

Antropokracija

»Dobri morajo križati tistega, ki si sam izmisli svojo krepost!

... O, bratje, pa ste razumeli te besede?

In kar sem nekoč rekel o zadnjem človeku?

Pri kom je usa človeška prihodnost v največji nevarnosti?

Kaj ni pri dobrih in pravičnih?

Razbijte, razbijte mi dobre in pravične!

O bratje, pa ste tudi razumeli te besede?»

Tako je govoril Zaratustra (O starih in novih tablah)

¹ Sistem oblasti mislim kot stabilno razmerje politične moči.

Ko sem razmišljala o vidikih političnih filozofij, ki tako ali drugače upravičujejo določene sisteme oblasti,¹ sem se začela spraševati o razlogih, ki te teorije kljub njihovi racionalni argumentaciji privedejo do povsem različnih sklepov. Zanimalo me je, ali vzrok tiči v sami raznolikosti izhodiščnih pozicij, o katerih naj ne bi bilo mogoče dvomiti, ali je ravno nasprotno nedvoumnost začetne pozicije zgolj orodje, ki ga je nujno uporabiti, da se pride do zelenih sklepov. Kaj torej vodi nekoga, da si prizadeva dospeti do resnice o tem, kakšna vrsta politične ureditve bi bila najbolj pravična? Je vsako prizadevanje za resnico in vsako spoznanje že učinek neke predhodne želje, ki nas vodi k temu, da s pomočjo racionalne argumentacije dospemo prav do določene resnice? So vsa spoznanja nujno sad vere v hierarhijo vrednot? In če pravično sledi iz predpostavke o dobrem, ali je posledično politična razmerja moči mogoče opravičevati zgolj na moralnih temeljih?

V članku, ki je pred vami, sem poskušala odgovoriti na zastavljena vprašanja. Govorila bom torej o načinu racionalizacije političnih razmerij moči. V ta namen se bom najprej osredotočila na diskurz političnih filozofov, ki so svojo teorijo gradili na podlagi domnevne neovrgljivosti oziroma samoumevnosti svojih izhodiščnih predpostavk, jim pripisali moralne attribute dobrega ali slabega na sebi in iz tega izpeljali model političnega sistema, ki bi omogočal optimalno stopnjo pravičnosti. Izhodiščni argument, o katerem naj bi bilo nemogoče dvomiti, je argument naravnosti oziroma človeške narave. Kar je naravno, naj bi bilo torej že samo po sebi resnično oziroma povedano drugače, atribut naravnosti je lahko sredstvo, s katerim se dokazuje resničnost določenih izpeljav. Da je argument naravnosti problematičen že sam po sebi, je mogoče zaznati že na podlagi opazovanja kriterija izpostavljanja ali zapostavljanja določenih dejavnikov oziroma v primeru človeške narave na podlagi kriterija izpostavljanja določenih človeških karakteristik in molčanja o drugih. Kaj naj bi bilo naravno, je torej povsem odvisno od tega, katere dejavnike izbiramo, ko jim pripisujemo atribut naravnosti ali nenaravnosti. Še več, če se v človekovem delovanju z vidika prispevanja k

politični pravičnosti povdarijo negativni atribut, potem je treba vzpostaviti takšen sistem oblasti, v katerem ne bodo imeli možnosti, da se izrazijo. In nasprotno, če se izmed človeških karakteristik poudarijo pozitivni atributi, potem je treba misliti obstoječa razmerja moči kot zavirajoča in kot taka jih je treba odpraviti ali pa vsaj temeljito spremeniti. Ker raznolikost predpostavk o človeški naravi izhaja zgolj iz raznolikosti meril zaobjemanja in ker so ta merila povsem odvisna od tistega, ki misli oziroma opazuje, je iz tega mogoče sklepati, da takšno izhodišče ne more biti neodvisno od predpostavljene hierarhije vrednot oziroma od moralne pozicije.

Ker me je vodila želja po tem, da bi dokazala neupravičenost moralne argumentacije v političnem mišljenju, sem v ta namen poudarila pogloblitve teze štirih političnih filozofov, ki zagovarjajo povsem nasprotno sisteme oblasti, čeprav vsi menijo, da je človek zmožen doumeti pravičnost teh razmerij moči na podlagi razuma. Razlog za raznolikost sklepov je seveda v izhodiščnih pozicijah človeške narave. Človek prvih dveh filozofov je po naravi svoboden in kot tak ogroža življenje in lastnino drugega, zato je treba vzpostaviti hierarhična razmerja moči, ki bodo varovala življenje in pravico, ki izhaja iz posedovanja. Svoboda človeka drugih dveh filozofov pa je že po naravi omejena z naravnim čutom za odgovornost do sreče sočloveka, zato je treba odpraviti hierarhična razmerja moči, ki posameznikovo imanentno zmožnost pravičnega razsojanja odtujijo v predstavnih političnih institucijah. Omenila bom tudi mehanizme, na podlagi katerih se je mogla politična ureditev, ki jo predlagata prva dva filozofa, aktualizirati tudi v praksi. Ker menim, da je glede na predpostavljeno hierarhijo vrednot oziroma z reprezentacijo tega, kaj naj bi bilo človeško, mogoče upravičiti kakršenkoli sistem oblasti, in ker posledično ne obstaja splošno merilo, na podlagi katerega bi lahko sodili različne moralne pozicije, ki ne bi bilo spet moralno (paradoks morale), bom na koncu tega članka razmišljala o tem, ali je sploh mogoče misliti politično ureditev, ki svojih odnosov moči ne bi upravičevala z moralnimi argumenti.

Zla človeška narava in pravična politična ureditev

Tako Hobbes kot Locke menita, da je človek v naravnem stanju svoboden, torej ima tudi pravico, da oškoduje drugega, zato je treba vzpostaviti takšen sistem oblasti, ki nas bo medsebojno varoval. Da pa bi bilo to mogoče, je treba zavarovati oziroma stabilizirati tudi sama razmerja moči, saj bi se v nasprotnem primeru lahko kaj kmalu povrnili v prvotno stanje neomejene svobode. Sistem, katerega temeljni smoter obstoja naj bi bila zaščita posameznika ali ljudstva, se tako sprevrže v sistem varovanja, ki varuje samega sebe. Argument varovanja je bil sredstvo racionalizacije hierarhične strukture oblasti že od samega njenega obstoja, vendar je v tem primeru zanimivo predvsem to, da upravičenost te strukture ne izhaja iz božjega prava ali pravice tistega, ki je fizično močnejši, ampak iz človeškega razuma.

Pri Hobbesu ni toliko problematična sama njegova izhodiščna pozicija, sporen je njegov način logičnih izpeljav. Resnico izenači z resničnostjo izjave, kriterij resničnosti izjave naj bi bilo samo dejstvo, da ni mogoče dokazati logičnega protislovja, ko jo izpeljemo iz druge izjave, za katero se že predvideva, da je resnična: »... v stavku 'Usmiljenje je krepost' ime krepost (poleg številnih drugih kreposti) vsebuje tudi ime usmiljenje – za tak stavek pravimo, da je RESNICEN ali RESNICA, saj sta resnica in resničen stavek isto; v stavku 'Vsak človek je pravičen' pa izraz *pravičen* ne vsebuje vsakogar, saj je *nepravična* večina ljudi – tak stavek je

² Če je stavek »krepost je vsaj usmiljenje«, resničen (tu se ne bom ukvarjala z vprašanjem, kako je prišel do sklepa, da je ta stavek resničen – tega sam ne navede in zdi se mi, da to tudi ni pomembno za to, kar želi pokazati), potem je resničen tudi stavek »usmiljenje je krepost« in če je resničen stavek »večina ljudi je nepravilnih«, potem je stavek »vsak človek je nepravilčen« napačen. Vendar Hobbes, kot bom pokazala v nadaljevanju, tako v Človeški naravi kot v Leviathanu argumentira tako, kot da bi spregledal zelo pomembno dejstvo, da če iz A logično sledi B, potem negacija B še ne pomeni nujno negacije A. Stavek »usmiljenje ni nujno krepost, ampak je lahko v določenih primerih podlost« ne nasprotuje izjavi »usmiljenje je krepost«. Naj ponazorim še z enim primerom: recimo, da sta stavka »vsak si želi, da ne bi bil moker, ko dežuje« in »če si človek želi, da ne bi bil moker, ko dežuje, potem nosi dežnik« resnična, vendar iz tega še ne sledi nujno, da si nekdo želi biti moker, če ne nosi dežnika. To pa je zelo pomembno, saj če ne opozoriš na omejeno dejstvo, potem se zdi, kot, da je obstoječa izpeljava edina mogoča in ker je edina mogoča, ni težko iz tega povzeti, da je zato tudi upravičena.

³ Je enakost pravic edino merilo enakosti?

⁴ Če ima človek pravico do vseh sredstev za doseg svojega cilja, zakaj bi iz tega nujno sledilo, da bo uporabil vsa mogoča sredstva oziroma, da vsa mogoča sredstva pripomorejo k njegovi samoohranitveni moči?

⁵ Zakaj bi pravica vsakogar do vsega nujno vodila v medsebojno napadalnost?

NERESNIČEN ali neresnica«. ² (prim. Hobbes, 1985) Svoje delo *Človekova narava* začne s tezo, da je *resnična* razlaga elementov političnega prava odvisna od poznavanja človeške narave. Če so o njej nastajali dvomi in prerekanja, to pomeni, da razlagalci niso razumeli svojega predmeta oziroma da njihove razlage ne morejo biti resnične, saj resnična vednost ne vsebuje dvomov.

Tako dokazuje, da v naravnem stanju ni nobene dolžnosti človeka, ki ne bi izhajala iz njegove lastne moči, saj smo vsi ljudje po naravi enako svobodni. Enaki smo zato, ker imamo v naravnem stanju vsi enake pravice, ³ pravica pa je svoboda, da uporabljamo svoje naravne moči ali sposobnosti za ohranjanje lastnega življenja. Ker ima človek vso pravico doseči svoj cilj ohranjanja pri življenju in ker cilja ni mogoče doseči brez sredstev, ima zato tudi pravico, da v ta namen uporabi vsa ⁴ sredstva, kar pomeni vso svojo moč, spretnosti in znanje. »Po naravi ima vsakdo pravico do vsega, tj., da naredi, kar se mu zahoče, komurkoli hoče, da poseduje, uporablja in uživa vse, kar hoče in more. Kajti vse, kar hoče, je po njegovi lastni presoji zanj zagotovo dobro ... Iz tega sledi, da lahko z vso pravico stori vse.« (Hobbes, 2006: 89) Medsebojna napadalnost (pravica vsakogar do vsega) ⁵ je torej del človeške narave, zato lahko tudi vsakdo z vso pravico napada in drugi z vso pravico brani. Zato ljudje živimo v nenehnem nezaupanju in se ubadamo s tem, kako bi škodovali drug drugemu. Stanje v naravni svobodi je stanje vojne in ker je njegovala posledica medsebojno uničevanje ljudi, tisti, ki želi živeti v takšnem stanju svobode, nasprotuje samemu sebi.

Ker enakost pravice, da se zavarujemo po lastnih močeh, vodi v nevarnost medsebojnega izničenja, je razumneje, pravi Hobbes, da človek to enakost prepreči, preden postane spopad neizogiben. *Razum*, ki je del človeške narave, torej narekuje vsakomur, da si v svoj prid prizadeva za mir, zato se zakoni, ki nam jih določa razum, imenujejo naravni (obstajajo tudi moralni zakoni, vendar te določa Vsemogočni Bog). Če nismo

gotovi, da bomo v medsebojnih odnosih spoštovali naravni zakon, smo v stanju vojne. Zato razum vsakemu človeku veleva, da se drži dogovorov in pogodb, ki ga zavezujejo. Vendar samo soglasje ni zadostno zagotovilo za ohranjanje miru, saj je človek nagnjen k temu, da vse izkoristi v svoj prid in zato tisti, ki bo prvi izpolnil pogodbo, ne more zanesljivo vedeti, ali jo bo drugi prekršil. Zato je potrebna »moč prisile«, ki pogodbenika ustrahuje in mu vzame moč zasebne presoje v izpolnjevanju zaveze. Naravni zakon nam torej prepoveduje biti sodnik svojim dejanjem, saj če bi jih usmerjali glede na osebne sodbe, ne bi mogli pričakovati nikakršne obrambe ali zaščite proti skupnemu sovražniku, niti ne pred tem, da si medsebojno škodimo. »Kajti zakoni narave (kot so pravičnost, enakost, zmernost, usmiljenje in (če strnem) delaj drugim, kar želiš, da drugi storijo tebi), so sami po sebi, brez terorja neke moči, ki povzroči,

da se jih držimo, v nasprotju z našo naravno strastjo, ki nas vodi v nepristranskost, ošabnost, maščevanje in podobno.« (Hobbes, 1985: 223)

Zato je tudi razumneje, da vsakdo odloži svojo pravico do vsega, ki jo ima po naravi in s ciljem ohranjanja miru in varnosti⁶ prenese to pravico na nekoga drugega. Prenos človekove moči ni nič drugega kot opustitev pravice, da bi se upirali tistemu, na katerega je moč prenesena. *Edini* način za dosego tega cilja je vključitev volj mnogih v voljo enega človeka ali Sveta (zboru ljudi, ki odloča o tem, kaj je vsem skupno).⁷ Človek ali svet, ki so mu posamezniki podelili skupno moč, se imenuje suveren, njegova moč pa suverena oblast. Suvereno oblast lahko dosežemo s silo ali s soglasjem. Razlika med njima je zgolj v tem, da je v slednjem primeru podreditev odvisna od strahu enega pred drugim, v prvem pa iz strahu pred tistim, ki uporablja silo. V obeh primerih se podredimo iz strahu.⁸ Obstajajo trije načini podreditve (monarhija, aristokracija in demokracija). Razlika med njimi ni toliko v razmerjih moči, kolikor je v njihovi sposobnosti, da omogočajo varnost.

Hobbes iz tega povzame, da mora suveren nujno izbrati svojega naslednika, saj se v vsakem trenutku, ko bi njegova oblast prenehala, povrnemo v stanje vojne. Sprašujem se, ali suveren po tem, ko se volje mnogih združijo v njegovo voljo, sploh še varuje ljudi drugega pred drugim v tolikšni meri, kolikor varuje samega sebe oziroma svojo ohranitev. Ni jasno, zakaj ljudje po odpravi suverene oblasti, ko naj bi se ponovno vrnil v vojno stanje, ne bi bili ponovno sposobni na podlagi razuma združiti svojo voljo v voljo enega ali enih. Kot da je ta odločitev mogoča samo enkrat za vselej in kot da bi po tem dejanju človeška zmožnost razumevanja prenehala oziroma bi bila zreducirana zgolj na odločitev o poslušnosti. Omenjeni vidik pa se kljub temu ohranja v politični praksi vse od nastanka moderne države, katere osnovni namen je obvarovati samo sebe, seveda iz razloga preprečevanja vojne oziroma ohranjanja miru.

Pri vseh velikih prelomih iz monarhije v parlamentarno demokracijo, če vzamemo primer ameriške in francoske revolucije, so bili pobudniki spremembe in tudi njeni pravni izvršitelji tisti, ki so že pred revolucijo bili domnevni predstavniki volje ljudstva, le da se njihova volja ni skladala z voljo drugih, ki so imeli politično moč. V ameriški revoluciji so se izvoljeni predstavniki kolonij uprli angleškemu kralju, predvsem zato, da bi omejili njegovo voljo, saj je kralj hotel kolonijam naprtiti davke, da bi pokrival primanjkljaj v državni blagajni, ki je nastal kot posledica sedemletne vojne, hkrati pa si je želel ohraniti monopol nad regulacijo trgovine in obvarovati indijansko ozemlje pred ponovnim osvajanjem. Zato so predstavniki kolonij razglasili Deklaracijo o neodvisnosti, v kateri ljudstvu razodevajo, da je vsem ljudem, ki so ustvarjeni enaki, Stvarnik podelil določene neodtujljive človekove pravice, med katerimi so življenje, svoboda in prizadevanje za srečo. Da bi varovali te pravice, se med njimi ustanovi vlada, ki upravičenost svoje moči črpa iz soglasja vladanih. Zato so predstavniki kolonij v imenu »dobrih ljudi« razglasili, da morajo biti kolonije svobodne in neodvisne od angleške vladavine. Podobne mehanizme racionalizacije odnosov moči lahko opazimo tudi v francoski revoluciji, kjer so se že obstoječi izvoljeni predstavniki ljudstva uprli volji kralja, ki je hotel enakomerno obdavčiti vse lastnike. Povod za to odločitev je bila finančna kriza, ki jo je povzročila vojna v Ameriki in ki so jo poskušali zakrpati z davki. Meščanstvo je plačevalo manj kot kmetje, še manj pa plemstvo in duhovščina. Sprva so se tej volji uprli predstavniki

⁶ Če predpostavimo, da človek po naravi stremi k varnosti, in če se zato zaveže, da bo ubogal voljo nekoga drugega, iz tega še ne sledi nujno, da, če se ne bo zavezal volji drugega, ne stremi k varnosti.

⁷ Zakaj bi bilo na podlagi tega izključeno, da bi človek zavezal svojo poslušnost skupnosti, v kateri vsak sam *neposredno* sodeluje pri odločanju o tem, kaj je vsem skupno (pri postavljanju skupnih zakonov)?

⁸ Je strah nekaj, kar je v človeku imanentno, ali je zgolj učinek posameznikove odvisnosti oziroma nemoči?

plemstva, pozneje pa so predstavniki meščanov začeli samostojen boj tako, da so ustanovili skupščino in se okronali za edine prave predstavnike francoskega ljudstva, saj niso več zastopali posameznega stanu, ampak človeka. V Deklaraciji pravic človeka in državljana so ljudstvu razodeli, da se vsi ljudje rodimo svobodni in enaki v pravicah, ki so svoboda, lastnina, varnost in upor proti zatiranju. Nepoznavanje ali preziranje teh človekovih pravic so edini vzroki javnih nesreč. Posledično smejo družbene razlike temeljiti samo na splošnem interesu, zakon pa sme prepovedati samo tista dejanja, ki so družbeno škodljiva. Vse, kar ni z zakonom prepovedano, je dovoljeno. Načelo vse suverenosti naj bi izviralo predvsem iz naroda, zato nobeno telo in noben posameznik ne sme izvrševati oblasti, ki ne bi bila izraz njegove volje.

V obeh primerih je bila sprememba sistema oblasti učinek volje tistih, ki so že imeli v rokah moč političnega odločanja, ljudstvo pa je bilo zgolj sredstvo za izvršitev te volje s svojo zmožnostjo vojskovanja. Upravičenost uveljavitve njihove volje pa se je racionalizirala z argumentom varovanja in ohranjanja določenega sistema oblasti, ki naj bi bil pravičnejši od prejšnjega. Na podlagi enakih argumentov oziroma na podlagi enake racionalizacije razmerij moči so se skoraj sto petdeset let pozneje (natančneje po drugi svetovni vojni) predstavniki volje ljudstva iz petdesetih držav odločili za ustanovitev mednarodnega pravnoregulacijskega sistema, imenovanega Združeni narodi (ZN). V svoji Ustanovni listini in v Univerzalni deklaraciji človekovih pravic, ki je vodnik pri interpretaciji te listine, oznanjajo, da so se združili na podlagi medsebojnega ohranjanja miru in varnosti ter temeljne vere v človekove pravice, ki so enake za vse, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršnokoli drugo okoliščino. V listini predpisujejo, kakšna naj bi bila volja posameznih vlad, če želijo dobiti mednarodno podporo. Z namenom ohranjanja ali vzpostavitve mednarodnega miru in varnosti so se podpisnice zavezale, da bodo pomagale ZN pri vsakem delovanju, ki izhaja iz upoštevanja te listine, ter se posledično vzdžale pomoči vsem tistim, proti katerim ZN uporabi svojo silo. Brez pooblastila pa smejo uporabiti svojo silo proti katerikoli sovražni državi, vsaki državi, ki je bila med drugo svetovno vojno sovražnica katerekoli od držav, ki so podpisale to listino.

Dvajset let pozneje so predstavniki združenih držav sprejeli Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah in Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah, katerih določitve zavezujejo vsako državo, ki ga podpiše. V teh dveh paktih razodevajo pravice, ki jih ima vsak človek ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, religijo, politično mnenje, lastnino ali rojstvo. Če predstavniki ljudstva presodijo, da je to nujno za varnost in ohranjanje vzpostavljenega sistema oblasti oziroma za nacionalno varnost, lahko v obsegu, ki ga določa državna zakonodaja, omejijo pravico do življenja, svobodnega gibanja, svobodne izbire prebivališča, svobodnega izstopa iz države, svobodne manifestacije religioznega prepričanja, svobodnega izražanja mnenja, mirnega združevanja na javnih mestih in svobodnega združevanja v sindikate in pravico do stavke. Ker imajo predstavniki ljudstva tudi pravico, da z zakonom določajo standarde, ki omejujejo svobodno ustanavljanje in upravljanje izobraževalnih institucij, bi bilo iz tega mogoče sklepati, da lahko tudi omenjena pravica pomeni grožnjo vzpostavljenemu sistemu oblasti.

Enake mehanizme varovanja določenih razmerij moči lahko zasledimo tudi v Evropski konvenciji o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki jo je sprejel Svet Evrope, sestavljen iz predstavnikov volje ljudstva posameznih držav. Predstavniki v njej razodevajo človekove pravice, ki pripadajo vsakomur, ne glede na spol, raso, barvo kože, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodnost ali socialni izvor, pripadnost narodni manjšini,

lastnino, rojstvo ali kakšne druge okoliščine. Če predstavniki volje ljudstva presodijo, da je ogrožen vzpostavljen sistem oblasti oziroma da je ogrožena nacionalna varnost, lahko začasno razveljavijo pravico do življenja,⁹ svobodo gibanja in izbire prebivališča, svobodo do izstopa iz države, pravico do zasebnosti, svobodo govora, svobodo izpovedovanja vere in svobodo javnega združevanja. Za ugotavljanje kršitev določil te konvencije je bilo ustanovljeno Evropsko sodišče za človekove pravice, čigar sodnike izvoli skupščina državnih predstavnikov s seznama kandidatov, ki jih imenuje vlada vsake države, izmed pravnih strokovnjakov z visokim moralnim ugledom.

V vseh teh navedenih primerih so povod spremembe sistema oblasti podali in izvršili že obstoječi predstavniki in ne ljudstvo samo. Ustave, ki so jih napisali ti predstavniki, sicer določajo, na kakšen način lahko ljudstvo vpliva na njihovo spremembo, vendar v nobenem primeru ne morejo vplivati, na način, ne da bi spremembo potrdila obstoječa parlamentarna oblast. Da lahko takšen sistem zavarovanje samega sebe, pa ne zadostuje zgolj nacionalna zakonodaja, ampak je bilo za to treba ustanoviti meddržavna razmerja moči, ki temeljijo na mednarodnem pravu. Države tako delujejo kot samostojen subjekt z voljo, ki svoje volje združijo v voljo suverene oblasti (mednarodni zakonodajni sodni in izvršni organi) s ciljem samoohranitve, ohranjanja miru in medsebojne varnosti. Če mednarodno in nacionalno pravo določa, v katerih primerih univerzalne človekove pravice ne veljajo več, oziroma določa tiste primere, kjer pravice ogrožajo državno varnost, pa bi bilo izmed človekovih pravic zanimivo poudariti tisto, ki se v mednarodni zakonodaji v nobenem primeru ne povezuje z ogrožanjem državne varnosti. To je pravica do lastnine.

O tej pravici je najboljširneje razpravjal Locke, ki tako kot Hobbes meni, da je človek v naravnem stanju popolnoma svoboden. V svoji Razpravi o človeškem razumu trdi, da naj bi veselje izhajalo iz posedovanja dobrega, to pomeni, da ga lahko uporabljamo, kadarkoli si zaželimo (Locke, 2004: 20,7). Posledično v Drugi razpravi o vladavini razmišlja o sistemu oblasti, ki bi omogočal pravico posameznika do lastnine. Človek si v naravnem stanju lasti vse, v kar je vložil svoje delo. Tisti, ki ni uporabil vsega, kar si je prisvojil, je deloval proti zakonu narave, saj je vzel drugim to, kar bi lahko uporabili oni. Pozneje so se ljudje z medsebojnim dogovorom odločili, da bodo uporabljali denar, in ker denar ni mogel propasti (tako kot tudi ne zlato), so si ga lahko upravičeno lastili, ne da bi ga uporabljali. Ta izum denarja jim je dal priložnost, da so svojo lastnino tudi razširili. Ljudje so torej soglašali v nesorazmernem in neenakem lastninjenju zemlje in s tiho ali prostovoljno privolitvijo našli način, kako lahko človek pravično poseduje več zemlje, kot je lahko uporabi. Neenakost zasebne posesti je bila uveljavljena že pred družbeno pogodbo, torej pred pravico do lastnine, ki jo regulirajo zakoni (Locke, 1993: 286). Vendar pa je bilo že samo uživanje lastnine v naravnem stanju izpostavljeno nenehnim nevarnostim, zato so se ljudje dogovorili, da bodo ustanovili oblast, ki jo bo varovala. Torej je vsak človek, ki je imel lastnino, hkrati privolil, da se bo podrejal vladi in njenim zakonom, dokler bo užival pravice, ki izhajajo iz lastnine. To je bil začetek politične družbe in občestva. Naravni zakon, kot ga misli Locke, ki naj bi ga bili zmožni doumeti na podlagi naših razumskih sposobnosti, nas torej uči, da ne sme nihče škodovati drugemu s tem, da bi ga prikrajšal za življenje, svobodo ali lastnino. To, da se človek odpove

⁹ Smrtna kazen se sicer odpravi, vendar ima država med vojno, v primeru vojne nevarnosti ali v primeru državljanske vstaje še vedno po konvenciji možnost derogacije človekove pravice do življenja. V izrednem stanju ne velja nobena izmed človekovih pravic, razen nečloveškega ravnanja ali mučenja, suženjstva ali prisilnega dela. Katero dejanje je nečloveško in ponižujoče, ima spet pravico presoditi poseben odbor, ki ga izvolijo predstavniki posameznih držav oziroma natančneje – njihovi ministri izmed visoko moralnih oseb. Pravica do življenja velja torej samo v primerih, ko ni v nevarnosti država, ko ni strahu, da je ogrožen sam njen obstoj. Da je argument strahu zadostno opravičilo za odvzem življenja, pa je menil že Hobbes.

svoji naravni svobodi in se združi z drugimi v eno telo, pod eno vlado, ki pomeni voljo večine, z namenom, da bi ohranil svoje življenje in lastnino, je torej naravni zakon, ki nastane na podlagi človeškega razuma.

Tukaj se mi zdi pomembno poudariti, da so bili ljudje, ki so imeli moč spreminjanja sistema oblasti iz monarhije v demokracijo, tako v ameriški kot v francoski revoluciji izglasovani na podlagi pogoja posedovanja lastnine, ki je bil določen že v prejšnji zakonodaji. Ustava, ki so jo sprejeli v obeh na novo nastalih državah, je ohranila omejitev volilne pravice glede na posedovanje lastnine še vrsto let po tem. V vseh temeljnih listinah o človekovih pravicah je razodeta pravica do lastnine, ki pa je ne sme omejevati niti državna zakonodaja. Iz tega je mogoče sklepati ne samo, da pravica do lastnine ne pomeni nevarnosti vzpostavljenemu sistemu oblasti, ampak je sam pogoj njenega obstoja.

V nadaljevanju bom navedla glavne teze dveh političnih filozofov, ki izhajata iz povsem drugačnih predpostavk o človeški naravi in iz tega posledično izpeljeta tudi povsem nasprotni zaključke o tem, kakšna naj bi bila pravična politična ureditev. Po njunem mnenju posameznik po naravi ni svoboden, saj njegove odločitve omejuje odgovornost do sreče drugega na podlagi naravne zmožnosti prepoznavanja medsebojne enakosti in medsebojnega sočutja.

Dobra človeška narava in nepravična politična ureditev

Politična filozofa, ki sta racionalizirala politična razmerja moči, ki se upirajo hierarhičnim strukturam na podlagi človekove narave in njegove zmožnosti razumskega prepoznavanja pravične politične ureditve, sta bila William Godwin in Pierre-Joseph Proudhon. Godwin meni, da so vsa prostovoljna človeška dejanja učinki okoliščin in dogodkov in ne neke izvirne določenosti, ki bi jo s seboj prinesli na svet. Človek ne more biti v nobenem primeru začetek določenega dogodka, saj so vsa njegova dejanja nujna in v verigi vzrokov in učinkov, eno neizogibno sledi drugemu. Kdor je seznanjen z okoliščinami, v katere je umeščen, ima možnost predvidevati dejanja, ki bodo sledila iz njih, s takšno gotovostjo, kot lahko predvideva vsak pojav nežive narave. Volja je torej neposredni učinek razumevanja in predvidevanja, samo predvidevanje pa ustvarja motiv, ki pomeni stopnjo tendence med odločanjem. Predvidevanje dogodka tako omogoča prostovoljnost dejanj, čeprav je vsako dejanje rezultat predhodnih vzrokov.

Zaradi svoje sposobnosti razumevanja okoliščin in predvidevanja dogodkov, ki izhajajo iz njih, je človek že po svoji naravi zavezan, da vpliva na tista dejanja, ki bodo pripomogla h koristi in sreči vsakega človeka. Razumevanje tega, kaj naj bi bilo dobro, vpliva na prepričanje in vsako prepričanje vpliva na vedenje. Da bi lahko prispeli do razumevanja, katera dejanja pripomorejo k sreči vsakogar, se mora vsak človek učiti raziskovati in misliti sam zase, ter posledično ustvariti svojstven način vidika in sodbe. Noben človek nima naravne pravice postavljati svoje sodbe kot merila vsem drugim, saj se ni nihče zmožen toliko oddaljiti, da ne bi bila v njegovo sodbo vpletena še čustva. Hkrati pa tisto, kar je dobro za celoto, ni nujno dobro tudi za posameznika. Človek se mora zato povzpeti onstran splošnih meril in kolikor je v njegovi moči raziskovati vsak posamezen primer in se odločiti glede na njegova lastna merila. To pa je mogoče zgolj z medsebojno komunikacijo in iskrenostjo, tako da drug drugega brez sovraštva opozarjamo na to, v čemer se ne strinjamo z njegovim delovanjem, in se tako medsebojno izpopolnjujemo. Kajti če človek ne ve, da dela drugemu kaj narobe, tega tudi ne bo zmožen spremeniti.

Politični sistem je treba sprejeti tako, da sta vsakomur ponujena možnost razprave in moč sprejemanja ali zavračanja odločitve. V tem sistemu bi vsaka skupina ljudi vzpostavila vzajemna pravila zase in glede na njihova lastna prepričanja, da bi jih vsiljevali tistim, katerih menja se ne skladajo z njihovimi. Vlada¹⁰ pa je nenehni sovražnik sprememb in gibanja, prepričuje ljudi v eno vrsto pravičnosti, na podlagi tega ustvarja zakone, posameznik pa se lahko odloča samo o tem, ali jim bo poslušen. Problem poslušnosti pa je v ločitvi posameznika od neodvisnosti njegovega razumevanja. Zato je vsaka vladavina, pravi Godwin, zlo v svojem najboljšem stanju. Če bi se ljudje učili izpopolnjevati svojo zmožnost mišljenja, bi potreba po tem, da jim vladajo, izginila sama po sebi. »Naredi ljudi modre in z isto operacijo jih narediš svobodne« (Godwin, 1985: 263). In nobena sila ne bo mogla premagati moči njihovega mnenja.

Tudi Proudhon pravi, da človek po svoji naravi ni svoboden, saj njegova dejanja usmerja imanentni čut za pravičnost, ki pa se lahko izrazi samo, če se odpravi pravica do lastnine, ki je nenaravni produkt zakonodaje. S pomočjo svojega naravnega sočutja do sočloveka in s svojo zmožnostjo razumske refleksije je sposoben spoznati, kaj škodi drugemu. »Pravičnost, ki je produkt razmerja ideje in instinkta, se manifestira v človeku, kakor hitro je zmožen čutenja in tvorbe idej« (Proudhon, 1970: 235). Te lastnosti ustvarjajo pogoj same njegove družbenosti oziroma združevanja. Ker je človek po svoji naravi zmožen v drugem človeku prepoznati enakost samemu sebi, je zato tudi zavezan, da mu pomaga. To v praksi pomeni, da se pod pogojem enakega dela zaslužek enakomerno razdeli med vse, ki so udeleženi v produkcijskem procesu, ne glede na to, ali ustvarijo neenake produkte, ki imajo različne vrednosti. Vendar pri tem obstaja izjema, in to je lastnik, ki s svojo pravico do lastnine ni zavezan, da svoj zaslužek deli z drugimi, ki so ga ustvarili. Če si nekdo prisvoji določeno dobrino ali zemljo, njegovo dejanje ni nepravilno, dokler imajo vsi drugi enako možnost do posedovanja. Ko pa človek na podlagi tega, da poseduje, pridobi tudi pravico, da upravlja zaslužek po lastni volji in se okorišča s pomočjo tujega dela, postane nepravilčen, neenak, postane lastnik. Zato, pravi Proudhon, je treba odpraviti lastnino, če želimo uživati politično pravičnost, kar pa je mogoče samo z odstranitvijo hierarhične strukture oblasti oziroma države, ki s sredstvi zakonodajne moči določa pravice, izhajajoče iz posedovanja.

Iz postavljenih tez omenjenih političnih filozofov ni težko povzeti, zakaj se razmerja moči, ki jih predlagata slednja, niso mogla aktualizirati v praksi. Hierarhična struktura oblasti oziroma država varuje samo sebe tako, da jo je mogoče spreminjati zgolj s posedovanjem (zakonodajne ali izvršne) moči v okviru te strukture. Sredstva spreminjanja so torej vsebovana že v samem pogoju njenega obstoja. Če bi torej ljudstvo želelo uveljaviti drugačna razmerja moči, ki bi se jim zdela pravičnejša od obstoječih, to lahko stori zgolj tako, da se poslužuje nasilja.¹¹ S tem ne mislim, da je nasilje edina možnost za spremembo, ampak, da sama država s svojo nespremenljivostjo razmerij moči in s svojo zakonodajo ustvarja razmere za njegov nastanek. Nasilje je nujni učinek stabilnosti razmerij moči, ne pa razlog njihovega obstoja. Problem se torej ne skriva toliko v vrsti razmerij moči, kolikor v sami njihovi nespremenljivosti. Prav

¹⁰ Godwin ne problematizira zgolj politične avtoritete, ki se opravičuje s fizično premočjo ali božjim pravom, ampak tudi avtoriteto, ki se utemeljuje z družbeno pogodbo. Meni, da večina ljudi sploh nima možnosti ustvariti pogodbe in četudi bi jo imeli, ni jasno, na podlagi čigavih meril se določa njena časovna veljavnost (ali bo veljala za čas življenja ljudi, ki so jo potrdili, ali tudi za njihove potomce). Zelo malo je tudi verjetno, da bi se vsaj dva človeka strinjala z vsemi določitvami, zato se mu ne zdi nič bolj nesmiselnega kot to, da mora posameznik potrditi ali zavrniti vse zakone v določenem zakonu. Hkrati ga privolitev zavezuje, da se bo podrejal tudi vsem zakonom, ki bodo narejeni v prihodnosti. In nazadnje, če se predpostavlja, da vladavina temelji na soglasju ljudi, ta ne bi smela imeti nikakršne moči nad posameznikom, ki jo zavrne.

¹¹ Kot nasilje mislim vsako razmerje moči, iz katerega *nujno* sledi, da na podlagi tega razmerja moč enega zmanjšuje moč drugega.

¹² Če bi obstajalo takšno merilo, potem bi ustvarili moralo morale, ki bi jo lahko spet sodili na podlagi splošnega merila, ki bi bilo spet moralno in tako v neskončnost.

zato se razmerja moči, kot jih predlagajo Proudhon, Godwin in podobno misleči, niso mogla aktualizirati, saj upravičenost teh razmerij izhaja iz upravičenosti načina njihove uveljavitve.

Če je cilj vsebovan že v sredstvih samih, potem so dozdevno edini načini spreminjanja, ki jih omogočajo obstoječe strukture oblasti, neupravičeni in bi, če bi se jih posluževali, zapadli v lasten paradoks. Besede »dozdevno« pa na tem mestu nisem uporabila naključno, saj menim, da obstaja še en način spreminjanja obstoječih struktur, ki pa ga je mogoče misliti zgolj z vidika moči in ne z vidika moralne pozicije, ki predvideva pravičnosti na sebi. O tem vidiku bom govorila v naslednjem poglavju.

Ali je mogoče misliti politično ureditev, ki svojih odnosov moči ne bi gradila na moralnih temeljih?

Če predpostavljamo, da obstaja pravičnost na sebi oziroma da je določena razmerja moči mogoče soditi na podlagi višje pravičnosti, potem si posledično tudi želimo, da se ta vrsta pravičnosti splošno in trajno uveljavi. Ker pa je nemogoče ustvariti splošno merilo, na podlagi katerega bi lahko trdili, da je ena moralna pozicija boljša od druge,¹² potem način njene uveljavitve ni mogoč na podlagi njene racionalizacije, ampak zgolj s sredstvi, ki jih ponujajo obstoječa razmerja moči, ali pa s sredstvi nasilja. To pa avtomatično izključi možnost uveljavitve večje pravičnosti, ki izključuje uporabo teh sredstev.

Problem se torej ne skriva v sami interpretaciji dobrega oziroma v razumevanju tega katera razmerja moči bi bila boljša do drugih, ampak v sami predpostavki splošnosti oziroma univerzalnosti določenega vidika, v sami moralni poziciji torej. Na nevarnost moralne pozicije oziroma na nevarnost njenih učinkov je opozarjal že Deleuze. Pravi, da problem morale ni v samem pomenu, ki bi ga pripisali bivajočemu, temveč v hierarhiji teh pomenov. Hierarhija pomenov je prvi pogoj morale, ki jo ustvarja na podlagi tistega, za katerega se predvideva, da je prvi. Torej vključuje nekaj, kar je nadrejeno bivajočemu (Eno, Dobro), in glede na to merilo ne sodi samo tega, kar je, ampak celo bit samo. »Bit lahko sodimo samo v imenu avtoritete, ki je višja od biti« (Deleuze, 1980). Morala vedno vključuje nekaj, kar je nadrejeno bivajočemu, in to je bistvo, v imenu katerega nam daje ukaze.

Če se torej problem skriva v sami hierarhiji pomenov in univerzalizaciji ter konzervaciji tistega, za katerega se predvideva, da je prvi, če je problem političnih odnosov oblasti v tem, da se gradijo na moralnih temeljih, kako potem sploh misliti politično ureditev in na podlagi česa je moč upravičiti določena razmerja moči? Menim, da je to mogoče zgolj z argumentom moči same oziroma z opazovanjem posameznih razmerij, ki smo jih zmožni vzpostaviti na podlagi lastne moči. S tem vprašanjem se je na široko ukvarjal Spinoza v svoji Etiki. Meni, da je dobro tisto, kar veča posameznikovo moč, in slabo tisto, kar jo zmanjšuje. V tem se še ne razlikuje od Hobbesa, razlika med njima nastane potem, ko Hobbes začne razmišljati o splošnem merilu, ki bi večalo ali manjšalo moč vsakega posameznika, za Spinozo pa je to merilo vedno nujno odvisno od posameznikove moči same. Sila, s katero človek vztraja v bivanju, je omejena in neskončno jo presega moč zunanjih vzrokov. Če je dana človeška moč, obstaja vedno nekaj močnejšega. Ker moč neke druge stvari vedno že omejuje posameznikovo moč, vedno nujno že trpimo: »Da trpimo, pravimo tedaj, ko v nas nastaja nekaj, čemur smo le delni vzrok, se pravi nekaj, kar se ne da izvajati iz zakonov naše narave. Torej trpimo, če smo del

narave, ki se sama po sebi in brez drugih delov ne more pojmovati« (Spinoza, 1963: 265). Moči in naraščanja slehernega trpljenja in njegovega vztrajanja v bivanju se torej ne da definirati z močjo, s katero si prizadevamo vztrajati v svojem bivanju, ampak vedno z močjo zunanjega vzroka v primerjavi z našo močjo. »Ne more se zgoditi, da bi človek ne bil del narave in da bi mogel trpeti samo tiste spremembe, ki jih je mogoče umeti zgolj po njegovi naravi in katerim je adekvatni vzrok« (Spinoza, 1963: 266). Če bi človek trpel samo tiste spremembe, ki bi jih bilo mogoče razumeti samo po njegovi naravi, torej samo tiste, ki služijo njegovemu obstanku, bi iz tega sledilo, da ne more umreti, ampak da vedno nujno biva.

Vsaka stvar nas navdaja bodisi z veseljem bodisi z žalostjo. Veselje je človekov prehod od manjše k večji zmožnosti delovanja in žalost človekov prehod od večje k manjši moči. Vsako trpljenje je torej izraz manjšanja posameznikove moči in nasprotno, bolj ko se bo manjšala njegova moč, toliko bolj bo trpel. Ker je moč posameznika mogoče opredeliti samo z močjo zunanjega vzroka v primerjavi z njegovo močjo in ker je trpljenje posameznika odvisno od tega, v kolikšni meri je izpostavljen tem zunanjim vzrokom, potem iz tega sledi, da bo človek toliko bolj trpel, kolikor bolj bo s političnega vidika prelagal svojo sodno, zakonodajno in izvršilno moč na drugega človeka oziroma njegovega predstavnika. In bolj ko bo trpel, bolj bo šibek in bolj bo želel, da ga varujejo drugi. In če bo menil, da mu to varnost omogoča določen sistem oblasti, se bo posledično tudi zavzemal za njegovo trajnost. Merilo, po katerem sodimo upravičenost političnih razmerij moči, je torej od posameznikove moči same in zato ne more biti splošno.

Zelo pomembno je tudi, da pri razmišljanju ali razpravljanju o političnih ureditvah ne spregledamo dejstva, da trpljenje posameznika ni nujno odvisno zgolj od fizičnega nasilja ali od prisile, torej od neizogibnosti manjšanja posameznikove moči na podlagi moči nekoga drugega. Kajti tudi v primeru, če se naša moč večja na podlagi tuje moči in na to ne moremo vplivati, nujno trpimo, saj smo v najmanjši meri sami vzrok svoji moči, ki bo izpuhtela takoj, ko bo ta zunanja moč odstranjena. Problem ni torej zgolj v nasilju in represiji, ne samo v mehanizmih, ki zatirajo, ampak tudi v mehanizmih, ki producirajo, ki ustvarjajo takšne subjektivnosti, za katere smo lahko gotovi, da bodo svojo moč in željo *svobodno* usmerili v določene kanale. Mehanizmi, ki delujejo na predpostavki svobode, so trenutno najbolj razširjeni mehanizmi in prav to jim daje moč trajnosti in splošne (globalne) uveljavitve. To je najbolj nazorno pri humanitarnih organizacijah, ki ne delajo na tem, da bi si bil človek zmožen dolgoročno pomagati sam, ki ne odstranjujejo vzrokov posameznikove nemoči, ampak zgolj zdravijo in krpajo posledice, vzpostavljajo razmerje odvisnosti, posameznika pa puščajo v njegovi pasivi. In je potem sploh presenetljiva ugotovitev, da tak posameznik *želi* tako razmerje, da se *svobodno* odloči zanj? Na enak način delujejo mehanizmi varnostne politike, ohranjanja miru in mirovnih misij, biopolitika (skrb za svoje telo, zdravstvena oskrba, regulacija rojstev z oskrbovanjem stanovanj mladim družinam), karitativni in misijonarski cerkveni mehanizmi in še bi lahko naštevala. Skratka, različni mehanizmi skrbi, dobrote, človekoljubja in usmiljenja, ki jih združuje dejstvo, da ne zatirajo človekove moči, temveč jo ustvarjajo, in *samo* pod pogojem, da posameznik pozneje to svojo moč oziroma željo investira v določene kanale, ki bodo obstoječa razmerja moči ohranjali pri življenju.

Kot državo mislim tisto razmerje moči, katerega temeljni smoter je ohranjanje tega razmerja in katerega ohranjanje se s tem razmerjem hkrati tudi omogoča. Države torej ne določa toliko razmerje moči samo, kolikor jo določa njena funkcija konzervacije. Deluje kot Hobbesov človek, čigar temeljni gon je gon po samoohranitvi, ki ga je strah in zaradi tega

strahu in želje po preživetju tudi upravičeno ubija. Ker strukturo države ustvarjajo razmerja moči med njenimi državljani in ker je posledično država povsem odvisna od moči ljudstva, postane tako njena temeljna naloga pri samoohranitvi produkcija življenja: ustvarjanje moči posameznikov, njihovih prepričanj in njihovih želja.

Če se torej želimo v čim večji meri izogniti trpljenju in če je trpljenje posledica naše nemoči oziroma tega, da je naša moč povsem odvisna od zunanjih dejavnikov, potem je pomembno, da je vsak posameznik čim bolj aktivno (neposredno) udeležen pri ustvarjanju političnih odnosov oziroma sistema pravil, ki regulirajo delovanje v posamezni skupnosti. Čeprav bi se se lahko strinjali, da ima vsakdo pravico do tega, kar je v njegovi moči, iz tega še ne sledi, da je zato vsega tudi zmožen. Zmožnost posameznika (da drugemu večja ali manjša moč) je vedno učinek posameznikove trenutne moči in relacij, v katere je umeščen. Zato se mi zdi pomembno, da se pri odločanju o politični ureditvi namesto posameznikove pravice problematizira njegova moč, ki bi izhajala iz tega razmerja. Kakšna bi bila najbolj upravičena politična ureditev, ki bi jo izbrala posamezna skupnost, tega ne more predvideti nihče, in zato tudi ne nameravam dajati nikakršnih nasvetov. Opozoriti sem želela zgolj na to, da se z vidika razmerij moči, ki jih s svojim delovanjem ustvarjamo vsak trenutek, pozornost posameznika iz oddaljenega cilja višje pravičnosti preusmeri na posameznikovo moč samo, ki je vedno že soudeležena in odgovorna za določena uveljavljena razmerja moči in posledično tudi za idejo o njihovi nespremenljivosti. Tako kot je bila zmožna Zaratustrova duša: »O, moja duša, učil sem te tako pregovarjati, da si še celo svoje razloge sama pregovorila: podobno kakor sonce, ki še celo morje pregovori, da se zavilhti v njegovo višino.«

Literatura

- DELEUZE, G. (1980): *Cours Vincennes: Ontologie-Ethique*.
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=26&groupe=Spinoza&langue=1>
- GODWIN, W. (1985): *Enquiry concerning political justice*. London, Penguin Books.
- HOBBS, T. (1985): *Leviathan*. London, Penguin Books.
- HOBBS, T. (2006): *Človekova narava*. Ljubljana, Krtina.
- LOCKE, J. (2004): *An essay concerning humane understanding, Book 2*.
<http://www.gutenberg.org/files/10615/10615.txt>
- LOCKE, J. (1993): *Political writings*. London, Penguin Books.
- PROUDHON, P. J. (1970): *What is property?: an inquiry into the principle of right and government*. New York, Dover.
- SPINOZA, B. (1963): *Etika*. Ljubljana, Slovenska Matica.