetima jednakosti političkih prava građana, gdje je potrebno uspostaviti odgovarajući balans između građanskog i etničkog elementa. Ovdje je riječ o civilizacijskim zahtjevima za ravнопravnošću koji su utemeljeni na imperativnim normama međunarodnog prava, unutrašnjeg prava BiH i demokratskim principima koji slijede koncept prirodnih prava i društvenog ugovora na kojem se zasniva legalitet i legitimitet vlasti u savremenim demokratskim zemljama. Po prirodi stvari, samo takva vlast koja svoj formalni legitimitet zasniva na volji jednakopravnih građana izraženoj u proceduri demokratskih izbora može se smatrati pravednom vlašću.

U BiH, međutim, pored toga što je kršenjem pozitivnih ustavnih normi iz procedure izbora institucija javne vlasti isključena približno jedna trećina građana kada je riječ o pasivnom biračkom pravu, pojavljuje se problem visokog nivoa izborne apstinencije kada je riječ o aktivnom izbornom pravu, te pitanje regularnosti izbornog postupka. Naime, skoro polovina građana sa pravom glasa ne iskoristi svoje aktivno biračko pravo. Također, u izbornom procesu redovno se pojavljuje izuzetno veliki broj nevažećih glasačkih listića, tako da se osnovano može posumnjati u regularnost izbornog procesa. Tako je na opštim izborima 2014. godine, samo kod izbora Predsjedništva BiH i Predstavničkog doma Parlamentarne skupštine BiH zabilježeno blizu 300 hiljada nevažećih glasačkih listića (tačnije 294 050) u odnosu na ukupno biračko tijelo koje je pristupilo izborima od oko 1,5 milion glasača sa pravom glasa. Slična situacija je i kod izbora institucija vlasti na entitetskom i kantonalnom nivou vlasti, mada se radi o prilično jednostavnoj formi glasanja. Ovakvo stanje redovno je bilo prisutno na svakim izborima u postdejtonskom periodu uz tendenciju rasta broja nevažećih glasačkih listića, što u poslednje vrijeme dobija dramatične razmjere.

Ključ problema je u biračkim odborima koji na licu mjesta prebrojavaju glasačke listice. Mjesta u ovim odborima dodjeljuju se žrijebom, tako da bi u svakom biračkom odboru trebao biti po jedan predstavnik iz različitih političkih stranaka. Međutim, pravilo je da nakon raspodjele mjesta u biračkim odborima vladajuće političke strukture počinju sa trgovinom mjestima u biračkim odborima. Tako npr. vodeće bošnjačke političke partije ustupaju hrvatskim političkim partijama mjesta u biračkim odborima koje su dobili žrijebom u zapadnoj Hercegovini, u kojoj nema bošnjačkog stanovništva u značajnijoj mjeri, dok vodeće hrvatske političke partije kao protivuslugu ustupaju bošnjačkim političkim partijama mjesta u biračkim odborima u krajevima sa većinskim bošnjačkim stanovništvom. Osim toga, mjesta u biračkim odborima se i kupuju, tako da se na kraju kreiraju jednostranački birački odbori čiji članovi imaju službene potvrde različitih političkih stranaka koje su pribavili bilo razmjenom bilo kupovinom. Institucije javne vlasti, u kojima već dvije decenije većinu čine etničke partije konstitutivnih naroda sa dobro razvijenom stranačkom infrastrukturom, do sada nisu našle za shodno da preduprijeđe i sankcionisu ovaku vrstu prevare na samom početku izbornog procesa. Na ovaj način, apsolutnu vlast nad građanima i javnim dobrima imaju političke opcije koje uživaju svega između 10 i 15 % podrške ukupnog biračkog tijela.

Uzimajući u obzir činjenicu da se vlast u BiH bira na osnovu pravila koja su suprotna opšteprihvaćenim međunarodnim demokratskim standardima i Ustavu BiH to se samo po sebi podrazumijeva da ta vlast ne može imati kvalitet legaliteta. Vlast koja nije legalna u državi i društvu koje pretendira da bude demokratsko, ne može biti niti legitimna. Visok nivo izborne apstinencije, moguće i vrlo vjerovatne izborne prevare ponишavanjem regularnih izbornih listića, su samo argument više koji govori u prilog

ozbiljnog demokratskog deficitu institucija javne vlasti u BiH u pogledu njihovog legitimite u formalnom smislu, koji se stiće u fazi izbora. A, kao je već navedeno, vlast koja nema kvalitet legaliteta i legitimite u fazi izbora, dakle pri samom činu sklapanja društvenog ugovora, ne može se smatrati pravednom vlašću, te se s tim u vezi otvara pitanje prava na otpor takvoj vlasti.

#### Legitimitet odluka državne javne vlasti u Bosni i Hercegovini

Pitanje koje se samo po sebi nameće glasi: Da li nelegalna vlast koja ne posjeduje kapacitet formalnog legitimite uopšte može donositi legitimne odluke, odnosno da li takva vlast može imati ono što se za potrebe ovog rada naziva materijalnim legitimitetom? U novijoj historiji jedino u nedemokratskim totalitarnim režimima javna vlast je, uz odsustvo ili ozbiljne nedostatke u pogledu formalnog legitimite koji se tiču njenog izbora, svoj ukupni legitimitet zasnivala isključivo na materijalnom legitimite svojih odluka/zakona i subjektivnom uvjerenju onih nad kojima se vlada da su te odluke u opštem interesu ili arijevske rase (nacistički režim), ili »svete« države i partije (fašistički režim), ili održanja kulta ličnosti (staljinistički režim) - što je obilato bilo podržano represivnim metodama.

U današnjoj BiH, gdje postoji ozbiljan demokratski deficit u fazi formalne legitimacije državne vlasti, problematika legitimite razmatra se sa nivoa prava na predstavljanje parcijalnih etničkih interesa pojedinih konstitutivnih naroda (hrvatskog, bošnjačkog, srpskog), a ne sa nivoa interesa svih njenih građana bez obzira na njihovu etničku pripadnost ili kakvo drugo svojstvo. Tako je problematika legitimite državne javne vlasti i njenih institucija u BiH supstituirana nametnutim diskursom o legitimite pojedinih političkih partija za predstavljanje pojedinih konstitutivnih naroda.<sup>34</sup> Pod takvim okolnostima imperativ vladajućih političkih partija podijeljenih po etničkom osnovu je sadržan u namjeri i potrebi da opravdaju separatne odluke svojih stranačkih tijela sa stanovišta njihovog sadržaja kako bi osigurali potreban nivo subjektivnog uvjerenja svojih sljedbenika o dostatnosti tih odluka sa stanovišta etničkih interesa konstitutivnog naroda kojem pripadaju. Tako je sistematski degradiran građanin, sa svim pravima, obavezama i odgovornostima koje su mu trebale pripadati. U tim uvjetima, čak i kada djeluju sa individualnog nivoa većina građana se podvrgavaju vladajućoj pa-

<sup>34</sup> Tako su čak prohrvatske stranke desne orijentacije konstituisale tzv. Sabor hrvatskog naroda u BiH koji okuplja skoro sve strane sa hrvatskim predznakom koje prihvataju vladajući koncept. Ovaj Sabor, koji je izvaninstitucionalni oblik organizovanja ovih političkih stranaka, se uspio nametnuti zvaničnim institucijama javne vlasti kao legitimna institucija hrvatskog naroda u BiH čiji stavovi se poštuju, kako u političkim dogovorima, tako i u procesu institucionalnog odlučivanja. Sa sličnim motivima je konstituisan i Sabor bošnjačkog naroda, koji se još uvek nije establiro u punom kapacitetu.

radigmi i svoje akcije u političkom i društvenom životu poduzimaju više kao pripadnici konstitutivnih naroda sa veoma apstraktnim očekivanjima u pogledu višeg interesa kolektiviteta kojem pripadaju, nego kao pojedinci sa sasvim realnim potrebama. To je možda i najvidljivije upravo u izbornom procesu gdje građani glasaju, ne sa pozicije realnih egzistencijalnih interesa, nego sa stanovišta višeg interesa naroda kojem pripadaju.

Odsustvo realno situiranog građanina, sa svim njegovim sasvim konkretnim potrebama i interesima prvenstveno egzistencijalne prirode impliciralo je i odsustvo potrebe opravdanja odluka vladajućih političkih elita sa ovog aspekta. To je dovelo do zanemarivanja bilo kakve odgovornosti prema realno situiranom građaninu, koji kao takav i ne postoji u percepciji političkih elita, te do zasnivanja legitimiteta njihovih odluka na najvišem interesu kolektiviteta - konstitutivnih naroda. U tom smislu treba shvatiti brojne odluke kojima su uređeni ključni odnosi u društvu, a koji nesumnjivo nisu bile zasnovane na objektivnim interesima građana. Takve odluke koje su presudno odredile egzistencijalnu i svaku drugu poziciju građana donošene su u uslovima potpune nezainteresovanosti javnosti, koja je uglavnom fokusirana na odluke koje se tiču kolektivnih prava konstitutivnih naroda.

Iako se ovaj rad ne bavi pojedinačnim odlukama, na ovom mjestu ćemo ipak spomenuti ključni pravni akt koji je usmjerio proces privatizacije u BiH i koji je bio prvi neophodni korak za privatizaciju koja je imala kriminalni karakter. Tako je prije čina privatizacije, o kojoj se mnogo govori, započela pretvorba društvene svojine u državnu svojinu još 1994. godine za vrijeme ratnih dejstava što je predstavljalo uvod za privatizaciju, a o čemu se veoma malo govori. Dakle, postupak pretvorbe imovine ovog društva/grajdana, odnosno društvene imovine u državnu imovinu započeo je još za vrijeme trajanja rata. Okončanjem ove pretvorbe dato je pravo državnim institucijama da raspolažu tom imovinom. Sve to možda ne bi ni bilo čudno da se o razvlačivanju građana nad imovinom nije raspravljalo i odlučivalo u vremenu trajanja najžešćih ratnih dejstava. Opravdano se može postaviti pitanje kome je u tim okolnostima, kada se nije znalo hoće li išta u BiH opstati uključujući i samu državu, bilo do toga da razmišlja o pretvorbi svojine građana u državnu svojinu.

Pojednostavljeni rečeno, time je i pravo raspolaganja tom imovinom prešlo iz ruku građana u ruke države, odnosno njenih institucija strukturiranih po stranačkoj osnovi. Dakle, sam akt privatizacije predstavljao je završni čin čitavog procesa koji je izveden po modelu – društvena svojina (pojednostavljeni rečeno - svojina građana) pretvorena je u državnu svojinu (svojinu države sa kojom su raspolagale njene institucije, odnosno u konačnom stranačke elite koje su diktirale strukturu državnih institucija), te je kao završni čin izvedena privatizacija državne svojine, njenim pretvaranjem u privatnu svojinu.

U naprijed navedenom kontekstu treba posmatrati napore vladajućih etno-nacionalističkih partija na etabriranju ideje o konstituivnim narodima kao posebnim nacijama, sve uz napore na kreiranju prevalirajućeg javnog mišljenja o nedostatnosti tzv. dejtonskog modela. Time se, ujedno, zamagljuje stvarno stanje da je kriza u BiH zapravo rezultat neprovođenja dejtonskog Ustava, a ne njegovog provođenja. Njihov imperativ, dakle, nije u osiguranju punog legitimleta, na prvom mjestu formalnog, državnih institucija javne vlasti koje su ili bi trebali biti institucije svih građana BiH, već u postizanju materijalnog legitimleta odluka uskih stranačkih centara moći unutar vlastitog etnikuma.

Na taj način, državne institucije javne vlasti su postale poligon za sukobljavanje političkih projekata suprostavljenih stranačko-etničkih blokova, umjesto da budu institucije zasnovane na izbornoj volji svih građana koje odluke donose u cilju ostvarenja najvišeg interesa onih nad kojima se vlada. Vladajuće političke elite u BiH, zapravo, nemaju niti potrebu da tragaju za rješenjima koja bi, u smislu Ustava BiH, Protokola 12 EKLJP i ostalih opšteprihvaćenih međunarodnih standarda, osigurale etabriranje punopravnog i jednakopravnog građanina jer bi time potencirale model upravljanja koji bi u fokusu imao interes građanina pojedinca, koji su manje-više međusobno kompatibilni bez obzira na etničku pripadnost. Time bi delegitimisale vlastiti etno-klerikalni politički koncept podjela i sukobljenih kolektivnih interesa konstitutivnih naroda na kojem opstaju, a primat bi doobile institucije javne vlasti koje bi unutar propisanih procedura i na institucionalan način slijedile interes građana koji su ih izabrali putem demokratskih izbora. To bi bila nova paradigma koja bi u prvi plan »izbacila« drugačije političke koncepte i koja bi nužno vodila zamjeni postojećeg koncepta izvaninstitucionalnog načina odlučivanja unutar stranačkih centrala sa konceptom koji podrazumijeva oživljavanje institucija javne vlasti, odnosno same države u njenom punom kapacitetu.

#### Doprinos međunarodne zajednice u delegitimisanju ustavnog poretka BiH

Međunarodna zajednica u BiH institucionalno djeluje putem institucije visokog predstavnika. Ova institucija uspostavljena je Aneksom 10 Dejtonskog mirovnog sporazuma<sup>35</sup> kojim su utvrđene su njegove nadležnosti,<sup>36</sup> među kojima je najvažnija na-

<sup>35</sup> O poziciji visokog predstavnika i karakteru njegovih odluka vidi i: Begić 2011, 51–52.

<sup>36</sup> U vezi sa pravima, obavezama i odgovornostima visokog predstavnika, član 2. Aneksa 10 Opštег okvirnog sporazuma za mir u BiH propisuje kako slijedi: »Visoki predstavnik će: Nadgledati provedbu mirovnog rješenja; Održavati tjesne kontakte sa Strankama radi promicanja njihovog potpunog pridržavanja sa civilnim aspektima mirovnog rješenja i promicanja visokog stupnja suradnje između njih i agencija koje sudjeluju u tom aspektu; Koordinirati aktivnostima civilnih organizacija i agencija u Bosni i Hercegovini kako bi osigurao efikasnu provedbu civilnih aspekata mirovnog rješenja. Visoki predstavnik mora poštovati njihovu autonomiju unutar područja

dležnost vrhovnog autoriteta za tumačenje mirovnog sporazuma.<sup>37</sup> Vrijedi napomenuti da je Dejtonski mirovni sporazum, po svojoj pravnoj prirodi, međunarodni ugovor na kojeg se primjenjuju odredbe Bečke konvencije o pravu ugovora iz 1969. godine i ostala pravila ugovornog međunarodnog prava. Međunarodna zajednica, u pogledu ovog sporazuma, pojavljuje se kao garant njegovog izvršenja što je institucionalno riješeno putem Ureda visokog predstavnika (OHR) koji je uspostavljen Aneksom 10 ovog sporazuma. Inače, ovaj sporazum sastoji se od Opštег okvirnog sporazuma, kao osnovnog teksta, čiji potpisnici su njegove države ugovornice, te od Aneksa na čije provođenje su se obavezali Republika BiH, Federacija BiH i Republika Srpska. Stranke ovog sporazuma prema međunarodnom pravu su Republika BiH, Savezna Republika Jugoslavija/Republika Srbija i Crna Gora (danasa Srbija), te Republika Hrvatska. Nakon raspada SR Jugoslavije i, kasnije, Srbije i Crne Gore ulogu stranke ovog sporazuma preuzeila je Republika Srbija. Entiteti prema međunarodnom pravu nisu stranke ovog sporazuma, niti su to mogli biti jer prema odredbama Bečke konvencije o pravu ugovora stranke ovog međunarodnog sporazuma su mogle biti samo suverene države koje su subjekti međunarodnog prava - što ni tada, a ni sada nije slučaj sa entitetima. Entiteti čak nisu imali mogućnost pregovaranja o njegovim Aneksima, nego su potpisima potvrđivali preuzimanje obaveza iz tih Aneksa, prethodno dogovorenih između stranaka ovog međunarodnog sporazuma (Republika BiH/BiH, SRJ i R Hrvatska) legitimisanih po međunarodnom pravu za zaključenje ovakvih ugovora.<sup>38</sup>

---

operacija, dajući im, ako je potrebno, opće smjernice o utjecaju njihovih aktivnosti na provedbu mirovnog rješenja. Od civilnih se organizacija i agencija traži da pomognu Visokom predstavniku pri izvršavanju njegovih nadležnosti davanjem svih podataka relevantnih za njihov rad u Bosni i Hercegovini; Olakšati rješenje bilo kakvih poteškoća koje nastanu provedbom civilnog rješenja, ako Visoki predstavnik prosudi da je potrebno; Sudjelovati u sastancima organizacija darovatelja, naročito u pitanjima obnove i izgradnje. Periodično izvještavati Ujedinjene narode, Europsku uniju, Sjedinjene Države, Rusku Federaciju te druge zainteresirane vlade, stranke i organizacije o napretku provedbe mirovnog sporazuma u svezi sa zadacima postavljenim u ovom Sporazu. Davati smjernice i primati izvješća od Povjerenika Međunarodnih operativnih policijskih snaga, osnovanih Aneksom 11 Općeg okvirnog sporazuma. U skladu sa svojim mandatom, Visoki predstavnik saziva i predsjeda komisiju (»Zajednička civilna komisija«) u Bosni i Hercegovini. Ona će se sastojati od viših političkih predstavnika svake Stranke, zapovjednika IFOR-a ili njegovog predstavnika te predstavnika onih civilnih organizacija i agencija koje Visoki predstavnik smatra potrebnim. Visoki predstavnik će prema potrebi osnivati podređene zajedničke civilne komisije na lokalnoj razini u Bosni i Hercegovini. Visoki predstavnik, ili njegov imenovani predstavnik, održavat će tjesnu vezu sa zapovjednikom IFOR, ili njegovim predstvincima, te uspostaviti odgovarajuće aranžmane povezivanja sa zapovjednikom IFOR, kako bi se olakšalo provođenje njihovih zadataka. Visoki predstavnik izmjenjivat će informacije i održavati redovito vezu s IFOR-om, kako je dogovoreno sa zapovjednikom IFOR i kroz komisije koje su opisane u ovom članku. Visoki predstavnik će prisustvovati ili slati predstavnika na sastanke Zajedničke vojne komisije te nuditi savjete naročito o stvarima političko-vojne prirode. Predstavnici Visokog predstavnika također prisustvuju radu podređenih komisija Zajedničke vojne komisije, kao što je navedeno u članku (8)(8) Aneksa 1-A Općeg okvirnog sporazuma. Visoki predstavnik može također osnovati civilne komisije unutar i izvan Bosne i Hercegovine kako bi olakšao provođenje svog mandata.«

<sup>37</sup> Vidi: Opšti okvirni sporazum za mir u BiH, Aneks 10, član 5.

<sup>38</sup> Opštim okvirnim sporazumom za mir u BiH, zaključenim između Republike BiH/Bosne i Hercegovine, Republike Hrvatske i Savezne Republike Jugoslavije/Republike Srbije i Crne Gore, izvršena je transformacija unutrašnjeg uređenja Republike Bosne i Hercegovine, te su konstituisani entiteti kao sastavni dio Bosne i Hercegovine koji su se, potvrđivanjem njegovih Aneksa, obavezali na prihvatanje svih obaveza koje su ugovorile navedene stranke. Dakle, prema Opštem okvirnom sporazumu za mir u BiH, ali i prema Bečkoj konvenciji o pravu ugovora, ovdje je

Pored Dejtonskog mirovnog sporazuma, ovlaštenja OHR-a zasnovana su i na međunarodnom pravu. S tim u vezi, a imajući u vidu da se odluke OHR-a referiraju i na rezolucije Vijeća sigurnosti UN-a, Ustavni sud BiH, u predmetu br. AP-953/05, zauzeo je slijedeći stav:

*»Stav se može rezimirati na sljedeći način - sukcesivne rezolucije Vijeća sigurnosti, donijete prema poglavlju VII Povelje UN-a, priznaju visokom predstavniku da ima ovlasti po Aneksu 10 Općeg okvirnog sporazuma za mir da donosi obavezujuće odluke kada to ocjeni neophodnim o pitanjima koja je precizno navelo Vijeće za implementaciju mira. Države članice UN-a imaju obavezu iz člana 25.<sup>39</sup> Povelje UN-a da izvršavaju odluke Vijeća sigurnosti u skladu s Poveljom UN-a. Nije u potpunosti jasno jesu li relevantne odredbe rezolucija Vijeća sigurnosti zapravo odluke Vijeća sigurnosti. Oni ne navode da se radi o odlukama. Međutim, one očigledno prevazilaze obične preporuke, a član 39.<sup>40</sup> Priznaje samo dva zvanična akta koja Vijeće sigurnosti može proglašiti prema poglavlju VII, a to su preporuke i odluke. Ustavni sud stoga prihvata da su relevantne odredbe rezolucija zapravo odluke za potrebe člana 25. Povelje. U međunarodnom pravu Visoki predstavnik, dakle, ima ovlaštenje da donosi obavezujuće odluke, a vlasti Bosne i Hercegovine imaju obavezu da sarađuju s Visokim predstavnikom u skladu sa Općim okvirnim sporazumom za mir i sa rezolucijama Vijeća sigurnosti (...) (...) Dalje, u međunarodnom pravu, u skladu s članom 103. Povelje UN-a obaveze Bosne i Hercegovine da postupaju u skladu s odlukama Vijeća sigurnosti imaju prevagu nad protivnim obavezama koje proizlaze iz drugih ugovora. Ovo znači da, u slučaju sukoba, čak i obaveze koje se tiču ljudskih prava mogu biti poništene rezolucijom Vijeća sigurnosti iz poglavlja VII Povelje.«<sup>41</sup>*

Dakle, legalitet OHR-a u cijelosti počiva na međunarodnom pravu i obavezama koje proizilaze iz Dejtonskog mirovnog sporazuma koji ima međunarodni i pravno-obavezujući karakter. Taj legalitet se zasniva na Povelji UN-a i Opštem okvirnom sporazumu za mir u BiH, odnosno njegovom Aneksu 10. Na isti način se može posmatrati

---

riječ o potrebi regulisanja prava, obaveza i odgovornosti entiteta međusobno, prema državi Bosni i Hercegovini i prema međunarodnoj zajednici, istina zasnovanog na faktičkom stanju, a nikako davanje bilo kakvog međunarodno pravnog subjektiviteta entitetima na način da se isti smatraju strankama ovog ugovora prema međunarodnom pravu, niti je to slučaj.

<sup>39</sup> Član 25. Povelje UN-a glasi: »Članovi Ujedinjenih nacija pristaju da prihvate i izvrše odluke Vijeća sigurnosti u skladu sa sadašnjom Poveljom.«

<sup>40</sup> Član 39. Povelje UN-a glasi: »Vijeće sigurnosti će utvrditi postojanje bilo kakve prijetnje po mir, narušavanje mira ili djela agresije i dat će preporuke, ili će odlučiti koje će se mjere preduzeti u skladu s čl. 41. i 42. da bi se održao ili ponovo uspostavio međunarodni mir i sigurnost.«

<sup>41</sup> Više o tome: Steiner, Ademović 2010, 725–731.

i legalitet njegovih odluka, pa i onih donesenih na osnovu tzv. »bonskih ovlaštenja«. Naime, nakon potpisivanja Dejtonskog mirovnog sporazuma formirano je tzv. Vijeće za implementaciju mira čija nadležnost se trebala sastojati u nadgledanju implementacije ovog sporazuma. Također su propisana posebna naprijed navedena »bonska ovlaštenja« na konferenciji u Bonu koja su trebala osigurati maksimalnu efikasnost OHR-a u pogledu provođenja Dejtonskog mirovnog sporazuma i osiguranja međunarodnog mira i sigurnosti kao najvišeg legitimnog cilja.

Bonska ovlaštenja, ukoliko su uopšte bila i potrebna budući da je nadležnost OHR-a utvrđena Aneksom 10 Dejtonskog mirovnog sporazuma, mogla bi se shvatiti kao operacionaliziranje izvršenja primarne funkcije OHR-a koja se sastoji, pojednostavlje-no rečeno, u identificiranju svih propisa koji nisu u skladu sa Dejtonskim mirovnim sporazumom i njihovim isključenjem iz pravnog poretku BiH, te u nametanju propisa koji su neophodni za njegovu implementaciju. Riječ je o obavezi striktno pravne-ugovorne naravi čije ignorisanje dovodi do povrede Dejtonskog mirovnog sporazuma i međunarodnog ugovornog prava uključujući, ali ne ograničavajući se na nju, i Bećku konvenciju o pravu ugovora iz 1969. Pri tome je značajno naglasiti da se osnov ove pravne obaveze ne nalazi u naknadno utvrđenim bonskim ovlaštenjima, već u Aneksu 10 Dejtonskog mirovnog sporazuma koji je na snazi i koji po međunarodnom pravu obavezuje i stranke ovog ugovora i njegove garante.

Do 2006. godine OHR je uredno izvršavao ovu svoju pravnu obavezu. Visoki predstavnici intervenisali su u pravni poredak BiH u većini slučajeva kada bi došlo do povrede Dejtonskog mirovnog sporazuma nametanjem propisa neophodnih za njegovu implementaciju ili poništavanjem akata sa kojim je povreda izvršena, pogotovo ukoliko je potreba za takvo djelovanje proizilazila iz odluka Ustavnog suda BiH. U tom periodu BiH je ostvarila značajan napredak kada je riječ o integraciji zemlje, uspostavljanju održivog mira i na putu evro-atlantskih integracija.

Međutim, 2006. godine dolazi do zaokreta u odnosu međunarodne zajednice, olijčene u liku visokog predstavnika kada je riječ o ovoj njihovoј pravnoj obavezi. Međunarodna zajednica, mimo Dejtonskog mirovnog sporazuma i protivno međunarodnom pravu, preuzima ulogu stranke ovog sporazuma te donosi odluku da visoki predstavnik više neće upotrebljavati bonske ovlasti. To je konkretno značilo ignorisanje obaveze pravnog karaktera koja se tiče osiguranja implementacije ovog mirovnog sporazuma, što je temeljna uloga OHR-a koja ne proizilazi iz naknadno propisanih bonskih ovlaštenja, već iz samog Aneksa 10 Dejtonskog mirovnog sporazuma. Da ironija bude veća, ovakav stav OHR-a zasnovan je na stavu Vijeća za implementaciju mira u BiH koji je kao glavni argument za ovakvo postupanje uzeo činjenicu da bonska ovlaštenja nisu dio Dejtonskog mirovnog sporazuma nego da su naknadno utvrđena.

Pri tome je Vijeće za implementaciju mira zanemarilo najmanje tri bitne činjenice. Prvo, niti Vijeće za implementaciju mira nije dio Dejtonskog mirovnog sporazuma nego je konstituisano naknadno utvrđenim pravilima, jednako kao i bonske ovlasti. Drugo, pravna obaveza osiguranja implementacije Dejtonskog mirovnog sporazuma utvrđena je njegovim Aneksom 10, a ne bonskim ovlaštenjima. Čak da bonska ovlaštenja nikada nisu propisana kao takva, to ne znači da obaveza pravne prirode zasnovana na Aneksu 10 ne postoji ili da se ne može provesti. U tom slučaju visoki predstavnik bi djelovao bez bilo kakvih naknadno utvrđenih ovlaštenja, po sili Aneksa 10 na isti način kao što je djelovao i u proteklom periodu uz tzv. bonska ovlaštenja. Čini se da je Vijeće za implementaciju mira i uspostavljeno radi političke kontrole nad provođenjem obaveza čisto pravnog karaktera, te se umetnulo kao vaninstitucionalna forma političke kontrole između visokog predstavnika, kao institucije predviđene Dejtonskim mirovnim sporazumom sa jasno utvrđenim pravima, obavezama i odgovornostima, i njegovih obaveza i nadležnosti koje su čisto pravnog karaktera. Da je to tako, govori i činjenica da visoki predstavnik nema pravnu obavezu da poštuje stavove Vijeća za implementaciju mira, te uvijek može poduzeti mjere na osnovu Aneksa 10, pa i po osnovu bonskih ovlaštenja, čak i protivno stavu Vijeća. Međutim, svi visoki predstavnici u BiH od 2006. godine po vlastitoj volji poštuju ovakav stav Vijeća za implementaciju mira, čime su samoinicijativno transformisali svoju odgovornost, koja je izvorno pravne narevi, u čisto političku odgovornost. Treće, time je međunarodna zajednica kroz OHR, mimo Dejtonskog mirovnog sporazuma i protivno međunarodnom pravu, preuzeala ulogu stranke ovog sporazuma jer postupanje po stavu Vijeća za implementaciju mira o nekorištenju bonskih ovlaštenja zapravo znači stavljanje van snage Aneksa 10 ovog sporazuma. Podsjećanja radi, stranke Dejtonskog mirovnog sporazuma su države BiH, R Hrvatska i R Srbija te, u skladu sa međunarodnim pravom, odluku o prestanku važenja bilo kojeg od Aneksa ovog sporazuma mogu donijeti navedene države naknadnim sporazumom, a nikako međunarodna zajednica putem Vijeća za implementaciju mira i/ili Ureda visokog predstavnika. Ona se u ovom odnosu pojavljuje kao garant njegovog izvršenja, a ne kao stranka sporazuma koja ima pravo njegovog samoinicijativnog prekrajanja. Osim toga, ukoliko ne važi i ne provodi se Aneks 10 Dejtonskog mirovnog sporazuma, postavlja se pitanje važenja i ostalih njegovih Aneksa, uključujući u Aneks 4 odnosno državni Ustav, čime se BiH vraća 20-tak godina unazad, na poziciju ratnih sukoba. Time se, ujedno, ugrožava mir i sigurnost kao najviši legitimni cilj radi kojeg je ovaj i ovakav sporazum potpisani.

Ovakvo odbacivanje vlastite pravne odgovornosti dovelo je do toga da danas u BiH postoji skoro 90 odluka Ustavnih sudova sa kojima je uglavnom konstatovana povreda Dejtonskog mirovnog sporazuma i dejtonskog Ustava, a koje nikada nisu provedene zbog odbijanja domaćih političkih aktera da to učine. Pozicija visokih predstavnika

ka od 2006. godine svodi se uglavnom na apelovanje na domaće lidere da se dogovore oko provođenja tih odluka. Njihova pravna pozicija, onakva kakva bi trebala biti, je takve prirode da OHR može i treba da ima političku odgovornost koordinacije domaćih političkih subjekata povodom provođenja konkretne odluke Ustavnog suda sa kojom je konstatovana povreda dejtonskog Ustava, ali ta - politička odgovornost može trajati samo unutar roka kojeg je ostavio Ustavni sud za implementaciju svoje odluke. Čim taj rok istekne, po samom Dejtonskom sporazumu, nastupa pravna odgovornost OHR-a da osigura provođenje odluke Ustavnog suda kojom je konstatovano njegovo kršenje, te da čak i sankcioniše kršitelje ovog sporazuma odnosno one koji svojim neodgovornim ponašanjem dovode u pitanje Dejtonski mirovni sporazum, time i održanje mira i sigurnosti kao najvišeg legitimnog cilja radi kojeg je on i zaključen.

Slična stvar je i u pogledu preuzetih međunarodnih obaveza, uključujući i one iz naprijed navedenog Protokola 12 EKLJP, za čiju implementaciju je po samom Ustavu nužna izmjena pojedinih odredbi tog istog Ustava. Ignorisanje preuzetih međunarodnih obaveza, kako je naprijed objašnjeno, predstavlja ne samo kršenje međunarodnog prava, nego i povredu cjelokupnog dejtonskog poretka čija konačna zaštita je u rukama OHR-a koji i u ovom slučaju odbacuje vlastitu pravnu odgovornost.

### UMJESTO ZAKLJUČKA ...

U demokratskim državama materijalni legitimitet, odnosno legitimitet odluka državne vlasti po svom sadržaju, kvantitativno i kvalitativno zavisi od formalnog legitimeta koji prethodno mora biti osiguran na bazi jednakosti aktivnog i pasivnog biračkog prava građana i njihove slobodno izražene volje izražene u proceduri demokratskih izbora. Kvantitet tog odnosa određen je mogućnošću participiranja svih punoljetnih članova zajednice u prethodnoj fazi formalne legitimacije državne vlasti. Kvalitativna determinacija tog odnosa određena je sasvim konkretnim interesima čiji su nosioci građani kojima je data mogućnost izbora onih predstavnika u institucijama vlasti koji će na najbolji način zastupati njihove pojedinačne interese i opšti interes zajednice. Sukus tih interesa u BiH, međutim, ostvaruje se na nivou stranačkih centrala, koje su sebi temeljem nedemokratskog načina izbora sa kojima se krši temeljni državni akt - Ustav BiH pribavile pozicije u institucijama javne vlasti i koje su potom vlastitim način ponašanja delegitimisale.

U stvari, nametnuti model ponašanja vladajućih političkih elita najbliži je matrici totalitarnih režima koji su bez valjane legitimacije u fazi izbora svoj opstanak na vlasti opravdavale višim ciljem i materijalnim legitimitetom svojih odluka usmjerenim na ispunjenje toga cilja, te subjektivnom uvjerenju svojih sljedbenika o »svetosti« toga cilja

i nužnosti određenog konkretnog načina upravljanja radi njegove realizacije, makar se to zasnivalo i na kršenju prava i sloboda građana. U tradicionalnim totalitarističkim režimima sve to je bilo podržano represijom i fizičkim nasiljem. U današnjoj BiH postojeći sistem se održava institucionaliziranim neodgovornošću u pogledu poštivanja temeljnog državnog akta - Ustava BiH i zakona, kontrolom pravosudnih institucija koje ne pokreću postupke protiv nosilaca javne vlasti zbog kršenje njihovih ustavnih i zakonskih obaveza, kontrolom javnih medija i sistema obrazovanja, prenaglašenom ulogom vjerskih zajednica u oblikovanju javnog mišljenja, sve uz podršku predstavnika međunarodne zajednice koja toleriše kršenje postojećeg društvenog ugovora na snazi, odnosno Ustava BiH dovodeći time u pitanje mir i sigurnost kao najviši legitimni cilj.

Razlika je samo u tome što su do sada poznati totalitaristički režimi svoj model upravljanja ostvarivali putem zvaničnih institucija javne vlasti koje su zaposjedali nekada koristeći čak i demokratske mehanizma, osiguravajući na taj način makar kvalitet legaliteta vlasti koja je po svojoj suštini ostala nelegitimna. U BiH ovakav model upravljanja ostvaruje se na nivou stranačkih centrala i lidera, dok su institucije javne vlasti sistematski i uz pravno nasilje delegitimisane i razvlaštene. Samim tim, ovaj po svojoj suštini nelegitiman sistem institucija javne vlasti u BiH čak nije bio u stanju osigurati niti kvalitet makar formalnog i bilo kakvog legaliteta. To iz prostog razloga jer bi dosljedno provođenje važećeg Ustava, u stvari, demontiralo postojeću paradigmu upravljanja državom, a da pri tome nemaju potreban institucionalni kapacitet da taj Ustav promijene na način koji bi »ozakonio« postojeće *de facto* stanje.

Ignorisanjem obaveza pravne prirode koje se tiču poštivanja pozitivnih ustavnih normi vremenom je došlo je do potpune delegalizacije i delegitimacije državne javne vlasti u BiH. Pri tome se ne može smatrati da je važeći ustavno-pravni poredak BiH delegitimiziran, već su delegitimisane isključivo institucije javne vlasti neustavnim djelovanjem predstavnika vodećih političkih partija u ovim institucijama, što je podržano od strane predstavnika međunarodne zajednice u BiH. To iz razloga jer važeći ustavno-pravni poredak u BiH posjeduje institucionalne mehanizme koji nameću obavezu institucijama javne vlasti na osiguranje ustavno-pravnog okvira koji bi stvorio pretpostavke za konstituisanje legalne i legitimne državne javne vlasti u punom kapacitetu koja bi, pod tim uvjetima, donosila legitimne odluke. Prigovor se, dakle, ne može staviti postojećem društvenom ugovoru, već isključivo njegovim »čuvarima«. Na ovaj način, etno-partijski centri moći u BiH su se postavili iznad temeljnog državnog akta - Ustava BiH, te su djelujući u uslovima neustavnog stanja zloupotrijebili zvanične institucije inhibirajući sve njihove aktivnosti koji bi mogle ishoditi drugačiji, na Ustavu zasnovan, način konstituisanja i vršenja javne vlasti. Tako su zvanične državne institucije, koje trebaju biti javno dobro građana, postale partijski mehanizam u funkciji njihovog održavanja na vlasti po svaku cijenu, nekada direktnim kršenjem Ustava i zakona, nekada

inhibiranjem njihovih ustavnih nadležnosti i obaveza u pogledu konsekventnog provođenja odluka ustavnih sudova i/ili međunarodnih obaveza iz ratifikovanih međunarodnih sporazuma. Na ovaj način političke elite kroz državne institucije, izabrane protivno Ustavu, »otklanaju opasnost« demokratizacije tih institucija i njihovog vraćanja u posjed onih kojima bi trebale izvorno pripadati, odnosno građanima BiH. Sve to je praćeno sistemskim stvaranjem predstave i konstantnim naporima na kreiranju javnog mišljenja, koje je postalo dominantno, da je u stvari dejtonski ustavni poredak loš i da ne predstavlja adekvatan društveni ugovor koji omogućava nužnu jednakost svih i, posljedično tome, legalnu i legitimnu državnu javnu vlast koja vlada u interesu građana. U stvari, iz naprijed navedenog je jasno da su svi problemi nastali zbog neprovođenja dejtonskog Ustava, a ne radi njegovog provođenja.

U vezi sa navedenim, postavlja se pitanje pozicije građana u BiH, ma kojem naruđu pripadali. Jer realno-situirani interesi građana višestruko nadilaze, barem sa egzistencijalnog aspekta, apstraktne interese kolektiviteta konstitutivnih naroda - koji su manje-više osigurani. Sistemsko delegitimiziranje realno situiranog građanina, sa svim njegovim sasvim konkretnim potrebama i interesima prvenstveno egzistencijalne prirode impliciralo je i odsustvo potrebe opravdanja odluka vladajućih političkih elita sa ovog aspekta. To je dovelo do zanemarivanja i odbacivanja odgovornosti prema realno situiranom građaninu, koji kao takav i ne postoji u percepciji političkih elita, te do zasnivanja legitimiteta njihovih odluka na apstraktnim interesima kolektiviteta - konstitutivnih naroda koji se prečesto zloupotrebljavaju upravo od strane njihovih zaštitnika - vladajućih političkih elita.

U tom kontekstu treba posmatrati i februarske demonstracije građana, ali i kontinuirane proteste u periodu koji je slijedio i koji traju do danas. Odraz je to protesta bespomoćnog građanina koji nema institucionalnu mogućnost promjene vladajuće etno-partijske paradigmе, niti mogućnost institucionalne zaštite svojih prava i sloboda, kao ni mogućnost obračuna sa nelegalnom i nelegitimnom vlasti čak niti putem izbora, a kamoli putem institucija pravosudnog sistema koji je samo dio sistema vladajuće oligarhije.

Imajući u vidu navedeno, moglo bi se zaključiti da su februarski sukobi građana i institucija javne vlasti, zapravo bili sukobi građana i institucionaliziranih stranačkih elita koje su na nelegalan i nelegitiman način zaposjeli institucije javne vlasti, sve uz podršku i tolerisanje međunarodne zajednice u BiH. One iste »demokratske« međunarodne zajednice koja se pojavljuje kao garant ustavne vladavine, time i pravne države u BiH. Međunarodne zajednice čiji predstavnici navedene vrijednosti baštine u vlastitim državama, ali ne i u BiH. I one međunarodne zajednice koja je dodatno delegitimisala državne institucije javne vlasti uspostavljanje »liderokratskog« koncepta gdje se o ključnim procesima i reformama ne dogovara u zvaničnim institucijama, nego sa tzv.

»liderima« u »četiri oka«, isključujući demokratsku javnost i uvodeći tako kolonijalističko-plemenske metode u politički život BiH 21. vijeka. S obzirom na sve navedeno, kada je o februarskim i drugim, ali i nekim budućim demonstracijama riječ zapravo se radi o crpljenju civilizacijskog, rekli bi čak i iskonskog prava na otpor nepravdi i nepravednoj vlasti koja je nelegalna, nelegitimna i koja se ostvaruje u svom vlastitom, kako kaže Aristotel - samosilničkom maniru.

Dakle, pitanje nije da li građani imaju pravo na otpor vlasti koja je nepravedna jer to pravo građana proizlazi iz same suštine koncepta društvenog ugovora i prirodnih prava. Prema tom modelu to pravo je postavljeno kao dužnost koja nadilazi čak i zakone koje vlast sama donosi i kojima, na prvom mjestu, štiti vlastiti poredak. Pogotovo u situaciji kada to postane jedina njena svrha i kada ti zakoni obavezuju građane, ali ne i vlast koja se održava zahvaljujući kršenju i Ustava i zakona.

## LITERATURA

- Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb: Globus sveučilišna naklada »Liber«.
- Begić, Zlatan. 2011. Referendum i njegova (zlo)upotreba. *Sveske za javno pravo*. (2/6): 44–55.
- Begić, Zlatan. 2012. Opšta načela međunarodnog prava u ustavnom sistemu Bosne i Hercegovine. *Analji Pravnog fakulteta u Zenici*. (5/9): 53–73.
- Bentham, Jeremy. 1999. *Political Tactics*. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, Jeremy. 2000. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Boys-Stones, George, Graziosi, Barbara, Vasunia, Phiroze. *Hellenic Studies*. New York: Oxford University Press.
- Deutsch, Kenneth, Fornieri, Joseph. 2009. *An Invitation to Political Thought*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Dover, Kenneth James. 1974. *Greek Popular Morality: In the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goodman, Lenn, Talisse, Robert. 2007. *Aristotle's Politics Today*. State Albany: University of New York Press.
- Grimes, Alan. 1956. The Pragmatic Course of Liberalism. *The Western Political Quarterly*. 9 (3/4): 633–640.
- Groarke, Leo. 1990. *Greek Scepticism*. London-Buffalo: McGill-Quens University.
- Grotefeld, Stefan. 2000. Self-Restraint and the Principle of Consent: Some Considerations on the Liberal Conception of Political Legitimacy. *Ethical Theory and Moral Practice*. 1 (1/3): 77–92.

- Guthrie, William Keith Chambers. 1962. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, Amy. 1999. The Central Role of Rawls Theory. In *The Philosophy of Rawls*, (ed.) Henry S. Richardson, Paul J. Weithman. New York-London: Garland Publishing Inc.
- Harrison, Ross. 2003. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Hussey, Edward. 2006. The Beginnings of Science and Philosophy in Archaic Greece. In *A Companion to Ancient Philosophy*, (ed.) Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin, 3–20. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing.
- Jaeger, Werner. 1986. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Johnson, Monte Ransome. 2005. *Aristotle on Teleology*. New York: Oxford University Press.
- Kolpston, Frederik. 1988. *Istorija filozofije*. Beograd: BIGZ.
- Kolpston, Frederik. 1989. *Istorija filozofije – Srednjovekovna filozofija Tom II*. Beograd: BIGZ.
- Korač, Veljko. 2002. Platonov ideal jedinstva filozofije i politike. U *Država*, Platon, V–XXVIII. Beograd: BIGZ.
- Lakičević, Dragan. 2008. *Teoretičari liberalizma*. Beograd: Službeni glasnik.
- Lok, Džon. 2002. *Dve rasprave o vlasti*. Beograd: Utopija.
- Mill, John S. 2003. *On Liberty*. New Haven-London: Yale University Press.
- Naddaf, Gerard. 2005. *The Greek Concept of Nature*. New York: State University of New York Press.
- Nettlau, Max. 2000. *Povijest anarhizma*. Zagreb: DAF.
- Nightingale, Wilson. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Penner, Terry. 2007. The Good, Advantage, Happiness and the Form of the Good: How Continuous with Socratic Ethics is Platonic Ethics? In *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, (ed.) Douglas Cairns, Fritz-Gregor Herrmann, Terry Penner, 93–124. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Platon. 2002. *Država*. Beograd: BiGZ.
- Rihll, Tracey. 2003. War, Slavery, and Settlement in Early Greece In *War and Society in the Greek World*, (ed.) John Rich, Graham Shipley, 77–108. London-New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Robinson, Thomas, 2010. *Logos and Cosmos*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Ruso, Žan-Žak. 1993. *Društveni ugovor*. Beograd: Filip Višnjić.
- Schofield, Malcolm. 1999. *Saving the City*. London-New York: Routledge.
- Sedley, David. 2003. *Plato's Cratylus*. New York: Cambridge University Press.
- Shields, Christopher. 2002. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Simmons, John. 1999. Justification and Legitimacy. *Ethics*. 4 (4/4): 739–771.

Steiner, Christian, Ademović, Nedim et al. 2010. *Ustav Bosne i Hercegovine – Komentar*. Sarajevo: Konrad Adenauer Stiftung.

Stephens, William. 2007. *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum International Publishing Group.

Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavnštvo*. Koper: Univerzitetna založba Annales, Knjižnica Annales Ludus.

Thompson, Dennis Frank. 1979. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.

Trnka, Kasim. 2006. *Ustavno pravo*. Sarajevo: Fakultet za javnu upravu.

Wain, Kenneth. 2011. *On Rousseau: An Introduction to his Radical Thinking on Education and Politics*. Rotterdam-Boston-Taipei: Sense Publishers.

Wiedemann, Thomas. 2005. *Greek and Roman Slavery*. London-New York: Routledge/Taylor & Francis Group.

Zuckert, Michael. 1994. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.



## **5. PREVAJANJE TEKSTOV POLITIKE**



Jadranka **Cergol**  
Univerza na Primorskem

## PROBLEMATIKA PREVAJANJA POLITIČNIH BESEDIL IZ STARE GRŠCINE: PRIMER ARISTOTELOVE POLITIKE

### UVOD

Aristotelova Politika je temeljno branje na področju politične filozofije, in to ne samo zaradi ključnega vpliva, ki ga je imela v vseh stoletjih gradnje evropske politične misli, temveč predvsem zaradi osnovnih političnih problematik, ki jih odpira: vloga človeške narave v politiki, odnos med individuumom in državo oziroma katerokoli politično institucijo, povezava med etiko in politiko, teorija politične pravičnosti, analiza in evalvacija različnih oblik vladanja, pomen praktične politike, vzroki in posledice političnih sprememb in revolucij ter pomen etične vzgoje državljanov. Zato ne čudi dejstvo, da še danes obstajajo zelo različni prevodi Aristotelove Politike in še danes nastajajo znanstveni članki, ki dokazujejo pravilnost določenih izbir pri prevajanju. Namen prispevka je predvsem predstaviti osnovne problematične vozle pri prevajanju tega temeljnega besedila politične filozofije. Za pisanje prispevka in za problematiko prevajanja Aristotelovega spisa v slovenščino se bom pretežno opirala na hvalevredno

in nadvse precizno in kakovostno delo, ki ga je opravil slovenski klasični filolog Matej Hriberšek pri prevajanju tega besedila.

Ko se bralec prvič seznanja z grškim besedilom, mora nujno imeti pred sabo čas, prostor in razmere, v katerih je besedilo nastalo: smo v četrtem stoletju pred Kr., v času zatona grške polis in vzpona Aleksandrove monarhične države. Aristotel opisuje torej neko politično ureditev, ki se je sicer že uveljavila, a počasi izumira; ravno v tem gre iskati razlog za ne ravno velik odmev, saj ga politično besedilo v Aristotelovem času ni imelo. Še vedno pa je zanimiv dokument, iz katerega je mogoče razbrati politični pogled takratnega časa, ki je v marsičem zelo praktičen, v dokajnjem nasprotnju s Platonovo Državo. Aristotel tega besedila ni pripravil za objavo, tako da se nam besedilo predstavlja kot precej nehomogeno, neurejeno, daleč od tega, da bi imelo neko enotno podobo in obliko. Spada na seznam tistih spisov, ki jih je Aristotel sicer nameraval objaviti in je začel že svoje zapiske urejevati, a svojega dela ni zaključil. Aristotelova Politika se tako modernemu bralcu predstavi v obliki knjig ali skupine knjig, ki tvorijo enote same po sebi (Marias 1970, 38). Raziskovalci so se precej razpisali o tej »problematični koherenci zunanje oblike« (Donini 2007), pri čemer pa ne moremo govoriti zgolj o nekih zapiskih ali o neceloviti, raztrgani in neuskrajeni celoti (Hriberšek 2010, 39). Nimamo torej neke zaključene oblike besedila za objavo niti ne zgolj nekih zapiskov za predavanje, ki naj bi nastajali v sklopu njegovega Liceja oz. za notranje poslušalce (Pezzoli 2009, 144). Gre za neke vrste »logoi«, namenjene ožjemu krogu kvalificiranih bralcev, večinoma učencev, ki jim je predaval (Donini 2007, 9). »Videti je, kot da bi šlo za zbirko esejev o različnih temah politične filozofije, ki so bili tematsko povezani med sabo in imajo neko notranjo koherenco.« (Hriberšek 2010, 40). To dokazujejo tudi številni namigi na že obravnavane tematike, sklicevanje na nekatere vsebine, ki so bile ali še bodo v pretresu slušateljev, uporaba nekaterih terminov brez podrobnejše razlage ali drugi dodatni namigi, ki so bili poslušalcu razumljivi samo v sklopu drugih obravnav. Posledica tega je, da so nekatere razlage zelo hitro obravnavane, češ da so jih udeleženci v pogovoru že slišali in o njih debatirali. Skratka, gre za neko delo *in fieri*, ki ga je bilo treba še dodatno izpiliti, pregledati, popraviti, dopolniti. Garcia Valdes je poskusil pripraviti seznam vseh odlomkov, ki dokazujejo nehomogenost dela (Garcia Valdes 1988, 11, 12). Podobno se je znanstvena literatura tudi veliko ukvarjala z razreditvijo knjig znotraj celotne Politike in z njo povezanega problema datacije nastanka posameznih knjig, ki je privredla do tega, da so raziskovalci še do nedavnega popolnoma sprevrgli vrstni red knjig (Simpson 1997). V zadnjih letih pa se vsekakor prevajalci in raziskovalci večinoma vračajo v čim bolj originalne oblike besedila, opirajoč se na osemnajst ohranjenih kodeksov izvirnega grškega teksta.

## ARISTOTELOVA POLITIKA (IN PREVODI DELA) V STOLETJIH

Koliko pa je bil Aristotelov tekst poznan že v antiki, nam ni dano vedeti. Znano je, da je Ciceron sicer poznal Aristotelove spise, Politike pa nikjer ne omenja ali citira v svojih delih kakor ni niti noben antični Aristotelov komentator napisal mnenja o njegovi Politiki (Hriberšek 2010, 33). Da pridemo do prvega komentarja, moramo počakati do 12. stoletja, ko ga je napisal Mihael Efeški; velik vpliv na oblikovanje evropske politične miselnosti pa sta imela prevoda dela v latinščino Flamca Willema van Moerbeka, kasneje pa še v francoščino Franca Nicola d'Oresmeja. Zaradi teh začetnih prevodov Aristotelove Politike sta besedišče in vsebina tega dela kmalu postala del evropske zakladnice političnega znanja. Hriberšek sicer pravilno ugotavlja, da so ti začetni prevodi tako pozni predvsem zato, ker je učeni evropski svet takrat še vedno poznal staro grščino in so lahko Aristotela brali v originalu, zato prevodi niso bili potrebni. Oresme pa se je v pozrem srednjem veku odločil za prevod, ker je ta spadal v točno določen politični program francoske monarhije. Šlo je namreč za načrt politične pedagogike, ki naj bi dal francoskim monarhom napotke za dobro in kakovostno vladanje v državi (Fiocchi 2008, 222). Ravno Nicole d'Oresme je bil prvi evropski intelektualец, ki se je odkrito ukvarjal s težavami prevajanja Aristotelovega dela v moderen evropski jezik, francoščino. Prevzel je Ciceronovo prepričanje, da francoščina njegovega časa še ni bila tako razvit jezik, da bi zmogel takšen prevod, prav tako kot ni bila latinščina, ko je Ciceron prevajal dela grških filozofov v latinščino, zato pa so prevodi v druge jezike več kot potrebni, ker pomagajo pri razvoju znanstvenega in tehničnega jezika. Tista kulturna središča, ki imajo ustrezne razmere za velik kulturni razmah, so dolžna prevajati dela iz preteklih kultur, tako da se z njimi lahko konfrontirajo, da razvijejo terminologijo in nadaljujejo filozofske spekulacije (Fiocchi 2008, 223). Oresme se znajde tudi pred dilemo, koliko naj bo prevedeno besedilo dobeseden prevod oz. koliko naj bi zvenel francosko. Odloči se za drugo varianto, predvsem zaradi golega cilja, ki si ga je zastavil, in sicer prenesti v francosko kulturo Aristotelovo znanje in teorijo, ki naj bo koristna za njegov čas. To pa predvsem zato, ker je imel Oresme pred sabo tehnične izraze takih političnih institucij, ki jih francoska družba in posledično francoski jezik nista poznala.

V moderni dobi se je uspeh Aristotelove Politike nadaljeval, predvsem po zaslugi Augusta Immanuela Bekkerja, ki je pripravil prvo znanstveno izdajo Aristotelovega korpusa, po kateri se še danes citira odlomke iz Aristotelovih del (1831–1836). Slovenski prevod izpod peresa Mateja Hriberška pa kot osnovo ne uporablja te izdaje, temveč novejšo iz leta 1957 sira Williama Davida Rossa, ki je izšla v zbirki *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. V zadnji desetletjih je seveda izšlo kar veliko prevodov v moderne jezike in komentarjev k Aristotelovi Politiki, med katerimi je Hriberšek za slovenski prevod uporabljal nemški prevod in komentar Eckarta Schütrumpfa (zbirka

Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung), francoski komentar Jeana Aubonneta (zbirka *Les belles lettres*) ter angleški komentar Trevorja J. Saundersa, R. Robinsona, D. Keyta ter R. Krauta (Hriberšek 2010, 83). Naj tem navedenim dodamo še najnovejši in zelo obsežen italijanski prevod in komentar, ki ga pripravljajo sodelavci italijanskega Inštituta za antično zgodovino (Istituto italiano per la storia antica) pod vodstvom profesorjev Lucia Bertellija in Maura Moggija; gre za obsežnejši projekt, v sklopu katerega so do leta 2014 izšle prve štiri knjige Aristotelove Politike s prevodom, obsežnim komentarjem in zajetnim znanstvenim aparatom.

## PROBLEMATIKA PREVAJANJA: ARISTOTELOV JEZIK

V tem prispevku smo že govorili o problematiki nekoherentne zgradbe besedila, nismo pa še predstavili Aristotelovega jezika v Politiki. Jasno je, da ne gre za pesniško ali kakorkoli umetniško obarvan tekst, saj je Aristotelov jezik zelo konkreten in znanstven brez vsakršnih odvečnih olepšav ali pesniških vložkov. Velik problem za prevajalce so ravno nekateri termini, ki so v stari grščini četrtega stoletja pred Kr. za takratnega bralca oz. poslušalca imeli določen semantični pomen, ki ga ni mogoče neposredno prevesti z nekaterimi izrazi iz modernih jezikov, saj opisane institucije, termini, pojmi v moderni dobi ne obstajajo. Po drugi strani pa imajo nekateri izraženi in razloženi pojmi diahronično valenco in so še vedno temelj dojemanja in razlage sodobnih političnih teorij in sistemov: »Veliko je dobrih idej, veliko je stvari, ki so še danes veljavne (na primer ideala pravičnosti in enakosti, pomen zakonov itd.), a jih je treba presojati z vidika starega Grka, v kontekstu in duhu tedanjega časa« (Hriberšek 2010, 86–87). Poleg tega so različni prevajalci Aristotelove Politike tudi že poudarili, da uporablja grški filozof pojme, ki v modernih jezikih nimajo ekvivalentne vrednosti oz. ki v sodobnem času sploh ne obstajajo in niso obstajali od zatona antične kulture (García Gual 1997; García Valdes 1988). Problem kulturne razdalje do grškega političnega in kulturnega sveta torej ni zanemarljiv in postavlja prevajalcu pred velike dileme, ki ga prisilijo tudi k temu, da se odpove nekaterim tradicionalnim prevodom terminov, ki so skozi stoletja pridobili druge konotacije, in izbere raje druge različice, ki imajo manj kulturnih in zgodovinskih pomenov, a so verjetno bliže grškemu filozofskemu pomenu besede, tako da bralca pripeljejo čim bliže grškemu originalu (Pezzoli 2009, 146). Ponovno pritrjujemo torej slovenskemu prevajalcu Hriberšku, ko trdi, da se je treba ob branju Aristotelove Politike nujno z misljivo preseliti v Aristotelov čas in se poglobiti v politične razmere tistega obdobja. Problem med drugim ni tako postranski, ker se terminologija večine evropske filozofije opira na Platonova in Aristotelova dela. Pri Aristotelu je problem še bolj specifičen, kajti grški filozof prevzema preprosto, vsakdanje besedišče svojega

časa in mu dodaja nov pomen, ki pa je bolj specifičen, tehničen, specialističen in kot takega ga bo prevzela kasnejša filozofska tradicija ter mu dodala teoretično valenco (García Gual 1997). Problem prevajanja Aristotelove terminologije je prav v tem, da so besede prevzete iz živega jezika in torej lahko v različnih kontekstih dobijo različne konotacije in ne krijejo vedno enega in istega semantičnega polja. Pri obravnavi prevajalske problematike pri Aristotelu moramo tako nujno govoriti o semantični polivalenci, ki je jasno razvidna iz Höffevega leksikona (Aristoteles Lexicon), v katerem so za vsak termin pripisani nemški prevod, latinska različica, ki se je uveljavila v filozofski terminologiji (večinoma v pozнем srednjem veku), in razлага oz. različna uporaba termina glede na to, ali je beseda v spisih metafizike, logike, fizike, etike, politike, retorike itd. Težave se še stopnjujejo, ko Aristotel, v svojih predavanjih s področja politike, uporablja termine z drugih področij s posledično specifičnim pomenom tistega področja in se pri tem po navadi nanaša na nekatere obravnave iz drugih spisov (Pezzoli 2009, 149). Tudi v slovenskem prevodu se prevajalec izogiba načela, da je »raba tista, ki tiransko narekuje pravila (usus tyrannus). Prevod variira in tako poskuša doseči tisto, k čemur teži tudi Aristotel: zlato sredino« (Hriberek 2010, 86). Nujno je zato dodati k Aristotelovemu prevodu komentar, ki bi bralca približal k natančnejšemu dojemanju Aristotelove misli, ki, kot smo že omenili, je večkrat izražena sumarno in koncizno.

### NEKAJ PRIMEROV TERMINOLOŠKIH ZAGAT

Terminoloških problemov je v Aristotelovi Politiki in na splošno v vseh antičnih filozofskih delih veliko. Večina prevodov te zagate rešuje v sprotnih opombah, so pa nekateri termini, ki so zahtevali širše in globlje razprave. Med te nedvomno spada osrednji termin Aristotelove Politike *polis*, besede, s katero Aristotel začenja svojo obravnavo, z njem pa so seveda povezane besede *politēia*, *politikos* itd. Tudi prevajalci se odločajo za zelo različne možnosti pri prevajanju tega termina: v angleščini so uveljavljeni *city*, *state*, *city-state*, v nemščini *der Staat* ali *Stadt*, *staatlicher Verband*, *staatliche Gemeinschaft*, v francoščini *cité* ali tudi *État*, v italijanščini se večinoma uporablja *stato*, ko gre za politično tvorbo, oz. *città*, ko ni impliciran politični aspekt, zelo pogost pa je tudi termin *città-stato*. Jasno je, da mora bralec ob branju Aristotelove Politike dobro poznati politično situacijo grške polis, a je tudi res, da vsi ti termini ne zrcalijo natančno tega, kar je grška polis dejansko bila. Tudi v besedilu Politike grški termin označuje različne semantične valence, od tiste, v kateri označuje politično in ekonomsko realnost v celoti, znotraj katere pa so možne različne oblike odnosov (1261 a 22–24), do tiste, v kateri gre samo za politično skupnost, znotraj katere obstaja samo odnos med vladajočim in vladanim – *arconteV* / *arcomenoi* (1261 b 6–7). Michael B. Sakellariou je zbral

vse različne definicije polis in jih razvrstil glede na to, ali je Aristotel mislil na skupnost – *koinonia*, ali na množico – *plethos* (Sakellariou 1989, 214–266). Podobno ugotavlja Luigi Maria Caliò, ki prav tako analizira različne rabe termina polis v okviru Aristotelove razlage o različnih oblikah vladavin. Aristotel je namreč razlagal, da obstaja več oblik, ker je polis sestavljena iz več delov (*meros*): najprej so seveda družine (*oikos*), nato je množica državljanov (*plethos*), med katerimi so eni bogati, drugi revni, spet tretji so nekje vmes; poleg tega en del prebivalstva sestavlja kmetje, drugega trgovci, tretjega delavci (1289–90). Ker obstajajo različne situacije, v katerih le en del prebivalstva sodeluje pri upravljanju polis, spet druge, v katerih sodeluje več delov itd., je nujno, da je več oblik upravljanja države. Samo v tem kratkem seznamu Aristotel uporablja termin polis v različnih pomenih: enkrat gre samo za skupino državljanov, drugič za geografski pomen mesta, tretjič za celoto.

»Aristotel odločno potrjuje večpomenskost termina, ki združuje v celoto mnogoterost struktur in institucij. (...) Jasno je torej, da polis ne predstavlja samo geografskega pojma in prebivalcev. Njegovo razmišlanje vodi v pojmovanje polis kot države, principa, ki implicira državljanje in mesto, a ki jih obenem tudi nadgrauje in postane tako neka nadstruktura, ki se uravnava z zakoni (*nomoi*) in ustavo (*politeia*).« (Caliò 2012, 36).

Italijanski raziskovalec, ki je grški polis posvetil celotno monografijo, se torej večinoma sam odloči za uporabo grške različice in za njeno množinsko obliko uporablja celo grško obliko *poleis*. Skupina italijanskih prevajalcev zadnjega Aristotelovega prevoda Politika v italijanščino pa se je nasprotno odločila za termin *città*, češ da je bralcem stanje grške polis vsekakor znano (Pezzoli 2009, 150–151).

Že iz vsega povedanega in zaradi velikih težav, ki jih termin predpostavlja, se nam zdi morda res najprimernejša izbira slovenskega prevajalca Hriberška, ki se je odločil, da bo ohranil enak izraz kot v grškem originalu kot nesklonljiv samostalnik ženskega spola, predvsem iz preprostega razloga, ker je »v grški zgodovini in grški politični misli termin tako pomemben in unikaten, da ga je nujno ohraniti v originalni obliki« (Hriberšek 2010, 87). Zaradi narave same polis je izbira še najbolj pravilna, kajti izrazi *država*, *state*, *der Staat* ali *stato* so preštevilne zgodovinske in kulturne konotacije, ki nimajo z grško polis nič kaj veze in so prav tako zelo daleč od tega, kar je Aristotel pravzaprav tudi sam mislil, ko je tako na začetku svoje Politike tudi opisal polis kot politično skupnost (*koinwnia h politikh*), do katere vsak državljan čuti pripadnost zaradi iskanja lastnega in skupnega dobrega. Polis je torej v Aristotelovi predstavi »tista skupnost, ki je med vsemi najpoglavitnejša in vključuje vse druge« (Politika 1252 a 5). Prav tako, kot ugotavlja Hriberšek, je pojem preširok, ker implicira celo vrsto pomenov, ki jih Aristotel ni poznal. Podobno velja za izraz *mesto*, *city*, *cité*, *città*, ker je pojem preozek. Še najbolj

bi ustrezal prevod *mestna država*, *city-state*, *città-stato*, ki pa ponovno ne izraža pomena, ki ga je imela v antiki.

Verjetno bolj kot polis je problematična raba termina politeja, zaradi katere so se razpisali številni raziskovalci, predvsem politologi in filozofi. V veliki večini primerov se politejo prevaja z *ustavo*, ki pa prav tako ne označuje ustave v modernem smislu besede kakor temeljne listine države, temveč bolj v smislu ustavne ureditve. Tudi Aristotel sam jo definira kot neko ureditev prebivalcev polis (1274 b 35). Pravzaprav gre pri branju celotnega besedila Politike za tri osnovne različne pomene termina: a) *civitatis forma et ordo*, v smislu torej neke oblike vladavine; b) *universitas civium*: »skupnost državljanov«, to je tisti pomen, ki je v Politiki še najmanj rabljen, označuje pa dejansko skupino ljudi, ki so deležni pravic državljanov; c) *ius civitatis, potestas in civitate*: »državna pravica«, »politična moč, politična pravica« (Pezzoli 2009, 151–2). Spet po mnenju drugih raziskovalcev naj bi politeja predstavljala dva osnovna pomena: prvi je »oblika polis« v splošnem pomenu, drugi pomen pa je bolj specifičen in Aristotel je z njim mislil na »specifično obliko polis«. Po mnenju nekaterih sodobnejših Aristotelovih poznavalcev (Bates 2003; Cherry 2009) je grški filozof namenoma uporabljal isto besedo in hotel s tem ohraniti dvoumnost termina. Ponovno ne smemo pozabiti, da je šlo za predavanja učencem, ki pa so natančno vedeli, kateri pomen besede je bil bolj primeren. V slovenščino in tudi v druge evropske jezike se politeja večinoma prevaja kot *ustava*, kar ponovno ustvarja nekaj težav, ker pri Aristotelu ni mišljena ustava kot seznam napisanih pravil, ki so urejevala delovanje znotraj polis z vidike politične institucije; francoski prevod uporablja termin *gouvernement*, ki pa tudi zavaja sodobnega bralca, ker spremembe na vrhu politične oblasti po volitvah ne pomenijo nujno spremembe v obliku politične skupnosti. Angleški prevajalec se večinoma odloča za besedo *regime*, ki označuje vladanje, upravljanje, obliko upravljanja, vladajoči sistem, politični red (Bates 2003). Največ debate je ravno okoli vprašanja drugega pomena besede politeja, ne tiste v smislu splošne politične ureditve, temveč v smislu »specifične oblike vladanja«. Nekateri starejši raziskovalci so se odločili, da bodo ta dvojni pomen uporabljali tudi v angleškem prevodu, in sicer za tisti splošni prvi pomen so se odločili za besedo *polity* (oblika vladanja, vlada), za tisto bolj specifično pa *regime*. Kot smo že omenili, se sodobnejše raziskave bolj nagibajo k temu, da bi uporabljale samo eno besedo za grško politeja, ker s tem ohranjajo tudi dvoumnost originalnega besedila (Bates 2003). Aristotel razloži besedo politeja (1278 b 11), ko pravi: »Povsod ima vlada najvišjo oblast v polis, vlada pa je ustava.« Tudi v slovenskem prevodu je dodana opomba, v kateri je razloženo, da nekateri prevajalci stavek obrnejo, in sicer: »ustava pa je vodstvo polis«. Nekoliko kasneje Aristotel spregovori o raznih oblikah ustave (1279 a 25) in pravi, da je ustava vrhovna oblast enega samega ali maloštevilnih. Spet kasneje pa pravi: »Kadar pa mnoštvo vodi polis v skupno korist, to ustavo imenujemo s skupnim imenom za vse

ustave – politeja.« (prev. Hriberšek 2010, 291). Že iz vsega navedenega in prikazanega je razvidno, da tudi beseda politeja ustvarja kar precej jezikovnih in vsebinskih zagat, zato bi veljalo razmisliti, ali se ne bi tudi za to besedo splačalo ohraniti grške različice s podobnim razmišljanjem, kot je veljalo za besedo polis.

Podobno razmišljanje velja tudi za besedo politeuma, za katero slovenski prevajalec uporablja prevod »vlada«, dodaja pa, da ima beseda veliko pomenov:

»vodstvo polis, vladajoča struktura, uprava polis, (vrhovna) vlada, vladajoči sloj, vladajoče telo, vladajoči organ, tudi režim; označuje pa bodisi skupino ljudi, ki ima v rokah najvišjo oblast (npr. oligarhični sistem), bodisi posameznika, ko je oblast v rokah enega samega človeka (npr. monarhija ali tiranija), bodisi veliko skupino, kot je npr. v demokracijah, zlasti v skrajni demokraciji« (Hriberšek 2010, 285).

Iz besede polis izhajajo seveda tudi drugi zelo uporabljeni termini, kot so polites, politike tehne, politikos, politika itd. Ne nazadnje se je termin uveljavil tudi v modernih jezikih in izraža ravno to, kar je bilo v Aristotelovem času, in sicer vse, kar je povezano z upravljanjem neke določene institucionalne tvorbe.

Pomembno semantično polje krije tudi beseda *koinonia*, ki je večinoma prevadena kot *skupnost*, ki pa lahko pomeni tudi udeležbo pri upravljanju skupnih dobrin, skratka vse to, kar je s skupnostjo povezano.

Zaustavimo se še pri besedi *oikos*, ki se večinoma v slovenščino prevaja s hiša, dom, veliko bolj primeren pa bi bil izraz *družina* v smislu, ki ga je imel tudi v rimskih časih *familia*, ne kot skupnost očeta, matere in otrok, temveč v smislu vsega tega, kar je povezano s posestvom oziroma s hišnim gospodarstvom, in torej tudi s sužnji, živalmi, zemljiščem, hišo itd.

## ZAKLJUČEK

Krajši pregled Aristotelovih spremnih besed in komentarjev k različnim prevodom v moderne evropske jezike je dokazal, da je prevajanje grškega besedila dokaj zapleteno, predvsem zaradi kulturne oddaljenosti od obdobja, v katerem je besedilo nastalo. Za poglobljeno razumevanje grškega teksta je zato potrebno vsaj osnovno znanje starogrškega jezika, ki lahko osvetli različne vidike, ki jih prevodi v moderne jezike ne morejo ponazoriti. Pri branju besedila v modernih jezikih pa je dobro imeti ob sebi znanstveno izdajo z obširnim komentarjem in znanstvenim aparatom, če želi bralec kritično pristopiti k Aristotelovemu političnemu konceptu.

## LITERATURA

- Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba.
- Bates, Clifford A. Jr. 2009. Aristotle's »Best Regime«: Kingship, Democracy, and the Rule of Law. Baton Rouge: Louisiana state university press.
- Caliò, Luigi Maria. 2012. *Asty, studi sulla città greca*. Roma: Edizioni Quasar.
- Cherry, Kevin M. 2009. The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle's Best Regime. *The Journal of Politics*. 71 (4): 1406–1421.
- Donini, Pierluigi. 2007. *La metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*. Roma: Corocci.
- Fiocchi, Claudio. 2008. Problemi di traduzione della Politica di Aristotele: Il caso della traduzione in francese di Nicole Oresme. *Doctor Virtualis: Rivista online di storia della filosofia medievale*. 7.
- García Gual, Carlos. 1997. *Aristóteles, Política*. Madrid: Gredos.
- Garcia Valdes, Manuela. 1988. *Aristóteles, Política*. Madrid: Gredos.
- Hriberšek, Matjaž. 2010. Spremna beseda. V *Politika*, Aristotel, 11–99. Ljubljana: GV založba.
- Marías, Julian. 1970. Introducción. V *Política*, Aristóteles, 3–16. Madrid: Gredos.
- Pezzoli, Federica. 2009. Tradurre la *Politica* di Aristotele. *Quaderni del Dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica »Auguto Rostagni«*. 2009 (8): 143–155.
- Sakellariou, Michael B. 1989. *The Polis-State. Definition and Origin*. Athens – Paris: Research Centre for Greek and Roman antiquity, National Hellenic Research foundation - Diffusion De Boccard.
- Simpson Phillips, Peter L. 1997. *The Politics of Aristotle*. Chapel Hill – London: University of North Carolina.



# POVZETKI/ABSTRACTS

Tonči Kuzmanić  
Univerza na Primorskem

## DEMOKRACIJA NI ISTO KOT REPUBLIKA. PROTI RAZPIRANJU NEKATERIH MOŽNOSTI RAZUMEVANJA POLITIKE DANES

Med temeljne predpostavke drugačnega mišljenja in razumevanja politike (ne pa politik!) danes spada tudi razlikovanje med demokracijo in republiko. Predvsem zato, ker sta ta dva »koncepta« postala tako medsebojno nerazlikujujoča se, da nastopata kot vse zakrivajoče, celo mistično in post-religiozno Eno. Ker je politika vsaj zadeva hkratnega političnega mišljenja in delovanja, je ravno tovrstno enačenje v danih pogojih tisto, ki blokira oboje: tako mišljenje kot delovanje, a tudi – in predvsem – politiko in demokracijo.

Razločevanja med demokracijo in republiko se prispevek loteva iz dveh medsebojno se prepletajočih perspektiv. Prvič ga argumentira konceptualno (predvsem s pomočjo Aristotela, a tudi Hannah Arendt ter Ludwiga Wittgensteina) in drugič historično. Pri slednjem je močan poudarek na dvojem: na razlikovanju med Šparto in Atenami (nekoliko manj) in (predvsem) na razlikovanju med Atenami in Rimom.

Temeljna »paradigma«, iz katere tekst pri tem izhaja, je razlikovanje med dvema bistveno različnima »načinoma življenja« (skupni temeljni koncept pri Aristotelu in Wittgensteinu), ki nujno ustvarjata tudi različne »jezikovne igre« (Wittgenstein). Atenskemu načinu življenja »ustrezajo« politične (in samo posledično – demokratične) »jezi-

kovne igre«, rimskeemu pa kulturne in družbene (posledično republikanske) »jezikovne igre«.

Današnja, torej »naša« doba, ki je dejanska tarča tega premisleka, je vidno – in dokazljivo – s svojimi »načini življenja« bistveno bolj podobna rimskeemu kot atenskemu »načinu življenja«. Temu primerena je tudi zloraba demokracije ravno na tistih mestih javnih (in akademskih) diskurzov, kjer bi morala stati oznaka »republika«. Ta vse prej kot recipročni in zavajajoči, antipolitični ter antidemokratični quid pro quo je ravno tisto, kar je dejanska tarča pričujočega zapisa.

Ključne besede: politika, demokracija, republika, Šparta, Atene, Rim, razlikovanje

Tonči Kuzmanić  
University of Primorska

#### DEMOCRACY IS NOT THE SAME AS REPUBLICS. TOWARDS SOME NEW POSSIBILITIES OF UNDERSTANDING POLITICS TODAY

Fundamental presupposition for different thinking and understanding of politics (not policies!) today is careful differentiation between democracy and republics. Two »concepts« are today literally undifferentiated, consequently, their »common performance« is resulting in mystifying and even post-religious constructions of One. Since the politics is – at least – simultaneity of political thinking and acting, exactly that uniformization of both (into undifferentiated One) is causing simultaneous blockades at least of two pairs of phenomena: as political thinking as well as acting, above everything that of politics and democracy.

Distinguishing between democracy and republics in the paper is running mainly through two intertwined perspectives: conceptual argumentation (based in Aristoteles, Arend and Wittgenstein), and historical one. Historical perspective is based within doubled differentiation: that of Sparta and Athens, primarily on that between Athens and Rome.

The starting point of the paper is based in differentiation of two radically different »ways/forms of life«, being the common notion as in Aristotelian and in wittgensteinian opus, too. Exactly from that various »ways/forms of life« is possible to argue about appearance of their (and only their) »language games« (Wittgenstein), too. Meanwhile the Athenian way/form of life is appearing (and functioning) as political one (solely on

that basis also as democratic one), that of the Romans is based and revolving around cultural and social (consequently, republican) »language games«.

Our own times, being the main target of argumentation, is – as far as the »ways/forms of life« is concerned - visibly more similar (and connected) to that of Romans (and Spartans) and not of Athenians. Due to the verifiable and visible fact of mixing (misuse included) democracy with republic we are literally forced to face the task of clear cut differentiation. An opposite possibility could be only this or that kind of dangerous quasi quid pro quo. In it, namely – exactly through the mentioned equalisation, mixing and misuse – anti-politics and anti-democracy are gaining their very existence.

**Keywords:** politics, democracy, republic, Sparta, Athens, Rome, differentiation

Andraž Teršek  
Univerza na Primorskem

### KAJ PA KOMUNITARIZEM KOT POLITIČNA MOŽNOST DANES?

Intenzivno in opolnomočeno mišljenje se zdi pomembnejše od občasnih demonstracijskih druženj na javnih prostorih in od pozivov k upiranju, ki se potem realizirajo kot sestavni del obstoječega sistema in so v funkciji njegovega dolgoročnega legitimiranja in ohranjanja. Tovrstno politično delovanje ni dovolj. Upirati se je treba sistemu, ne posameznikom. Spremeniti je treba sistem, ne posameznikov. Spremeniti ga je treba radikalno. Tega pa ni mogoče storiti znotraj samega sistema, niti kot njegov del. Tega tudi ni mogoče storiti individualno ali partikularno, temveč s skupnim delovanjem, s skupnim uporom, usmerjenim v spremembo sistema kot takega. Vse drugo je »čisti iracionalni revolt brez vsakega programa« in brez vsakega pomena. Je le upiranje brez pomena in smisla zoper sistem, ki je sam po sebi, kot takšen, brez smisla, nesmiseln. Intelektualci morajo zato razpravljati o »pravih vprašanjih«. Pa pomeni zavzemanje za komunitarizem, ob ohranjanju koncepta sodobnega ustavnštva in podarjanju pomena socialnih pravic, socialne države in SOLIDARNOSTI, ponujanje takšnega »pravega« vprašanja? O tem nisem prepričan. A vseeno predlagam razpravo o komunitarizmu, avtoritarnem komunitarizmu in solidarnosti.

**Ključne besede:** komunitarizem, človekove pravice, sodobno ustavnštvo, socialne pravice, socialna država, solidarnost, kapitalizem, Žižek

Andraž Teršek  
University of Primorska

## WHAT ABOUT COMMUNITARIANISM AS A POLITICAL OPTION FOR TODAY?

Intense and empowered thinking seems more important than occasional demonstrational socialising in public spaces and more than calling to rebellion that afterwards find realisation as part of the existing system and are in the function of its long-term legitimisation and preservation. This kind of political activity is not sufficient. What is needed is rebellion against the system, not against individuals. What needs to be changed is the system, not individuals. It needs to be changed radically. And it is neither possible to achieve this from within the system nor as its constituent part. It is also not possible to do this individually or particularly, but with joint action, with joint rebellion oriented into the change of the system as such. Anything other than this is »pure irrational revolt without any programme« and without any meaning. It is just resistance without significance and sense against the system that in itself, as such, has no sense, is pointless. Intellectuals must therefore discuss »right questions«. Does, however, advocating communitarianism – while preserving the concept of modern constitutionality and emphasising the significance of social rights, social state, and SOLIDARITY – represent offering such »rights« question? I am not sure about that. I do, nevertheless, propose a discussion on communitarianism, authoritarian communitarianism, and solidarity.

**Keywords:** communitarianism, human rights, modern constitutionality, social rights, social state, solidarity, capitalism, Žižek

Matjaž Nahtigal  
Univerza na Primorskem

## INSTITUCIONALNE INOVACIJE V OBDOBJU NE-ALTERNATIV: PRILOŽNOSTI IN OMEJITVE

Obstoječi kontekst globalizacije in evropeizacije izloča vse večji del prebivalstva, lokalnih skupnosti, regij in držav iz dobrobiti, ki jih prinaša. V vse več okoljih razvitega in razvijajočega se sveta se pojavlja ekonomski in socialni dualizem. Ta pomeni, da obstaja relativno majhen del družbe, ki sodeluje v naprednih gospodarskih, tehnoloških

in izobraževalnih procesih ter prejema za to vso potrebno podporo in vire. Večinsko prebivalstvo je prepričeno samo sebi in vse večim ekonomskih in socialnih negotovostim.

Potrebna je preusmeritev procesov globalizacije v smeri zagotavljanja večje vključenosti, večje uravnoteženosti, bolj trajnostnega razvoja. Institucionalno rekonstrukcijo je možno izvesti od spodaj navzgor s pomočjo iniciativ državljanov in od zgoraj navzdol. Institucionalna rekonstrukcija obsega ekonomsko, socialno in politično področje.

Na ekonomskem področju institucionalna rekonstrukcija temelji na vzpostavljanju ekonomske demokracije, fragmentirane in razpršene lastninske pravice, na razširjenem dostopu do podjetništva, novih tehnologij, financ in drugih virov. Na političnem področju na vzpostavljanju okrepljene ustavne demokracije. Na socialnem področju na temelju okrepljenega delovanja organizirane svobodne civilne družbe.

Za izvedbo institucionalne rekonstrukcije je treba je vzpostaviti nova družbena zavezništva. Treba je redefinirati ideale in interese, če želimo preseči strukturno vztrajanje pri ne-alternativah.

Ključne besede: institucionalne inovacije, ekonomski in socialni dualizem, ekonomska demokracija, fragmentirana lastninska pravica, okrepljena ustavna demokracija, organizirana civilna družba

Matjaž Nahtigal  
University of Primorska

## INSTITUTIONAL INNOVATIONS IN THE PERIOD OF NO-ALTERNATIVE: OPPORTUNITIES AND CONSTRAINTS

The existing context of globalization and Europeanization excludes from the benefits an increasing part of society, local communities, regions and the countries. The phenomenon of economic and social dualism spreads in advanced and developing parts of the world. This means that the relatively small segment of society participates in advanced economic, technological and educational processes and receives the necessary support. The majority of population, however, is mainly left to its own resources and faces increasing economic and social insecurity.

A redirection toward more inclusive, more balanced and more sustainable development is necessary. Institutional reconstruction can be implemented bottom up with

the help of citizens' initiatives and top down. It encompasses economic, social and political area.

In the economic area the institutional reconstruction is based upon introduction of economic democracy, fragmented and dispersed property rights, upon the expanded access to the entrepreneurship, finance and other resources. In the political area is based up the establishment of enhanced constitutional democracy. In the social area it is based on the establishment of empowered and organized activities of the free civil society.

In order to implement the institutional reconstruction it is necessary to establish new social alliances. It is necessary to redefine ideals and interests, if we want to overcome the current structural status-quo.

**Keywords:** institutional innovations, economic and social dualism, economic democracy, fragmented property right, enhanced constitutional democracy, organized civil society

Andrej Marković  
Univerza v Ljubljani

#### ODNOS MED POLITIKO IN FILOZOFIJO PRI ARISTOTELU

Če z monografijo odpiramo vprašanje o možnostih politike danes, s tem prispevkom odpiramo vprašanje o možnostih politične vednosti. Kakšna vednost je lahko politična vednost in v čem se ta razlikuje od drugih vednosti? Toda, ali je politika sploh lahko »stvar« kakršnekoli vednosti? V času atenske demokracije je to vprašanje započelo Sokratovo in Platonovo filozofiranje. Aristotelov odgovor na to je bila iznajdba Praktične filozofije. Toda, ali je Aristotelova Praktična filozofija sploh filozofija?

Ključne besede: politika, etika, Aristotel, filozofija, delovanje

Andrej Marković  
University of Ljubljana

## THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND PHILOSOPHY AT ARISTOTLE

If with the monography we raise the issue of possibilities of politics today, then in this contribution we raise the question of possibilities of political knowledge. What kind of knowledge is the political knowledge and how it differs from other knowledge? But, can the politics actually be the question of any knowledge? During the Athenian democracy that question employed philosophy of Socrates and Plato. Aristotle's answer to this was the invention of practical philosophy. But, is Aristotle's practical philosophy, philosophy at all?

**Keywords:** politics, ethics, Aristotle, philosophy, action.

Primož Turk  
Univerza na Primorskem

## POMEN ETIKE ZA MOŽNOSTI POLITIKE DANES

Namen teksta je spregovoriti o pomenu etike za možnost politike in o povezavi etike in politike. Izhodišče, iz katerega se lotevamo obravnave teh vprašanj, je t. i. Aristotelova »praktična filozofija«, kot je razvita zlasti v njegovih spisih Nikomahova etika in Politika. S pomočjo Aristotela bomo najprej pokazali na povezanost etike in politike ter na razlike med njima. Pri Aristotelu sta etika in politika neločljivo povezani in spadata na skupno področje *anthrópeia philosophía*. Poglavitna razlika, ki jo obravnavamo, je to, da meri politika predvsem na vprašanje skupnega, etika pa bolj na vprašanje posameznika v (politični) skupnosti. Tej obravnavi sledi poskus razlikovanja med etiko in moralo, ki je pogosto spregledano, saj se ju najpogosteje enači, na način, da sta eno-in-isto. To razlikovanje izpeljemo predvsem s pomočjo Nietzscheja, ki se v svojih delih intenzivno ukvarja z vprašanjem (krščanske) morale. Razlike med etiko in moralo so izpeljane tudi z ozirom na razlikovanje etičnih vrlin in moralnih vrednot. V sklepnem delu pokažemo, kako morala onemogoča politiko in kako Nietzschejev morale osvobojeni individuum še ni etičen posameznik. Šele etičen posameznik pa je tisti, ki lahko hkrati živi politično življenje.

**Ključne besede:** politika, etika, morala, Aristotel, Nietzsche

Primož Turk  
University of Primorska

## THE MEANING OF ETHICS FOR THE POSSIBILITIES OF POLITICS TODAY

The purpose of the paper is to speak about the meaning of ethics for the possibilities of politics, and about the relations between ethics and politics. The starting point from which we engage in the treatment of these questions is, as it is usually called, Aristotle's »practical philosophy«, as developed especially in his Nicomachean Ethics and Politics. With Aristotle's help, we will first show the connection between ethics and politics, and then the differences between them. For Aristotle, ethics and politics are inseparably linked together, and fall into the same area, called by him »*anthrópeia philosophía*«. The main difference that we discuss is that politics is aiming mainly on the issue of common, ethics, on the other hand, is more focused on the question of individuals in the (political) community. This discussion is followed by an attempt to distinguish between ethics and morality. This distinction is often overlooked, since ethics and morality are most often equated, in a way, that they are the same think. This distinction is derived mainly through Nietzsche, who is, in his works, intensively engaged with the issue of (Christian) morality. The differences between ethics and morality are carried out with respect to the differentiation of ethical virtues and moral values. In the concluding section we show that morality, mainly prevents politics, and that Nietzsche's free individual is not yet an ethical person. Only an ethical person is the person who can also live a political life.

Keywords: politics, ethics, morality, Aristoteles, Nietzsche

Rok Svetlič  
Univerza na Primorskem

## DVA ODNOŠA MED NASILJEM IN PRAVIČNOSTJO V POLITIČNI FILOZOFIJI

Prispevek analizira dva diametralno različna odnosa med pojmom pravičnosti in nasilja. Ista aklamacija, »*naj ne bo vojne*«, je v prvem primeru najsvetejši ideal humanosti, v drugem pa dušeči pokrov, pod katerim se dogaja človeka nevredno trohnenje duha. Prvo konstelacijo lahko opišemo s frazo *opus justitiae pax* in uteleša razsvetljenško, pacifistično razpoloženje. Gre za socialni optimizem, ki verjame, da obstaja – vsaj

*idealiter* – enačba sobivanja brez preostanka. Zavezo temu idealu, četudi nikoli povsem izvršljivemu, najlepše uteleša Kantov koncept *večnega miru*. Ta konstelacija se oblikuje na področju politične filozofije v obdobju med T. Hobbesom in I. Kantom. Gre za pot od strukturnega nasilja vojne vseh proti vsem do perspektive večnega miru, ki je prav tako vgrajena v sam ustroj sobivanja. Ta pogled na sobivanje je danes prevladujoč in je temeljno načelo vsake demokratične politike.

Druga konstelacija razmerje med mirom in pravičnostjo obrne. Pravičnosti si ni mogoče niti zamisliti, kaj šele realizirati, ne da bi sprejeli nasilnih dejanj. Pravičnost potrebuje konflikt in zahteva po miru je *eo ipso* zahteva po zatajitvi idealu, sprejemanje otopelosti in duhovnega odmiranja. Ta konstelacija se porodi znotraj Kantove moralne filozofije, razvije se v Heglovi filozofiji države, politično dejavna postane v marksizmu in anarhizmu, ter sega vse do sodobne radikalne kritike demokracije. Vse etape tega razvoja povezuje vračanje k metafizičnemu konceptu človeka, razvitemu znotraj krščanstva, ki zahteva prakse – nasilne – negacije svoje končne plati. Pokazali bomo, kako se obe konstelaciji oblikujeta v okviru zahodne metafizike, kar omogoči ontološko branje filozofske tradicije.

Ključne besede: nasilje, pravičnost, zahodna metafizika, politična filozofija

Rok Svetlič  
University of Primorska

## TWO RELATIONS BETWEEN THE VIOLENCE AND THE JUSTICE IN POLITICAL PHILOSOPHY

This article analyses two diametrical different relations between the notions of justice and peace. The same acclamation, »it shall be no war«, is in the first case the holy ideal of humanity, in the second, however, the covering under which the corruption of humans spirit is going on. The first constellation can be illustrated by a sentence *opus justitiae pax* and embodies pacifistic sentiment, characteristic for enlightenment. Its fundament is the social optimism, the faith that the coexistence is possible – at least *idealiter* – without the antagonisms. The commitment to this ideal, although never fully realisable, embodies Kant's concept of perpetual peace. This constellation is formed in the period between T. Hobbes and I. Kant which is the path from structural violence of *Bellum omnium contra omnes* to the perspective of perpetual peace. This account of

coexistence is nowadays dominant and represents the principle of every democratic policy.

Second constellation inverts the relation between the peace and justice entirely. It is impossible already to imagine the justice without violence, let alone to realise it. The justice needs the conflict and the pacifistic demand is *eo ipso* the demand to deny the ideal of humanity, it is the acceptance of corruption of spirit. This constellation informed first in Kant's moral philosophy, it is developed further in Hegel's philosophy of the state, gets politically active within Marxism and anarchism, and is present also in contemporary radical criticism on democracy. All steps of this process are guided by the return to metaphysical concept of human being, developed within Christianity, and demand the practice of violent negation of human finite part. It will be demonstrated how the constellation between violence and justice are formed within western metaphysics, whereby the ontological interpretation of philosophical tradition will be applied.

Keywords: violence, justice, western metaphysics, political philosophy

Lenart Škof  
Univerza na Primorskem

### O NEENAKOSTI IN DEMOKRACIJI KOT PROSTORU SOLIDARNOSTI

Prispevek obravnava vprašanje razmerja med t. i. popolno in nepopolno demokracijo ter vprašanjem neenakosti in solidarnosti. Obenem si v njem zastavljamo vprašanje mišljenja nove demokracije kot možnosti demokratičnih in politično-etičnih alternativ sedanjemu političnemu sistemu, kakor jih v svojih delih obravnavajo R. A. Dahl, C. Castoriadis, R. M. Unger ter M. Nussbaum. Prispevek hkrati uvaja nov termin, tj. tiha demokracija, ki ga razumemo kot polje, na katerem lahko morda na novo premislimo razmerje med močjo in demokratičnimi ideali. V zadnjem delu prispevka se navezujeamo na nekatere možnosti nadaljnega razvoja demokratične kulture v Sloveniji, s posebnim ozirom na rast zavesti o politični participaciji državljanek in državljanov ter o imaginaciji kot pogoju ustvarjanja novih človeških svetov (Castoriadis).

Ključne besede: neenakost, nepopolna demokracija, tiha demokracija, solidarnost, Dahl, Castoriadis.

Lenart Škof  
University of Primorska

## ON INEQUALITY AND DEMOCRACY AS A SPACE OF SOLIDARITY

This chapter deals with the relation between full democracy and flawed democracy on one, and between ideals of equality and solidarity on the other hand. The chapter also deals with various models of democratic thinking and democratic alternatives to the present political system, especially as presented by thinkers, such as R. A. Dahl, C. Castoriadis, R. M. Unger and M. Nussbaum. In this chapter, we introduce new political concept, i.e., *silent democracy*, which is used in order to conceptualize anew the relation between power in its various manifestations and democratic ideals. In the concluding part, we deal with some possibilities of further democratic progress in Slovenia, especially as related to the participation of citizens in public affairs, and imagination as a prerequisite for the making of a new human world (Castoriadis).

**Keywords:** inequality, flawed democracy, silent democracy, solidarity, Dahl, Castoriadis.

Primož Šterbenc  
Univerza na Primorskem

## KAKO RAZUMETI NEUSPEH ZAHODNIH PRIZADEVANJ V AFGANISTANU

V Afganistanu so Združene države Amerike (ZDA) konec leta 2001 zrušile islamski talibski režim in v državo namestile svoje vojaške sile. ZDA in druge zahodne države so razglasale, da bodo obnovile afganistsko družbo, in sicer z uveljavljanjem človekovih pravic, demokracije, pravne države in varnosti. Vendar se je položaj v Afganistanu po letu 2003 nenehno slabšal, saj se je krepilo odporniško, etnično paštunsko gibanje talibov, ki je leta 2008 že nadzorovalo večji del države, vse do danes pa ima vojaško pobudo in preprečuje vsakršno stabiliziranje. Razglašana zahodna misija gradnje novega Afganistana očitno ni bila uspešna. Razloge za to je možno razdeliti na notranje in zunanje. Med notranjimi je sovražnost najštevilnejše etnične skupine Paštunov zaradi ameriškega povzročanja velikega števila paštunskih civilnih žrtev, predvsem z neselektivnimi letalskimi napadi, in neupoštevanja paštunskih kulturnih specifik. Poleg tega so Američani politično odtujili Paštune zaradi vzpostavitve druž-

benopolitičnega sistema, v katerem so imele manjšinske etnične skupine Tadžikov, Hazarov in Uzbekov prevladujočo vlogo. Ne nazadnje je mogoče reči, da Američani nikoli niso imeli resničnega namena obnoviti afganistske družbe, saj so skoraj ves vloženi denar porabili za opremljanje ameriških vojaških sil, medtem ko je bilo lokalno prebivalstvo skoraj povsem zanemarjeno. Zaradi vsega tega se je v skladu s sociološkim konceptom kulturne obrambe krepila islamska identiteta Paštunov, kar je vodilo v vse bolj množičen in radikaliziran odpor proti zahodnim silam. Zunanji razlog je podpora Pakistana afganistanskim talibom, kajti po letu 2001 se je v Afganistanu krepil vpliv Indije, tradicionalne nasprotnice, pakistanski oblastniki pa so verjeli, da je njihova država zaradi tega vse bolj obkoljevana. Ameriško bojevanje proti talibom v Afganistanu je posredno sprožilo destruktivno državljansko vojno v Pakistanu.

Ključne besede: Afganistan, ZDA, talibi, Paštuni, Pakistan

Primož Šterbenc  
University of Primorska

#### HOW TO UNDERSTAND FAILURE OF WESTERN ENDEAVOURS IN AFGHANISTAN

At the end of 2001 the United States of America (US) overthrew the Islamist regime of the Taliban in Afghanistan and deployed American military forces in the country. The US and other Western countries were declaring that their activities were aimed at reconstruction of the Afghan society by provision of human rights, democracy, state of law and security. However, already in 2003 strong, ethnically Pashtun resistance movement, led by the Taliban, emerged and by 2008 the movement was controlling the bulk of the country. This trend of military initiative and predominance of the Taliban has not been stopped until today. Therefore, one can argue that Western mission in Afghanistan has failed. There were internal and external reasons for such an unfortunate outcome. As for internal reasons, one needs to emphasize that the Americans completely alienated the Pashtun ethnic group, above all by causing numerous Pashtun civilian casualties with their unselective air strikes. In addition, the Americans did not take into account the cultural specifics of the Pashtuns, as American special forces were carrying out so called night raids thereby attacking Pashtun houses and transgressing inviolability of exclusively female places. Consequently, the Pashtuns were taking revenge on Americans since the Pashtun ethnic code, *Pashtunwali*, puts great emphasis on the law of revenge. Moreover, in 2001

the US and other Western countries set up socio-political system dominated by minority ethnic groups of the Tajiks, the Hazaras, and the Uzbeks, which previously had fought alongside the Americans against the Taliban regime. Thus, Western countries further irritated the Pashtuns, who traditionally had been Afghanistan's rulers. Last but not least, one can say that the Americans were not really prepared to rebuild Afghanistan since they put their money, spent in the country, almost entirely into arms and equipment for American forces. Therefore, Afghanistan's population was more or less neglected. Due to such policies of the US Islamic identity of the Pashtuns was considerably increasing, as presumed by the sociological concept of cultural defence. Namely, the Pashtuns, who are staunch Sunni Muslims, were dominated by the external force pursuing different religion (Christianity). Consequently, Islamic identity of the Pashtuns assumed important role since Pashtun ethnic pride was asserted through it. As a result, radical tendencies among Pashtuns increased considerably, including suicide attacks on US forces. As far as external reasons for failure of Western policies in Afghanistan are concerned, one needs to point out the role of the neighbouring Pakistan. Pakistani military elites have always put tremendous emphasis on security of their country *vis-à-vis* India. Thus, they have seen Afghanistan as a »strategic depth« vitally needed in case of war with India. As after the fall of the Taliban regime in 2001 India was considerably increasing its influence in Afghanistan, Pakistani generals were extremely concerned and therefore they consistently supported the Taliban movement in order to prevent Indian dominance of the country. Finally, one should highlight that American fight against the Taliban in Afghanistan caused destructive civil war in Pakistan, since there have always been extremely strong, almost organic, ties between the Pashtuns living in Afghanistan and Pakistan.

**Keywords:** Afghanistan, America, Taliban, Pashtuns, Pakistan

Zlatan Begić  
Univerziteta u Tuzli

## LEGALNOST IN LEGITIMNOST ORGANOV JAVNE OBLASTI V KONTEKSTU PRAVICE DO UPORA PROTI NEPRAVIČNI VLADI: PRIMER BOSNE IN HERCEGOVINE

To delo je nastalo ob odprttem uporu državljanov proti državnim organom oblasti v februarju 2014 s ciljem odpreti resno razpravo o upravičenosti takšnega ravnanja. Pravica, da se uprejo krivični oblasti, izhaja iz samega bistva koncepta naravnih pravic in teorije družbene pogodbe, ki določata, da pravica kot dolžnost, ki presega celo za-

kone, ki jih oblast sprejema sama in s katerimi v prvi vrsti ščiti svoj red. Ključno vprašanje tega dela se nanaša na zakonitost in legitimnost ustavnega reda in državnih javnih organov oblasti v Bosni in Hercegovini, in na merila, po katerih je mogoče zanesljivo ugotoviti dejstva o pravičnosti ali nepravičnosti javnih organov v okviru možnosti za pridobitev pravice upreti se takim organom.

Cilj tega dela je odpreti ustrezni, na dejstvih temelječ diskurz, ki je za družbo BiH po skoraj 20 letih sistemski manipulacije nujno potreben. V tem smislu sta legitimnost in upravljanje predmet tega članka zgolj na načelni ravni, ne da bi se spuščali v podrobnosti posameznih odločitev državnih organov v preteklosti, saj to presega obseg tega članka – in v tej fazi tudi njegov namen.

Ključne besede: pravica do upora, legitimnost, organi javne oblasti

Zlatan Begić  
University of Tuzla

## LEGALITY AND LEGITIMACY OF THE PUBLIC AUTHORITIES IN THE CONTEXT OF THE RIGHT TO RESIST UNJUST GOVERNMENT: THE CASE OF BOSNIA AND HERZEGOVINA

This work was created on the occasion of open rebellion of citizens against the national public authorities in February 2014, with the aim of opening of serious discourse about the justification of such conduct. The right to resist unjust authorities stems from the very essence of the concept of natural rights and theory of social contract, which set that right as a duty that goes beyond even the laws that authority brings itself and by which, in the first place, it protects its own order. A key question of this work concerns the legality and legitimacy of the constitutional order and national public authorities in Bosnia and Herzegovina, the criteria by which it can reliably establish the fact of justice or injustice of public authorities in the context of the possibilities for extracting the right to resist such authorities.

This work aims to open the relevant discourse based on the facts, which is necessarily required for BH society after nearly 20 years of system of manipulation. In this sense, the subject of this paper is the legitimacy and governance on the principle level solely, without going into detailed individual decisions of state authorities in the past because it goes beyond the scope of this paper, as well as its purpose at this stage.

Keywords: right to resistance, legitimacy, public authority.

Jadranka Cergol  
Univerza na Primorskem

## PROBLEMATIKA PREVAJANJA POLITIČNIH BESEDIL IZ STARE GRŠČINE: PRIMER ARISTOTELOVE POLITIKE

Namen prispevka je predstaviti osnovne problematične vozle pri prevajanju Aristotelove Politike, temeljnega besedila politične filozofije, v moderne evropske jezike. Avtorica prispevka najprej predstavi besedilo s filološkega zornega kota, njegov nastanek, razvoj in razmere, v katerem je nastalo. Nadaljuje nato s pregledom prevodov in komentarjev, ki so v stoletjih nastali, in analizira, kako so ti prevodi vplivali na razvoj evropske politične terminologije. V drugem delu prispevka pa je poudarek na nekaterih osnovnih problematičnih poimenovanjih in na tem, kako se prevodi v različnih modernih evropskih jezikih razlikujejo.

**Ključne besede:** Aristotel, Politika, prevajanje, polis, politeja

Jadranka Cergol  
University of Primorska

## TRANSLATING POLITICAL TEXTS FROM ANCIENT GREEK: THE CASE OF ARISTOTEL'S POLITICS

The aim of the paper is to present the basic problematic nodes in the translation of Aristotle's *Politcs*, the basic texts of political philosophy, in modern European languages. The author first presents the text from a philological point of view, its origin, development and the conditions under which it was written. Then she proceeds with the review of translations and commentaries, which have arisen in the course of centuries and analyses which was the impact of these translations on the development of European political terminology. In the second part the article is focused on some of the basic problems of the terms used by Aristotle and how the various translations of the text into modern European languages differ.

**Keywords:** Aristotle, Politics, translation, polis, politeia



## O AVTORJIH/ABOUT THE AUTHORS

Docent doktor **Zlatan Begić** je diplomiral na Pravni fakulteti Univerze v Sarajevu, magistriral na univerzi v Tuzli in doktoriral na Univerzi Džemala Bjedića v Mostarju. Je avtor številnih del s področja ustavnega prava objavljenih v uglednih znanstvenih revijah doma in v tujini. Vključen je bil v izvedbo pomembnih projektov in je sodeloval na številnih domačih in mednarodnih znanstvenih in strokovnih srečanjih. Kot sekretar in član *Ekspertne skupine za reformo Federacije Bosne in Hercegovine*, ki jo je ustanovila Ambasada ZDA v BiH, je bil udeležen pri oblikovanju priporočil za ustavno reformo in oblikovanju nove ustave te entitete, ki je trenutno v parlamentarnem postopku, in je bil član strokovne skupine *Skupščine Tuzlanskega Kantona*. Trenutno je zaposlen kot docent na Univerzi v Tuzli, kjer predava predmet Ustavno pravo.

Assistant Professor **Zlatan Begić** graduated from the University of Sarajevo, Faculty of Law, won his MA from the Faculty of Law at the University of Tuzla, and his PhD from the Džemal Bjedić University in Mostar. He is the author of a significant number of works in the field of constitutional law published in prestigious scientific journals in the country and abroad. He was involved in the implementation of major projects and has participated in numerous domestic and international scientific and professional meetings. As secretary and member of the *Group of Experts for the reform of the Federation of Bosnia and Herzegovina*, established by the US Embassy in BiH, he was involved in the development of recommendations for constitutional reform and in designing a new constitution of the entity, which is currently in parliamentary procedure, and was

a member of the expert committee of the *Assembly of Tuzla Canton*. He is currently employed at the University of Tuzla as an assistant professor, where he teaches the course Constitutional Law.

**Dr. Jadranka Cergol** je doktorirala leta 2011 na Oddelku za klasično filologijo Univerze v Ljubljani z doktorsko disertacijo *Etnografija v drugi polovici Vergilijeve Eneide: primer Etruščanov*, ki jo je napisala pod mentorstvom dr. Marka Marinčiča. Je avtorica številnih izvirnih znanstvenih člankov ter monografije o antičnih elementih v delih Alojza Rebule. Aprila 2012 je bila dobitnica nagrade *Glasnik znanosti* za obetavne mlaude raziskovalce. Na Fakulteti za humanistične študije je habilitirana docentka za latinski in starogrški jezik.

**Dr. Jadranka Cergol** defended in april 2011 at the Department of Classical Philology, University of Ljubljana, her doctoral thesis, entitled *Ethnography in the second half of the Eneide by Vergil: the case of the Etruscans* and written under the supervision of dr. Marko Marinčič. She has written various original scientific articles and a scientific monograph about the ancient elements in the works of Alojz Rebula. In april 2012 she was awarded with the *Glasnik znanosti* for promising researchers. She is professor of Latin and ancient Greek languages at the Faculty of Humanities.

Izredni profesor doktor **Tonči Kuzmanić** je sociolog in politolog, ki se zadnja – torej krizna – leta najbolj intenzivno ukvarja s kritiko managementa in managerskih paradigem, ekonomije in družboslovja nasploh. Pri tem posebej izpostavlja problematičnost in preživelost temeljnih kategorij na teh širokih področjih raziskovanja in tudi javnega govorjenja (v medijih, a ravno tako na Akademiji). Izmed teh izstopa kritika koncepta »kapitalizma« (razpiranje zakrite problematike »post-kapitalizma« ter »managerske revolucije«), »ekonomije« (razpiranje zakrite problematike »hrematistike«), »družbe« (razpiranje zakrite problematike tehnike in tehnologij ter tehnološke historije), nadvse pa »politike« (razločevanje te problematike od politične tehnologije: stranke, volitve, parlament ...). V ta kontekst predvsem konceptualnih in historičnih premislekov in torej na terenu »metodike« današnjega družboslovnega premišljevanja sodi tudi razlikovanje med republiko in demokracijo, ki je izjemnega pomena ravno v ultra tehnični dobi, ko se varljivo vse dozdeva, kot da bi bilo demokratično ali pa celo demokracija sama. Številnih razlikovanj in zamejevanj se loteva predvsem na makro področju, in sicer s pomočjo Aristotela, na mikro

področju pa s pomočjo »language games« motodike Ludwiga Wittgensteina. Temeljni poudarek njegovega raziskovanja je na Arendtovski podmeni, da živimo v dobi »zloma tradicije« in da se je »vsega, kar je«, dobesedno nujno lotiti s povsem novih in drugačnih perspektiv ter načinov obravnavanja.

Associate Professor **Tonči Kuzmanić**, PhD, is political theorist and sociologist who is in last periods mainly dealing with critique of managerial paradigms, economy and social sciences as such. His emphasis is on problematisation of fundamental categories and concepts within the larger context of research and public speech (media, Academia included). Among more important it is his critique of misusing the concept of »capitalism« (emphasizing the »post-capitalist transition« and »managerial revolution«), »economy« (opening the hidden problems of »chrematistics«) »society« (emphasizing technique and technologies and »tehnoarhy«)... Above all it is the concept of »politics« which he radically differentiates from that of political technologies (parties, voting systems, parliament...). Within mentioned context of conceptual and historical rethinking, as well in the field of »methodology« (of social research), belongs also his differentiation between republic and democracy as one of the most important in the given historical epoch when literally everything appears as »democratic« if not even as democracy itself. His topical method of differentiation and »location« (horas, horisomai) is based mainly in Aristoteles (macro aspects) but on Wittgenstein's ideal of »language games« (micro aspects), too. Central emphasis in his research is on Hannah Arendt's hypothesis that we of today are dislocated midst the »broken tradition« and that – in comparison with previous times - the most important task of thinking in our generations have to proceed from radically different and fresh perspectives and forms.

Magister **Andrej Marković** je diplomiral in magistriral iz ekonomsko poslovnih ved na Univerzi na Primorskem. Raziskovalno in študijsko pot nadaljuje na doktorskem študiju filozofije na Univerzi v Ljubljani. Področja na katerih raziskuje se raztezajo od Aristotelove praktične filozofije (etika in politika), zgodovine filozofije, zgodovine ekonomije do kritike managementa. Kot asistent je zaposlen na FAMNIT in FM na UP. Je aktivni član *Centra za sodobne aristotske študije etike in politike (CASEP)*, ki deluje pod okriljem London Metropolitan University.

M. Sc. **Andrej Markovic** graduated and received his MA in economic and business sciences at the University of Primorska. His research and academic path continues on doctoral studies of philosophy at the University of Ljubljana. Fields in which he explores are ranging from Aristotle's practical philosophy (ethics and politics), history of phi-

Iosophy, history of economics to critic of management. As an assistant he is employed at FAMNIT and FM at the UP. He is an active member of the *Centre for Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics (CASEP)*, which operates at *London Metropolitan University*.

Izredni profesor doktor **Matjaž Nahtigal**, rojen leta 1968, je izredni profesor na Fakulteti za management Univerze na Primorskem. Diplomiral je leta 1992 na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani in tam doktoriral leta 1999. Leta 2001 je doktoriral (program SJD) še na Harvard Law School, ZDA. Predava predmet Gospodarsko statusno in pogodbeno pravo. Objavil je dve monografiji o pravu, reformah in tranziciji v državah Srednje in Vzhodne Evrope. Znanstvene članke objavlja doma in v tujini. Predava na vabljениh predavanjih v tujini in se udeležuje mednarodnih znanstvenih konferenc.

**Matjaž Nahtigal**, born in 1968, is an associate professor at the Faculty of Management, University of Primorska. He graduated in 1992 at the Faculty of Law, University of Ljubljana, where he completed a doctorate in 1999. In 2001 he has completed his doctoral program (SJD) at Harvard University School of Law. He teaches a course on corporate law and commercial contract law. His area of research: legal institutions and development, EU law and comparative business law. He has published two monographs on the legal reforms and transition in Central and Eastern Europe. His scientific articles are published in national and international reviews. He lectures as a guest lecturer abroad and he participates in international scientific conferences.

**Rok Svetlič** je l. 1992 vpisal študij na Pravni fakulteti in l. 1994 še študij filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Bil zaposlen kot raziskovalec na oddelku za filozofijo FF v Ljubljani, od l. 2006 pa je predavatelj na Fakulteti za humanistične študije UP in raziskovalec na Inštitutu za filozofske študije pri ZRS UP. Od leta 2013 je predsednik Slovenskega filozofskega društva. Objavil je štiri monografije (*Dve vprašanji sodobne etike* (2003), *Filozofija prava Ronaldra Dworkina* (2008), *Filozofija človekovih pravic* (2009), *Izbrana poglavja iz politične morale* (2010)), v tisku pa je monografija z naslovom *Pre-našati bit sveta – ontologija prava in države*.

**Rok Svetlič** began his studies at the Faculty of Law in 1992. In 1994, he undertook a parallel study of philosophy at the Faculty of Arts of Ljubljana. He worked as a researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts of Ljubljana, since 2006,

he has been employed as Professor at the Faculty of Humanities UP, and researcher at the Institute for philosophical researches at ZRS UP. Since 2013 he is the president of National philosophical association. He published four monographs: *Two Questions of Contemporary Ethics* (2003), *Ronald Dworkin's Philosophy of Law* (2008), *The Philosophy of Human Rights* (2009), *Selected Chapters on Political Morality* (2010). The monograph titled *To Endure the Being of the World – The Ontology of the Law and State* will be published in this year.

**Lenart Škof** je redni profesor za filozofijo in znanstveni svetnik ter predstojnik Inštituta za filozofske študije na UP ZRS. Je avtor in urednik več znanstvenih monografij, med njimi *Pragmatist Variations of Ethical and Intercultural Life* (Rowman & Littlefield, 2012) ter *Breathing with Luce Irigaray* (Bloomsbury, 2013). V okviru zbirke »Slovenska filozofska misel« je objavil monografijo *Etika diha in atmosfera politike* (Slovenska matica, 2012). Članke objavlja v zbornikih priznanih mednarodnih založb (Routledge, Indiana Univ. Press) in revijah, kot so Sophia, Contemporary Pragmatism, Schopenhauer Jahrbuch, Peace Review, Ideas y Valores in druge. Lenart Škof je prejemnik Fulbrightove štipendije (Stanford University) ter Humboldtove štipendije (Max Weber Kolleg, Universität Erfurt). V letu 2015 je izsla njegova monografija *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics, and Peace* (Dordrecht: Springer).

**Lenart Škof** is Professor of Philosophy, Research Director and Head of Institute for Philosophical Studies at SRC Koper, Univ. of Primorska. He authored and edited several monographs, among them *Pragmatist Variations of Ethical and Intercultural Life* (Rowman & Littlefield, 2012) and *Breathing with Luce Irigaray* (Bloomsbury, 2013). Within the series »Slovenska filozofska misel« he published *Etika diha in atmosfera politike* (Slovenska matica, 2012). He publishes papers in international peer-reviewed journals, such as Sophia, Contemporary Pragmatism, Schopenhauer Jahrbuch, Peace Review, Ideas y Valores and others. Lenart Škof has been granted Fulbright (Stanford University) and Humboldt scholarships (Max Weber Kolleg, Universität Erfurt). In 2015 he published *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics, and Peace* (Dordrecht: Springer).

Docent doktor **Primož Šterbenc** je magistriral iz mednarodnih odnosov in doktoriral iz sociologije religij. Je docent na Fakulteti za management Univerze na Primorskem. Raziskovalno se ukvarja z islamom, zgodovino muslimanskega sveta, s političnimi dogajanjami na Bližnjem vzhodu, z izraelsko-palestinskim konfliktom, odnosi med

Zahodom in muslimanskim svetom ter strateško-varnostnim položajem v Evraziji. Raziskovalno sodeluje s Trans-European Policy Studies Association (TEPSA) in European Council on Foreign Relations (ECFR). Napisal je znanstveni monografiji *Šiiti: Genesis, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* (2005) in *Zahod in muslimanski svet: Akcije in reakcije* (2011) ter več znanstvenih in strokovnih člankov.

Assistant Professor **Primož Šterbenc**, PhD, holds MA in International Relations and PhD in Sociology of Religions. He is Assistant Professor at the Faculty of Management of the University of Primorska. His research includes Islam, history of the Muslim World, political developments in the Middle East, the Israeli-Palestinian conflict, relations between the West and the Muslim World, and strategic-political situation in Eurasia. He co-operates with the Trans-European Policy Studies Association (TEPSA) and the European Council on Foreign Relations (ECFR). He published scientific monographs *Shiites: Genesis, Doctrine, and History of Relations with Sunnis* (2005) and *The West and the Muslim World: Actions and Reactions* (2011), and many scientific and professional articles.

Dr. **Andraž Teršek** je ustavnik in pravni filozof, zaposlen kot univerzitetni učitelj na Univerzi na Primorskem v Kopru. Predava teme iz prava, ustavnštva, človekovih pravic, filozofije, politike, psihologije, edukacije in kritičnega državljanstva. Objavil je številna znanstvena, strokovna in poljudnoznanstvena besedila, uredil znanstvene zbornike in izdal pet knjig. Leta 2014 je izšel njegov literarni prvenec, roman *Bratalci. To ni ta roman o nas*. Uvršča se na lestvico desetih najvplivnejših pravnikov in je prejemnik nagrade *Prometej znanosti – za odličnost v komuniciranju znanosti*.

**Andraž Teršek**, PhD, is a constitutionalist and a law philosopher, a university teacher at the University of Primorska, Koper. He gives lectures in law, constitutionalism, human rights, philosophy, politics, psychology, education, and critical citizenship. He has published a number of scientific, professional, and popular science text, edited scientific proceedings, and published five books. In 2014 he debuted as fiction writer with the novel *Bratalci. To ni roman o nas*. He has been ranked as one of the ten most influential lawyers in Slovenia and has been awarded the *Prometej znanosti* (Prometheus of Science prize) for excellence in communicating science.

Asistent magister **Primož Turk** je zaposlen na Univerzi na Primorskem, kjer sodeluje pri izvajanju predmetov Ekonomika filozofija in Univerzitetni bralni seminar. Štu-

dijsko se posveča predvsem raziskovanju Aristotelove praktične filozofije (kar je tudi tema njegove doktorske disertacije), etike in politične teorije. Poleg tega se ukvarja tudi s proučevanjem zgodovine in kritike managemeta.

Assistant master **Primož Turk** is employed at the University of Primorska, where he is working as an assistant (Economic Philosophy and University reading seminar). His study focuses is mainly in Aristotle's practical philosophy (which is also the topic of his doctoral dissertation), ethics and political theory. In addition, he also deals with the study of history and critics of management.



# STVARNO IN IMENSKO KAZALO

## A

Ackerman, Bruce 60, 76  
Ademović, Nedim 177  
Afganistan 16, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 209  
Ahmad, Mumtaz 143  
Ahmed, Akbar S. 141, 143, 145, 147  
Algra, Keimpe 39  
Aquinas, Thomas 26  
Arendt, Hannah 24, 27, 104, 199, 217  
Aristotel, tudi Aristotele, Aristoteles 11, 13, 16, 17, 25, 28, 32, 33, 35, 36, 63, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 156, 157, 158, 159, 183, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 204, 205, 206, 213, 217, 221  
Atene 220  
Avineri, Shlomo 52

## B

Badalič, Vasja 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151  
Badiou, Alan 51, 61, 120, 124, 125  
Bakunin, Mihail 120, 121, 124  
Balluch, Martin 61

Barber, Benjamin R. 130, 132, 136  
Barfield, Thomas 142  
Barnes, Jonathan 63  
Bates, Clifford A. Jr. 195  
Begić, Zlatan 17, 155, 169, 175, 211, 212, 215  
Bellamy, Richard 53  
Bentham, Jeremy 164  
Boys-Stones, George 157  
Briquel, Dominique 40  
Bruce, Steve 148  
Burnham, James 22

**C**

Caliò, Luigi Maria 194  
Canfora, Luciano 53  
Castoriadis, Cornelius 16, 134, 208, 209  
Cergol, Jadranka 17, 189, 213, 216  
Cherry, Kevin M. 195  
Chippindale, Peter 142  
Chomsky, Noam 54, 55, 56, 61  
Christiano, Thomas 53  
Cook, Jonathan 147  
Crouch, Colin 55

## Č

človekove pravice 53, 66, 115, 125, 127, 133, 201, 209, 216, 218

## D

Dahl, Robert A. 129, 130, 131, 132, 135, 208, 209  
De Grauwé, Paul 67, 75  
delovanje 23, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 38, 46, 55, 57, 60, 61, 62, 69, 71, 75, 76, 77, 85, 90, 91, 92, 94, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 145, 147, 150, 151, 195, 199, 201, 203, 204  
demokracija 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 63, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 110, 116, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 196, 199, 200, 203, 204, 207, 208, 209, 215  
Derrida, Jacques 25  
De Shalit, Avner 52  
Deutsch, Kenneth 156  
Dolar, Mladen 51, 61  
Donini, Pierluigi 190  
Dover, Kenneth James 157

## E

Edwards, David Busby 142  
ekonomska demokracija 72, 76, 203  
ekonomski in socialni dualizem 70, 77, 202, 203  
Engels, Friedrich 123  
etika 40, 49, 57, 90, 92, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 112, 189, 204, 205  
Ewans, Martin 141, 142, 143, 149

## F

Falke, Gustav Hans H. 122  
filozofija 35, 51, 52, 53, 54, 58, 61, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 93, 94, 98, 101, 110, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 131, 156, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 167, 171, 189, 192, 204, 205, 207, 216, 217, 218  
Finley, Moses I. 34  
Fiocchi, Claudio 191

formalen 55, 59

Fornieri, Joseph 156

Foucault, Michel 49, 50, 51, 54, 61

fragmentirana lastninska pravica 203

Frazer, James George 35

Freeden, Michael 52

Freitag, Michel 50

Fyze, Asaf A. A. 142

## G

Galimberti, Umberto 50, 60

García Gual, Carlos 192, 193

Garcia Valdes, Manuela 190, 192

Gaus, Gerald 54

Goodman, Lenn 158

Graves, Robert 35

Griffin, Michael 143

Grimes, Alan 161

Groarke, Leo 159

Grotfeld, Stefan 161

Guthrie, William Keith Chambers 159

Gutmann, Amy 52, 53, 54, 55, 164

## H

Habermas, Jürgen 51, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 68

Hall, Peter 72

Harrison, Ross 160

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 121, 122, 123, 124, 125, 208

Heidegger, Martin 34, 125, 126

Hessel, Stephane 61

Hobbes, Thomas 16, 23, 34, 45, 116, 117, 121, 207

Horrie, Chris 142

Hriberšek, Matjaž 190, 191, 192, 193, 194, 196

Hussey, Edward 156

## I

institucionalne inovacije 67, 72, 74, 203

## J

Jaeger, Werner 158

javna oblast, javna vlast 155, 156, 164, 166, 171, 172, 173, 175, 180, 181, 182, 211

Johnson, Monte Ransome 158

Južnič, Stane 142

## K

Kalan, Valentin 88, 89

Kamali, Mohammad Hashim 142

Kant, Immanuel 16, 40, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 206, 207, 208

kapitalizem 24, 51, 54, 61, 62, 97, 130, 201, 215

Khalidi, Rashid 147, 151

Kojeve, Aleksander 122

Kolpston, Frederik 158, 159

komunitarizem 52, 53, 54, 55, 62, 63, 201

Korač, Veljko 156

Kuzmanić, Tonči 15, 21, 24, 63, 199, 200, 215,

216, 217

## L

Laborde, Cecile 53

Lakičević, Dragan 164

legitimnost, legitimitet 24, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 75, 115, 133, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173, 174, 175, 180, 182, 211

Lieven, Anatol 149, 150

Locke, John tudi Lok, Džon 35, 117, 118, 160, 161

Long, Anthony Arthur 39

## M

Machiavelli, Niccolò 10, 23, 116

Macintyre, Alasdair 52, 53

Marías, Julian 190

Maritain, Jacques 53

Marković, Andrej 16, 83, 204, 205, 217

Martin, Rex 53

Marx, Karl 27, 123, 130, 135

Maynor, John 53

McChesney W., Robert 54

Meadowcroft, James 54

Micklethwait, John 25

Michell, Humfrey 37

Michelman, F. I. 58, 59, 60

Mill, S. John 164

Montanelli, Indro 40

morala 40, 51, 55, 56, 60, 61, 70, 71, 72, 76, 77, 91, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 121, 122, 129, 130, 131, 134, 159, 163, 200, 205, 218

More, Thomas 51

## N

Naddaf, Gerard 159

Nahtigal, Matjaž 15, 59, 67, 74, 76, 202, 203, 218

nasilje 45, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 133, 150, 181, 206, 207

neenakost 129, 130, 132, 135, 208

nepopolna demokracija 134, 208

Nettlau, Max 159

Nietzsche, Friedrich 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 205, 206

Nightingale, Wilson 159

Nussbaum, Martha C. 131, 208, 209

## O

Offe, Claus 24

okrepljena ustavna demokracija 203

organizirana civilna družba 203

## P

Pakistan 140, 141, 143, 144, 148, 149, 150, 151, 152, 209, 210, 211

Pape, Robert A. 148

Paštuni 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 209

Penner, Terry 158

Pezzoli, Federica 190, 192, 193, 194, 195

Platon 36, 41, 63, 83, 157, 158, 159, 161, 190, 192, 204

polis 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 83, 84, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 102, 112, 157, 158, 159, 190, 193, 194, 195, 196, 213

politeja, politea 41, 83, 100, 102, 193, 194, 195, 196, 213

politična filozofija 116, 129, 189, 190, 206, 207, 212

- Politika 17, 92, 93, 99, 100, 101, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 213  
politika 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 109, 110, 111, 112, 115, 120, 124, 125, 130, 134, 135, 136, 141, 142, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 157, 161, 171, 189, 193, 194, 199, 200, 204, 205, 207, 216, 217, 220  
Powell, Anton 37  
pravica do upora, pravo na otpor 156, 161, 163, 173, 183, 211  
pravičnost 49, 55, 58, 63, 69, 92, 100, 101, 109, 111, 112, 115, 118, 120, 121, 124, 125, 129, 135, 157, 189, 192, 206, 207  
prevajanje 40, 42, 189, 191, 193, 196, 212, 213  
Pufendorf, Samuel 117
- R**
- Rahman, Fazlur 143  
Rahnema, Ali 143  
Rashid, Ahmed 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150  
Rawls, John 52, 135  
razlikovanje 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 35, 40, 42, 53, 90, 148, 164, 199, 200, 205, 215  
republika 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 58, 134, 199, 200, 215  
Rhodes, Peter John 23, 37  
Ribičič, Ciril 60  
Rihll, Tracey 156  
Rim 39, 41, 42, 43, 44, 199, 200  
Robinson, Thomas 159  
Rodrik, Dani 68  
Rosenfeld, Michel 57  
Rousseau, Jean-Jacques, Ruso, Žan-Žak 57, 160, 161  
Roy-Chaudhury, Rahul 149, 150, 152
- S**
- Sakellariou, Michael B. 193, 194  
Salecl, Renata 51, 61  
Sandel, Michael J. 52, 53  
Schmitt, Carl 25  
Schofield, Malcolm 157  
Sedley, David Neal 39, 157  
Shields, Christopher 158  
Simphony, Avital 52, 53  
Simmons, John 160  
Simpson Phillips, Peter L. 190  
Sloterdijk, Peter 123, 124  
socialna država 52, 62, 201  
socialne pravice 62, 201  
sodobno ustavnštvo 51, 52, 62, 63, 75, 201  
solidarnost 53, 54, 55, 62, 63, 69, 70, 77, 129, 131, 201, 208  
Soskice, David 72  
Steele, Jonathan 146  
Steiner, Christian 177  
Stephens, William 159  
Stiglitz, Joseph 72  
Svetlič, Rok 16, 53, 115, 116, 206, 207, 219
- Š**
- Škof, Lenart 16, 57, 129, 208, 209, 219  
Šparta 200  
Šterbenc, Primož 16, 139, 148, 209, 210, 219, 220
- T**
- Talbot, Ian 149  
talibi 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 209  
Talisse, Robert 158  
Tanner, Stephen 144  
Taylor, Charles 52, 53  
Thiel, Marcus 63  
Teršek, Andraž 15, 24, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 60, 61, 62, 75, 100, 115, 133, 161, 201  
Thompson, Dennis Frank 164  
tiha demokracija 133, 208  
Tocqueville, Alexis de 24  
Trnka, Kasim 162, 163  
Turk, Primož 16, 97, 205, 206, 220, 221  
Tönnies, Ferdinand 27

## U

Unger, Roberto 69, 70, 71, 72, 73, 77, 131, 132,  
134, 208, 209

## V

Videmšek, Boštjan 61  
Vincent, Andrew 53  
Vogelsang, Villem 141, 142, 146, 148

## W

Wain, Kenneth 161  
Walzer, Michael 52, 54  
Weber, Max 32  
Weininger, Otto 29  
Weinstein, David 52

Wiedemann, Thomas 157

Wittgenstein, Ludwig 24, 199, 200, 217  
Wooldridge, Adrian 25

## Z

zahodna metafizika 116, 207  
ZDA 34, 40, 45, 76, 139, 140, 144, 147, 148, 151,  
209, 217  
Zore, Franci 87  
Zuckert, Michael 161  
Zupančič M., Boštjan 50, 53, 54

## Ž

Žižek, Slavoj 22, 35, 49, 50, 51, 53, 61, 62, 63,  
116, 124, 125, 201, 202



Univerzitetna založba **Annales**







REPUBLIKA SLOVENIJA  
MINISTRSTVO ZA IZOBRAŽEVANJE,  
ZNANOST IN ŠPORT



Naložba v vašo prihodnost  
OPERACIJO DELNO FINANCIRA Evropska unija  
Evropski socialni sklad

UP IN SVET – Mednarodna vpetost Univerze na Primorskem: operacijo delno financira Evropska unija iz Evropskega socialnega sklada ter Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport. Operacija se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007-2013, razvojne prioritete: 3.: Razvoj človeških virov in vseživljenskega učenja; prednostne usmeritve: 3.3.: Kakovost, konkurenčnost in odzivnost visokega šolstva.