

Politična filozofija in moderna demokracija

Claude Lefort

Za bralce *Filozofskega vestnika* sem predelal predavanje, ki sem ga pred časom pripravil za teologe. Poslušalstvo je do neke mere že poznalo moje delo, vendar so mi hoteli postaviti še nekaj splošnih vprašanj o politični filozofiji: zakaj si prizadevam za obnovo politične filozofije? Kaj razumem z izrazom politična filozofija? Ali je družba, v kateri živimo, še vedno politična družba? Če se moderna demokracija, kot trdim, razlikuje od vseh prejšnjih formacij po tem, da implicira »razpustitev poslednjih znamenj gotovosti«, ali je potemtakem mogoče in zaželeno, da se ljudje poslej zanašajo le na svoja lastna mnenja?

Ko sta mi urednika *Filozofskega vestnika* predlagala, da tudi sam dam prispevek za pričujočo številko o statusu zakona, sem mislil, da bi lahko del tega predavanja uporabil za to, da na novo formuliram nekaj osrednjih misli svoje teorije. Na začetku bi najprej na hitro obdelal misel Lea Straussa. Ta mislec nemškega izvora, ki se je pred nacizmom umaknil v Združene države in umrl l. 1973, je avtor zelo pomembnega dela, ki je večinoma nastalo v Združenih državah in bilo tam tudi objavljeno. Nobenega dvoma ni, da so značilnosti ameriške demokracije, zlasti način, kako v tej deželi prakticirajo družbene in politične vede, Straussa spodbudile k temu, da se je lotil kritike obdobja modernosti oziroma da jo je zaostрил (načela, ki uravnavajo življenje in misel v obdobju moderne). Ta kritika je tesno povezana s poskusom obnove klasične filozofije, kakršno najdemo zlasti v Platonovih, Aristotelovih in Ksenofonovih delih. Strauss v nasprotju s splošnim prepričanjem, da so se s sodobni misleci znebili predsodkov klasičnih mislecev, vztraja, da se zaupanje, ki ga izkazuje znanosti – znanosti na sploh, predvsem pa humanističnim vedam – tudi samo opira na predsodke, ki jih nismo nikoli raziskali. Ti predsodki pa nam onemogočajo, da bi doumeli pomen temeljnih del politične filozofije in da bi prepoznali probleme, s katerimi so soočene vse družbe (torej tudi družba, v kateri živimo). Ni moj namen, da bi se podrobneje ukvarjal s tistim, čemur pravi Strauss »kriza našega časa«. V pričujočem tekstu se na Lea Straussa sklicujem, ker občudujem njegov trud ponovno dati smisel politični filozofiji in ker sem v nasprotju z njim prepričan, da naš čas, natančneje nov tip demokracije, ki se popolnoma razlikuje od antične demokracije, tako kot se totalitarni režim popolnoma razlikuje od antične tiranije, zahteva, da postavimo vprašanja, ki jih prej ni bilo mogoče postaviti, da mislimo tisto, česar prej ni bilo mogoče misliti, skratka, da so pred politično filozofijo nove naloge.

Politična filozofija in nastanek družbenih ved

V poglavju »Klasično naravno pravo« iz knjige *Naravno pravo in zgodovina*¹ se Leo Strauss sprašuje, zakaj danes ne moremo več doumeti pojma *politeia*. Strauss pojasnjuje, kaj so Grki pravzaprav razumeli s tem izrazom in kako so poskusili definirati ureditev *polis*, ki naj bi omogočila najboljše pogoje za najboljše življenje. Ta pojem, '*politeia*' v obdobju modernosti najpogosteje prevajajo kot *ureditev*. Za nas pa v tej besedi odzvanja predvsem pravni pomen. Strauss pa nas popolnoma upravičeno opozarja, da sta v *politeii* združeni tako ideja o ureditvi kakor tudi ideja o načinu življenja, torej pomen, ki ga najdemo, denimo, v izrazu *american way of life*. Izraz *politeia* bi zato kvečjemu lahko prevedli kot *režim*, in sicer v tistem močnejšem pomenu, ki ga je imel v 19. stol. Ko so še govorili o *Ancien Régime*, so s tem izrazom označevali dosti več kakor zgolj ureditev. S tem izrazom so označevali način življenja kakot tudi *obliko vladavine*. Za Grke, vztraja Strauss, je pomen izraza *politeia* bistveno določala oblika vladavine, in sicer glede na to, kako so se ljudje, potem ko je bila vzpostavljena oblast, organizirali zato, da bi urejali notranje in zunanje zadeve svoje *polis*. Toda vsaj od 19. stol. naprej, morda pa tudi že prej, je ideja o *politeii* postopoma bledela, kar je koincidiralo z vzponom *filozofije zgodovine in družbenih ved*. Kaj lahko torej še pomeni filozofija *Politeie*, potem ko je vsaka družbena ali kulturna formacija dojeta kot moment v razvoju človeštva? Pri tem je vseeno, ali se sklicujemo na Hegla ali na Marxa. Če je vsaka formacija dojeta kot moment v nastopu duha samega ali pa v nastopu družbe na njeni najvišji stopnji, potem politični sistemi ne potrebujejo filozofove sodbe. Ni naloga filozofije zgodovine, da ločuje eno politično formacijo od druge, pač pa je ta naloga zaupana času. V tej perspektivi bi lahko rekli, je vse resnično in hkrati vse neresnično glede na čas in kraj. Nekaj podobnega je namreč trdil G. Lukács, ko je komentiral Marxovo misel.² Trditve, vse je resnično, pomeni, da vse šteje v procesu izoblikovanja družbe, v kateri se razkrojijo prejšnji partikularizmi, vse je neresnično, pa pomeni, da tisto, kar se nam zdi najbolj pomembno – denimo, kot anticipacija brezrazredne družbe – ostaja zaznamovano z mankom, nepopolnostjo. Filozofijo zgodovine tako zamenja politična filozofija, ki bi zmerom zahtevala filozofovo sodbo o neresničnosti in resničnosti in implicirala idejo o naravni normi.

Tudi nastanek družbenih ved je po Straussu postopoma spravil ob dobro ime politično filozofijo, in to na način, ki ni nič manj poguben. Po eni strani poskuša sociologija doumeti družbene pojave tako, kot naravoslovec obravnava svoje pojave. Namere družbenih dejavnikov so s tem postavljene v oklepaj ali, rajši, so dojete kot neposredni ali posredni učinek strukturnih razmerij, razmerij, obravnavanih kot stvari. Po drugi strani, pravi Strauss, pa so družbene vede začele ločevati med tistim, kar sodi v red dejstev, in tistim, kar sodi v red vrednosti. Tudi ta distinkcija je, kot kaže, ovirala filozofovo prizadevanje, ker je vsiljevala splošno zahtevo po objektivnosti. Ta zahteva postavi spoznavajoči subjekt v položaj zunanosti glede na njegov predmet in ga reducira na golo funkcijo »čistega spoznavajočega subjekta«, izvzetega iz družbe, o kateri govori.

1. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris 1986, str. 115-151.

2. Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Minit, Paris 1976.

To distinkcijo med dejstvi in vrednostmi so, kot je znano, pripisovali Maxu Weberu, ki sodi med mislece, ki si jih je Leo Strauss izbral za tarčo svoje kritike. Po Straussovem mnenju je prav Max Weber najmočnejše vplival na razmah družbenih ved, ker se je zavzemal za to, da bi učinkovitost znanosti izvirala iz zmožnosti znanstvenikov, da svojih lastnih vrednosti ne projicirajo v predmet, ki ga spoznavajo. Seveda pa Weber iz spoznanja ni popolnoma izločil »vrednostnega razmerja«, le da to razmerje nastopa zgolj v sociologovih hipotezah, v izbiri dejstev, na katera se sklicuje. Vrednostno razmerje je nujno navzoče, ker sociolog pripada takemu ali drugačnemu družbenemu okolju, živi v tem ali onem obdobju, ima tako ali drugačno vzgojo in ima taka ali drugačna osebna nagnjenja, vse to pa vpliva na to, da izbere rajši ta predmet kakor drugega. A brž ko je predmet izbran, mora znanstvenik izključiti vsakršno *vrednostno sodbo* o pojavih, ki jih obravnava. Raziskava se lahko opira le na poprej postavljene hipoteze. Izhajajoč iz izbranih dejstev, poslej šteje le konstrukcija smiselnih povezav med ugotovljenimi danostmi.

Po mnenju Lea Straussa vodi tako stališče v nesmiselno in nevzdržno prakso. In res, predmet raziskave – ljudje, ki živijo v družbi – na impliciten način vsebuje predstave, ki jih imajo ljudje o svojem življenju in o svojem okolju, kakor tudi njihovo lastno interpretacijo njihovih vrednostnih razmerij.

Vrednosti oblikujejo medčloveška razmerja, sodelujejo pri izoblikovanju kulture, v tem pomenu so sestavni del spoznavnega predmeta. Nečesa ne moremo razumeti, če o tem hkrati tudi ne sodimo. Ali, kot pove Leo Strauss: »Predmet družbenih ved je konstituiran na podlagi razmerja do vrednosti, to razmerje pa spet predpostavlja presojo vrednosti.«³ Znanstvenik, ki si prizadeva razbrati vrednosti druge kulture, ne more teh vrednosti obravnavati nevtralnno. Sam pojem vrednosti implicira njegovo vključenost v človeški svet.

Weber je bil torej prisiljen priznati, da postopek družbenih ved implicira nepojasnljivo *vrednotenje*. Tako kot vsi, ki so razmišljali o človeški usodi, nam pove Strauss, se tudi Weber »ni mogel ogniti temu, da ne bi govoril o skopuštvu, pohlepnosti, brezvestnosti, domišljavosti, požrvovalnosti, občutku za mero (...), skratka, da ne bi izrekal vrednostih sodb.«⁴ Kako bi lahko sociolog govoril o klikah, o koaliciji interesov ali o korupciji, če te besede ne bi v zadnji instanci napotovale na vrednostne sodbe?

Strauss je s svojo analizo in kritiko Webrove misli opozoril na dvojico:

Ne samo, da vrednostnih sodb ni mogoče ločiti od interpretacije, temveč moramo kritizirati tudi vrednosti, ki si jih spontano sposojamo od našega lastnega družbenozgodovinskega okolja. To pa pomeni, da že sam koncept vrednosti prikriva vprašanja o resničnem in neresnične, o dobrem in zlu, vprašanja, ki so univerzalna. Prav zato je treba tudi obnoviti politično filozofijo. Medtem ko filozof – zato da bi bilo mogoče ločevati med dobrimi in slabimi režimi – obnovi idejo izbire in norme, pa sociolog, ki se skriva za nevtralnostjo, onemogoča tako razsojanje, s

3. L. Strauss, *op. cit.*, str. 68.

4. *Ibid.*, str. 60.

tem pa priznava generalizirani *relativizem* katerega resnični pomen je po Straussu *nihilizem*.⁵ Ta relativizem se morda še bolj presenetljivo kaže v tistem, čemur Američani pravijo socialna ali kulturna antropologija in čemur mi pravimo etnologija. Na tem področju je prevladalo prepričanje, da bi dostop do drugih kultur zahteval distanciranje od naših lastnih vrednot. Pod pretvezo boja proti etnocentrizmu zagovarjajo stališče, da vsaka kultura izvira iz radikalne arbitrarnosti. Upravičena kritika etnocentrizma pa ima za posledico spodbijanje vsakega univerzalnega načela. Ena od posledic tega pa je, da zgubi tudi politična refleksija v okviru današnjih družb vsak temelj.

Po mojem mnenju imajo kritična razmišljanja Lea Straussa nedvoumno veljavo, in to toliko bolj, ker se relativizem ne neha širiti. Seveda pa to ne pomeni, da jih sprejemamo brez zadržkov.

Značilnosti modernega demokratičnega izkustva

Prvi zadržek zadeva njegovo kritiko *filozofije zgodovine*. Potem ko si jo Strauss izbere za tarčo, se zdi, da pozabi, da je bila ta filozofija zgodovine v nekem smislu zgolj najbolj dognan izraz, četudi se je pogosto mešal z mitologijo, filozofskega »branja« *zgodovine*. Ne pozabimo, da je na začetku 19. stoletja to branje učinek novega izkustva zgodovine, odkritja *ireverzibilnosti* – pojma, ki ga klasični univerzum, na katerega je tako zelo navezan Leo Strauss, še ni poznal. Zavest o ireverzibilnosti je nastopila konec 18. stol., bodisi kot učinek ali pa kot vir velikih revolucijskih gibanj. Ne mislim samo na francosko revolucijo, temveč tudi na ameriško. Misel o nemožnosti vrnitve nazaj, ideja o pomenu časa se je vsilila duhu ljudi tistega časa. Vzemimo Francijo, da ne bi filozofije zgodovine reducirali zgolj na dela nemškega idealizma, zlasti pa na Hegla in Marxa. Za mislece, kot so Chateaubriand, Ballanchem, Guizot, Michelet, Quinet, Leroux ali Tocqueville, naj se med seboj še tako razlikujejo, pomeni izkustvo ireverzibilnosti začetek modernega obdobja. Še več, to izkustvo spremlja še nov pomen *prihodnosti*. Tem sodbam, ki so še nekoliko prehitre in ki uvrščajo pisce 19. stoletja med nove preroke, se sam pridružujem le napol: njihov odnos do prihodnosti je zaznamovalo izkustvo nemira in neznanega, izkustvo, ki ju klasični duh ni poznal.

Poleg občutka za ireverzibilnost in prihodnost je treba omeniti še izkustvo, ki ravno tako ne sodi v svet klasikov, namreč izkustvo *človekoljubja*. Kljub vsemu sistemu, kar se zdi, da ločuje ljudi tako časovno kakor prostorsko, so si ljudje na skrivnostnen način vendarle podobni. Prav to se namreč pokaže v razmahu družbenih ved onstran ali, bi lahko rekli, tostran zahtev po znanstvenosti, pa naj jih izrekajo Weber, Durkheim ali pa vsi tisti, ki jima sledijo. Svoje izkustvo lahko merijo glede na ideal znanstvene objektivnosti ali nevtralnosti, a kaj se dejansko »skriva« *za tem izkustvom? To je odkritje drugega, ki je hkrati drugi in podobnik, skratka to je občutek za raznoličnost pojavov, ki jih ni mogoče enkrat za*

5. *Ibid.*, str. 50. Postavitev v oklepaj vrednostih sodb je pripeljala do tegale paradoksa: »Imeli bi pravico, da čisto dejstveno opišemo dejanja, izvršena vpricho vseh v koncentracijskem taborišču, nedvomno bi ravno tako lahko dejstveno analizirali motive in nagibe, ki so gnali delujoče, vendar pa pri tem ne bi smeli uporabiti besede krutost. Torej bi bil dejstven opis v resnici strahotna satira...« (str. 59).

vselej prekriti z etiketo tega ali onega režima. A te spremembe ne upoštevamo, če tako grobo, kot to stori Strauss, postavimo politično filozofijo nasproti družbenim vedam. Kajti tako v sociologovi kakor tudi v etnologovi praksi lahko odkrijemo nekakšno *implicitno filozofijo*, ki večinoma ni razdelana, tematizirana ali pa je celo zanikana. Nedvomno lahko trčimo v teoriji na razglašanje relativizma, denimo, »nobena kultura ni višja od druge« ali pa »nimamo nobene pravice soditi, da so ene vrednote višje od drugih, kajti, če bi bilo to res, potem bi to bile vedno naše vrednote«. Ta misel pa je pravo nasprotje razumevanja in strpnosti. In če je v antropoloških raziskavah kaj paradoksnega, potem je paradokсно prav to prepričanje, in v tem je tudi njegova veličina in filozofski smisel: če namreč ne morem zapustiti samega sebe, da bi se preselil v drugega, potem moram vsekakor poskusiti priznati prostor drugemu in pustiti, da me drugi interpelira.

Politična ali tehnična družba

Tisto, kar je po mojem mnenju presenetljivo v Straussovem opisu moderne družbe, je namreč prepričanje, da družba, v kateri živimo, ni več *politična družba*. V prizadevanju, da bi obudil tisto, kar naj je bila politična filozofija pri klasikih, ne kritizira le filozofije zgodovine in družbenih ved. Za poskusom razvozlati, kaj je sprevrženo v moderni misli, Strauss raziskuje ne le *proces izoblikovanja predstave*, ki jo imamo o naši družbi, temveč tudi proces izoblikovanja predstave tiste *družbe same*. Zdi se, kakor da za Straussa oblike vladavine nimajo več odločilne vloge za razumevanje družb. S tem nočem reči, da ne pozna razlike med totalitarizmom in demokracijo. Vendar pa te razlike ne misli v tistem pomenu, v katerem so v antiki doumevali opozicijo med zdravo in sprijeno družbo. Z njegovega gledišča nastopi pravi prelom s klasiki z *razmahom tehnike*. V tej točki – kljub bistveno drugačni usmeritvi – se približa Heideggrovi misli. Človek je ujet v razvoj tehnike in se vidi, tako kot reč, kot sredstvo za izkoriščanje virov, ki mobilizirajo dejavnost v neskončnost in zahtevajo vedno bolj uniformna in neosebna razmerja znotraj družbe.

Novo funkcijo države Strauss ravno tako obravnava kot vidik razmaha tehnike in temu pravi *upravljalna država*. Tudi to je heideggrovska tema in, najsi je še tako paradokšno, tudi arendtova. Hannah Arendt, naj ji je še tako tuje Straussovo razmišljanje, se konec koncev ukvarja s podobnim problemom: naše družbe niso več politične družbe. Država je upravitelj in hkrati producent, saj odloča o dejanski obliki družbenih razmerij. Dovolj nenavadno je, da trije avtorji, zavračajo vsako moderno misel in filozofijo zgodovine in ki vseeno *implicitno* razvijajo teorijo zgodovine. S tem ko filozofijo izključijo iz napredka in iz kumulativne zgodovine, vseeno predstavijo neko *narobno* zgodovino, katere momenti se lahko uverižijo le kot učinek preloma s preteklostjo. V zgodovini vlada od konca grške demokracije (Arendt), od konca platonovske in aristotelovske filozofije (Strauss), od konca predsokratske filozofije (Heidegger) – vedno hušja zamračitev, vrh pa doseže v obdobju modernosti. Naša doba je potemtakem doba pretresov, v kateri naj bi človeštvo bodisi propadlo ali pa našlo smisel delovanja (Arendt), mero za človeško naravo (Strauss) ali smisel biti (Heidegger).

Toda ali naj iz tega sklepamo, da se je naša družba utopila v pozitivnosti in tehniki? Ali moramo dati prav Straussu, za katerega družba, v kateri živimo, ni zares politična družba? Dokaz, da naša družba ni potonila v pozitivnosti – denimo, v pozitivnosti potrošnje – lahko najdemo v tem, da je naša družba v stanju nenehne vrenja, da je nenehno predmet razpravljanja.⁶

Demokratični zalog

Moj tretji zadržek zadeva *status moderne demokracije* in Straussovo oceno tega statusa. Zsi se, da Strauss noče videti v moderni demokraciji *nove politične forme družbe*.

Strauss lahko ostane v okviru klasične misli le, če moderno demokracijo priliči tistemu, kar sta Platon ali Aristotel povedala o antični demokraciji. Značilno se mi zdi, da se ni nikdar pomudil – tudi kadar je komentiral *Državo* – pri Platonovem zelo krutem in hkrati zabavnem opisu demokracije. Spomnimo se, da je za Platona demokracija degenerirana forma oligarhije, ki je tudi sama degradacija timokracije, ki pa je spet degenerirana potomka dobre vladavine.

Platon pokaže, da je demokracija postala prizorišče *razpustitve znamenj* družbenega življenja. Človeka v demokraciji predstavi, denimo, takole: je kot otrok, ki ne uboga več svojih staršev, kot učenec, ki ne spoštuje več svojih učiteljev, kot starec, ki pobegavi zato, da bi ugajal otrokom namesto, da bi jim bil za zgled. Po tej Platonovi slika demokracije je njena najvišja vrednota *svoboda*. Demokracija je vladavina, v kateri vsakdo lahko odloča o tem, kaj bi lahko bila dobra vladavina. Platon pravi celo, da je demokracija sejem, na katerem se vsakdo polasti kakšne krame in si iz nje naredi ideal. V zadnji instanci opiše demokracijo kot politični pendant za stanje duše, v katerem je vse dovoljeno in je odpravljena razlika med dobrimi in slabimi željami in se zato razvnamejo incestuozne želje, ki so gospodar vseh. V redu političnih ureditev ustreza incestuozni želji tiranija. Incest in tiranija sta posledici demokracije.

Če Strauss torej ne izrabi tega argumenta proti demokraciji, potem ima za to po mojem mnenju dober razlog. Ne bi mogel namreč trditi, da je moderna demokracija vladavina, ko je vse dovoljeno, kot je mislil Platon, saj prav dobro ve, da je vzniknila kot obramba prava in zavrnitev samovolje.

Te kratke refleksije zahtevajo, da ponovno preiščemno naravo moderne demokracije.⁷

Moderna demokracija je po mojem mnenju produkt preobrata monarhičnega, teološko-političnega sistema. Za ta sistem je samo načelo vednosti in zakona *utelešeno* v oblasti, ki je tudi sama utelešena v vladarjevi osebi.⁸ Vendar je do rojstva moderne demokracije prišlo šele, ko sta pravo in zakon ločena od oblasti in si ju nihče ne sme nikdar prilastiti. V tem obratu je po mojem mnenju najbolj prenetljiv pojav *dezinkorporacije, ločitve* vednosti, zakona in oblasti. V demokraciji

6. P. Benichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977.

7. Cf. C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*, Seuil, Paris 1986.

8. Cf. v zvezi s temi problemi C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981.

je implicirana ideja, da oblast ne pripada nikomur. Z nastopom demokracije pride do simbolne preobrazbe oblasti, tako da se oblast še vedno kaže, kakor da bi bila nad družbo, a hkrati kot nekaj, kar je vzniknilo v sami družbi. Tudi če je res, da demokracija poraja fantazmo o družbi brez oblasti, pa oblast vseeno v demokraciji ni odpravljena. Oblast še naprej zagotavlja pogoje za družbeno povezanost. Vendar pa, brž ko ne koincidira več z empirično eksistenco, z individualnostjo vladajočih, je ni mogoče umestiti, ni si jo mogoče predstavljati, ni je mogoče določiti.

Če je moderna demokracija prizorišče /theatre/ radikalne nedolčnosti, če hkrati sproža *razpustitev znamenj gotovosti* in priznavanje konflikta, kakor tudi oblast, ki ta konflikt ureja, ne da bi ga odpravila, potem se je treba vprašati, ali jo je mogoče dolgo časa prenašati. Ali razpolaga s sredstvi, da obrzda strasti, ki jih poraja totalitarizem?

Po mojem mnenju nobeno institucionalno sredstvo ne more preprečiti, da se demokracija ne razvije v totalitarizem, da ne podleže skušnjavi Enega. Edino učinkovito sredstvo je priznavanje razlike in drugačnosti. Nedolčnost, ki strukturira polje demokracije, poraja dvoumne učinke. S tem ko pahne ljudi v tragedijo in dvom, jim vseeno omogoči tip razmerij, ki jih večina naših sodobnikov ne bi hotela zamenjati za način življenja v totalitarizmu. Ta nedolčnost nenehno grozi, da bo pahnila demokracijo v relativizem in je vse reducirano na razlike mnenj. To banalizacijo priznavanja drugega je Tocqueville že označil kot posledico enakosti pogojev.

Politiko pogosto dojemajo kot prizorišče umetnih konfliktov med frakcijami, ki se prepirajo očitno le zato, da bi si prisvojile dobre položaje ali uresničile svoje posebne ambicije. Taka banalizacija političnega položaja priča o oslavitvi *transcendence* političnega glede na družbeno. Taka pomanjkljivost lahko pripravi teren za tiste, ki potrebujejo močno identifikacijo, ki izbirajo ekstremistične stranke in odpirajo pot totalitarizmu. Kolikor pa se v demokraciji vendarle zavzemajo za temeljne pravice, to se pravi, kolikor si prizadevajo za ohranitev pridobljenih pravic in zahtevajo nove pravice – ki niso samo maske za prikrievanje interesov – potem je pot v totalitarizem zaprta. Spomnimo se na Tocquevilla, ki se je bal, da se ne bi državljeni, ki so jih utrudile volitve in jih pustile nemočne, spet vrgli pred noge novemu gospodarju. Spričo te grožnje je pojasnitev etičnega čuta v demokraciji nujna. Nikdar ne bomo dovoljkrat ponovili – naj so pomanjkljivosti strank še tako velike in naj so vladajoči še tako povprečni – da mora kraj oblasti ostati prazen, ker je edino na ta način mogoče preprečiti okamnitev družbenega življenja.

Druga značilnost demokracije se mi zdi bistvena: vznik te paradokсне oblasti, ki sem jo opisal, je poslej povezana z družbeno delitvijo. Rajši imam izraz delitev kakor konflikt, četudi je delitev vedno vir konfliktov. Oblast je neločljiva od družbene delitve v tisti meri, v kateri predpostavlja politično tekmovanje med strankami. To tekmovanje pa je tudi samo urejeno, ker morajo biti pravice opozicije zavarovane med obdobjem, ko je oblast v rokah večine. Upravičeno bi zato lahko govorili o *institucionalizaciji* konflikta, ki ga ponazarja obstoj političnih strank kot izraz interesov in pravic, ki med seboj tekmujejo v družbi. Značilnost

moderne demokracije je torej vzpostavitev *javnega prostora*, na katerem se bodo spopadle politične interpretacije o tem, kakšni bi morali biti vladavina, oblast, zakon ali družbeno življenje. Danes pogosto pravimo, da je javni prostor zelo osiromašen, Vseeno pa ne gre prezreti nečesa, kar najpogosteje spregledajo, namreč to, da se je zelo razširil prostor za razpravljanje, ki je bil še pred petdesetimi leti omejen na neskončno bolj ozko plast družbe. Tako kot je treba razkriti paradoks oblasti, ki naj bi jo v svojem osrčju porajala sama družba in ji tako rekoč od zunaj zagotavljala enotnost in identiteto, je treba doumeti tudi paradoks družbe, ki se nanaša sama nase, ki se prepozna kot skupnost le za ceno nenehne delitve.

Tudi tu, se mi zdi, gre za odločilen prelom s prejšnjimi ureditvami. Mislim, da v nobeni drugi ureditvi razen v moderni demokraciji ni na tihem priznana legitimnost družbene delitve in nobena tako odločilno ne prelomi s substancialno skupnostjo.

Narava oblasti zahteva, da se lotimo tudi analiz ideje *zakona*. V moderni demokraciji je zakon priznan kot nekaj, kar je nad ljudmi in hkrati kot nekaj, kar je povezano z njihovo voljo. Trditev, da je zakon na strani človeka, utegne zbuditi vtis, da je čista konvencija, da so ga naredili ljudje. Nedvomno, zakon se izreka, a v tem izrekanju se hkrati tudi izmika. Če lahko rečem »Imam pravico, da...«, potem zato, ker sem umeščen v gibanje prvega zakona, ki mi uhaja. Tako ne bi smeli reči, da so ljudje vir zakona, tako kot ne moremo reči, da so vir misli ali govornice. Prej narobe, ljudi konstituira ta odprtost v svet, ki jo naredijo zakon, misel ali govornica. Narobe pa totalitarizem izhaja prav iz fantazme imanentnosti, po kateri si družba sama začrta svojo lastno pot. Meni pa se zdi, da je vsaka družba, prav narobe, ujeta v odprtje, ki ga sama ne naredi. Ta *nedoločnost* osvobodi družbo navezave na Enega, tako značilne za totalitarizem, kjer je vse odvisno od ene volje, od Partije ali pa od Vodje. Zato temelji zakona in družbe niso nikdar zajamčeni. Vedno je mogoče razpravljati o tem, kaj bi moral biti zakon, oblast in družba zato, da bi bili zares to, kar bi morali biti. Drugače rečeno, *moderna demokracija neodpravljlivo zatrdi legitimnost razpravljanja o razločevanju med legitimnim in nelegitimnim*, in že samo s tem, da govorimo o tem razločevanju, se soočimo tudi z vprašanjem zakona.

Seveda so te refleksije še preveč splošne, ker ne upoštevajo konkretnih dejstev in konfliktov v naši družbi. Tudi če to drži, to še ni razlog, da jih ne upoštevamo, ker ne moremo zares presojati sprememb naše družbe, če se ne ognemo tej prehitri in danes zelo razširjeni kritiki, za katero je vse reducirano na boj interesov, na konflikt mnenj, ki ne upošteva nobenega načela in nobene transcendence.⁹ V resnici pa je demokratična družba – če je najbolj podvržena temu, da izgine v spopadu interesov ali pa da se potopi v relativizmu in nihilizmu – vseeno najbolj

9. V vseh umetniških upodobitvah, kjer nastopa vladar upodobljen kot Kristus, nad čigar glavo drži roko Bog, tako kot je v laiciziranih upodobitvah nad vladarjevo podobo povzdignjena podoba pravice. V obeh primerih je uprizorjena ista misel: oblasti ni mogoče ločiti od vladarjeve osebe. Tako kot pravo tudi oblast prehaja v vladarjevo »notranjost«, je v njem *utelešena*. Zato tudi vladar *izreka pravo*. Torej ni mogoče priznati *zunanosti* prava in oblasti glede na vladarja.

zahtevna in nabolj »filozofska«, ker so prav v njej temelji zakona, oblasti in družbenih vezi nenehno predmet razpravljanja in dvomov. Razpustitev znamenj gotovosti ne pomeni, da razsežnosti avtoritete, zakona ali vednosti izginejo, temveč da vprašanja, ki jih implicirajo, nastopijo tako rekoč v *čisti* obliki. Zakon, ki nima več poslednjega utelešenja, se kaže vsakomur in v vseh razmerjih kot *skrivnost*. Odsotnost zadnjega temelja, dejstvo, da simbolnega mesta, ki je razglašeno za prazno, ne sme zasesti nihče, prav podeli vitalnost družbenim razmerjem, saj se lahko vsi sprašujejo o tem, kaj bi moralo biti.

Univerzalizem in partikularizem demokratičnih načel

Če na eni strani postaja odvisnost med vsemi deželami na svetu vedno bolj očitna, pa moramo na drugi strani ugotoviti, da so demokratični narodi zgolj otoček v tem morju. Ali je potemtakem demokracija lahko *ideal za človeštvo*? Na eni strani demokratična načela vsekakor merijo na univerzalnost, a po drugi strani se ne obotavljamo zadušiti nekaj dežel Tretjega sveta v imenu nacionalnih ali zasebnih interesov. Ali, drugače rečeno: demokratična resnica prinaša prihodnost, a naše zahodne vrednote so zelo oddaljene od vrednot, ki prevladujejo v teh deželah. Te različne ugotovitve nas soočajo z *napetostjo*, lahko bi rekli celo *dilemo*, ki bi jo morali vsaj poskusiti formulirati. Zelo pogosto se moraliziranje in cinizem ujemata.

Vzemimo načelo o *nevmešavanju* v notranje zadeve drugih dežel. Na prvi pogled se zdi plemenito in spoštljivo, toda velikokrat omogoča prikrito sodelovanje z diktatorji in vodilnimi sloji, ki surovo izkoriščajo prebivalstvo. Tisti, ki so v naših deželah privrženci demokracije, se ne bi smeli strinjati s tezo, da je »demokracija dobra za nas, ne pa tudi za ljudstva, ki za to še niso zrela«. Namesto da bi popustili relativizmu in lažnemu duhu strpnosti, bi morali zelo odločno podpreti vedno številnejše disidente v afriških, azijskih in južnoameriških deželah, ki – potem ko so se ločili od marksistične ideologije – odkrivajo vrednost civilnih in političnih svoboščin, in se vedno bolj zavedajo, da svoboščine niso zgolj formalne in da demokracija kot reprezentativni sistem, utemeljen na splošni volilni pravici, ne sodi v superstrukturo. Ti disidentski elementi – ne da bi sprejeli stališče klasičnega liberalizma, vendar pa ostajajoč zvesti ideji osvoboditve zatiranih množic – so vedno bolj prepričani, da je izhodišče demokracije *pravica imeti pravice*. Nenaavadna se nam zdijo gibanja za *človekove pravice*, ki niso dojete le kot pravice posameznikov (Hannah Arendt), temveč tudi kot pogoji za razmah socialnih zahtev.

Še predobro vemo, da gibanja, ki imajo za cilj vzpostaviti diktaturo v imenu ljudstva, pripeljejo do tega, da zgolj zamenjajo en sistem zatiranja z drugim, ne da bi bili zmožni rešiti ekonomske probleme. Ni dovolj, da pokažemo, da je nauk o ekonomskem liberalizmu, v katerega se odevajo imperialistične prakse, licimeren, ker so partnerji v ekonomski menjavi postavljeni v pogoje očitne neenakosti, temveč je treba pojasniti, da s tem, ko hočejo zadovoljiti potrebe najbolj revnega ljudstva, sprožijo konflikte, neobvladljive totalitarne pustolovščine, katerih posledic za usodo Zahoda ni mogoče predvideti. V tem smislu se ne pridružujem slepo

tezi o »novem mednarodnem ekonomskem redu«. To gledišče se mi zdi delno in se utegne razbliniti v abstrakcijo, če se loči od političnega vidika. Seveda bi bilo nesmiselno pridigati novi politični red, vendar je treba povedati, da novo pojmovanje ekonomskih razmerij ne bo dalo sadov, če v deželah, ki so odvisne, ne bodo dovolili, da se oblasti in virov ne polasti več nenadzorovana skupina ali nenadzorovane skupine če se bodo uveljavile politične in civilne svoboščine in za pogoje za javno razpravo.

To me je spodbudilo k temu, da navržem še nekaj besed o razmerju med demokracijo in kapitalizmom. V odgovoru na to vprašanje lahko na hitro obdelam le nekaj tez. Prva teza – ki je *grosso modo* marksistična – reducira demokracijo na sistem, ki je narejen za to, da ohranja, podeli legitimnost (in zakriva) družbena razmerja, ukoreninjena v produkcijski način – ki pa spet zahteva, da nastopi delovna sila na trgu kot svobodna, tj. ločena od lastnine produkcijskih sredstev. Druga teza, ki v družbi vidi rezultat tihe pogodbe med individui, ki so v bistvu svobodni in enaki, identificira isto logiko, ki deluje v družbi, na ekonomski in politični ravni. Dejanske neenakosti in odvisnost so obravnavane kot naključja, do katerih je prišlo zaradi različnosti nadarjenosti in nestalnosti menjave. Tretja teza pa popolnoma loči ekonomsko dinamiko, ki jo izpeljuje iz razvoja tehnike, delitve dela in večanja potreb, od politične dinamike, ki je odvisna od zmožnosti ljudi, da skupno odločajo in delujejo (tu mislim na tezo Hanne Arendt).

Vendar demokracije ne moremo izpeljati iz zapovedi funkcioniranja kapitalizma. Dejstvo je, da so se demokratična načela uveljavila v Ameriki in v Franciji, še preden se je razvila industrijska revolucija, ki edina podeli kapitalizmu sodobno fiziognomijo. Ravno tako ni mogoče speljati kapitalizma in demokracije na isto logiko. Vedeti je treba, da so odnosi v produkcijski enoti strogo hierarhični in da so dolgo časa ostali celo despotski. Toda ravno tako ni mogoče zagovarjati teze, o popolnem razkolu med kapitalizmom in demokracijo. Po eni strani je treba priznati, da je podjetniška svoboda ena izmed temeljnih svoboščin in da si – če je mogoče obsoditi njeno divjo rabo, ki je omogočila *monopolistično* koncentracijo – ni mogoče predstavljati njene ukinitve, razen v kakšnem totalitarnem sistemu. Po drugi strani pa je treba vedeti, da kapitalizem ni nedovzeten za vpliv demokracije: kapitalizem je doživel globoke spremembe z razmahom socialnih in kulturnih pravic, ki se tudi same opirajo na človekove pravice. Dodajmo k temu še, da iz *golega* razvoja ekonomije ni mogoče izpeljati ne spremembe, ki je na začetku sodobnega kapitalizma in ravno tako ne novega etosa, iz katerega izhaja sodobni kapitalizem.

Naša naloga je zato, da doumemo, kako sta kapitalizem in demokracija hkrati povezana in drug od drugega ločena. Ločena v tisti meri, da se pokažejo konfliktna načela, povezana pa v tisti meri, da zavračata sistem, v katerem je eden od njiju ogrožen.

Na koncu tega dolgega dialoga z Leom Straussom ni težko opaziti, da nisem historicist.¹⁰ Tisto, kar me moti v Straussovi interpretaciji je, da Strauss spremeni

10. Vedno bi se lahko vprašali, za kaj pravzaprav gre v razpravi: ali gre zares, denimo, za socialno varnost, medicino, privatno šolstvo oz. spolno svobodo ali pa za *vprašanje pravic* oz. za *družbena načela*.

historicizem v kategorijo, v katero je mogoče vse stlačiti, tako da zanj nista historicista le Hegel in Marx, temveč tudi tisti, ki zavračajo sam pojem resnice. Če upoštevam zgodovino, potem ne zato, ker se pridružujem eni ali drugi obliki historicizma, temveč zato, ker sem prepričan, da izvira iz izkustva preteklosti zah-teva po novem premisleku. Prej sem omenil občutek o nemožnosti vrnitve v preteklost. Strauss je lahko kritiziral sodobno vero v napredek, a ne bi smel pozabiti, da je v sami tej misli razsežnost ireverzibilnosti. Strauss upravičeno kritizira relativizem, vendar pa nas ne more prepričati, da je mogoče pojem naravnega prava znova formulirati v klasičnih terminih. Alternativi relativizem/naturalizem se je mogoče ogniti, če se odločno lotimo raziskovanje, ki nam jo nalaga naša čas.

Ko govorimo o *človeku kot skrivnosti za drugega človeka*, pravzaprav nadaljujemo z refleksijami o moderni demokraciji. Človek je nepojmljiv in v njem odkrijemo sled nedoločnosti. Vendar pa nedoločnosti ni mogoče »pozitivirati«. Človekova narava ni, da je nedojemljiv pač pa je *nekaj v človeku, kar je nedojemljivo*, kar se kaže v kulturah in individuih in čemur pravimo skrivnost. Veličina demokracije je po mojem mnenju v tem, da je na tihem priznala, da je vsakdo nedojemljiv za drugega. Prav zato tudi ideja o *individualni svobodi* vzpostavlja distanco med ljudmi, ki je skupnost ne more posrkati. Človek ne more pozabiti *osamljenosti*. V kapitalistični družbi vlada seveda grozljiva osamljenosti in tega pojava ne moremo zanikati. Toda obstaja tudi produktivna osamljenost, ki je tesno povezana z vzpostavitvijo demokratične družbe. Osamljen človek se lahko utopi v množici, toda tu se lahko prepozna kot drugačnega.

Prevedla Jelica Šumić-Riha