

Ante Čović, Zagreb

Demokracija i partitokracija

Rasprava o moralnim osnovama politike

Herodot:

isonomia kao bit demokracije

Otkako se prvi put kod Herodota pojavila pod svojim imenom, demokracija je bila definirana kao jedan od tri moguća oblika vladavine, odnosno državnog uređenja. Logička iscrpnost Herodotove podjele državnih oblika na demokraciju, oligariju i monarhiju, proizišla je iz kriterija *brojnosti* nositelja državne vlasti – mnoštvo, nekolicina ili pojedinac – što je bilo uzeto kao *principium divisionis*.

Herodot donosi tri govora koja su održana na vijećanju, gdje je sedmero uglednih Perzijanaca, nakon što su svrgnuli uzurpatore s perzijskog prijestolja, odlučivalo o obliku vladavine koji bi trebalo uvesti u državu. Organizator i vođa prevrata, po imenu Otan, predložio je da to bude demokracija, navodeći slijedeću argumentaciju:

»Vladavina mnoštva prije svega ima najljepše od svih imena – jednakopravnost, a zatim, u njoj se ne događa ništa od onoga što samovladar čini: vlast se dodjeljuje kockom, a provodi se odgovorno, dok se sve odluke donose zajednički. Moj je, dakle, prijedlog da ukinemo samovladu i da moć damo mnoštvu: sve je sadržano u mnoštvu!«¹

Drugi je prijedlog bio da vlast preuzme »odbor sastavljen od najodličnijih ljudi«, dok je Darije – koji će u završnici ovoga proceduralno osmišljenog prijenosa vlasti postati kraljem – predložio vladavinu pojedinca.

Odluka o prihvaćanju monarhijskog oblika vladavine donesena je na demokratski način – glasovanjem, dok je sam izbor kralja trebao biti obavljen drugim demokratskim postupkom:

»Što se tiče kraljevske vlasti, odlučili su ovako: čiji konj u trenutku izlaska sunca prvi zarže pošto budu izjahali u predgrađe, taj će preuzeti kraljevsku vlast.«²

Iz suvremenog vidokruga i modernog razumijevanja demokracije nije na prvi pogled razvidno u čemu bi se sastojala demokratski postupak, koji nas prije podsjeća na prepuštanje odluke slučaju ili na lutrijsko načelo iskušavanja sreće. Kao prvo, opisani postupak treba uzeti tek kao poseban slučaj i maštovitu izvedbu općeg modela u kojem su izbori bili obavljani bacanjem kocke. U tom načinu izbora ogleda se sama bit antičkog razumijevanja demokracije, i to ne pod vidom njenih zastranjenja, nego u najpozitivnijem aspektu. To se može razabrati već iz Otanova prijedloga, u koji je uklopljena definicija demokracije. Čak i Aristotel, koji je

¹ Herodot, *Povijest* (III, 80), Matica hrvatska, Zagreb 2000., str. 286. – »Najljepše od svih imena« na grčkom glasi – ἰσονομία.

² Ibid. (III, 84), str. 289. – Inače, kako navodi Herodot, Darije je izigrao utanačeni postupak izbora i prijestolja se zapravo domogao lukavstvom svog konjušara.

demokraciju u *Politici* već bio odredio kao loš oblik vladavine, u *Retorici* je sagledava u pozitivnoj perspektivi i definira kao »uređenje u kojem se državne službe dijele kockom«, a njenu svrhu vidi u slobodi.³ Model izabiranja ždrijebom ovdje ne znači »prepuštanje slučaju« niti »iskušavanje sreće«, nego izražava legitimacijsku osnovu antičke demokracije, a to je ravnopravnost, jednakost pred zakonom ili, najopćenitije, izjednačenost izgledâ u društvenom životu. Sve te pozitivne značajke grčkog poimanja demokracije sabrane su u pojmu – ἰσονομία.

Ako bismo najsazetije htjeli kontrastirati antičko i moderno razumijevanje demokracije na podlozi kategorije *jednakosti*, mogli bismo reći da je antička demokracija značila jednakost pred krajnjim ishodima društvenih zbivanja, dok moderna demokracija znači jednakost u sferi njihova proizvođenja. Prva podrazumijeva neumitnu zadanost društvenog okvira u kojem pojedinac na demokratski način treba dobiti svoje mjesto, dok druga podrazumijeva kolektivnu volju u temeljima društvenog života i traži da se pojedinac na demokratski način uključi u njeno oblikovanje i izvršavanje. Na tim pretpostavkama moguće je razumjeti zašto je model bacanja kocke bio prihvaćen kao eminentno demokratski postupak u dugom razdoblju predmoderne demokracije.⁴ No u tome se ujedno očituje i njena bitna ograničenost, budući da na taj način matematičkom predvidivošću dovodi do uprosječenja vladajućeg sloja, te se u konačnici ispostavlja kao mediokracija. Ako zadržimo kontrastno osvjetljenje, lakše ćemo uvidjeti kako se smisao moderne demokracije ne bi smio svoditi na stvaranje uprosječene reprezentacije društva na razini državne vlasti. Njena bi idealna zadaća trebala biti da trajno ostvaruje meliokratski učinak, naime da uspostavlja strukture vlasti koje nadilaze društvenu prosječnost i da na vodeće pozicije u državi i društvu dovodi natprosječne i najbolje pojedince.

Zanimljivo je da je Otan, predlagatelj demokracije, koji je ujedno žestoko osporavao samovladu, odustao od natjecanja za kraljevsku vlast s obrazloženjem da ne želi »ni vladati ni biti podanik«. Ta je pojedinost od načelne važnosti, jer izražava političku dosljednost koja se očituje ne samo u prihvaćanju donesene odluke nego i u preuzimanju konzekvencija što slijede iz stavova koji su bili zastupani u postupku donošenja odluke. Ali ta gesta i dodatno, na simboličkoj razini, nosi određene poruke. Otan je, naime, svoje odricanje od mogućeg položaja samovladara uvjetovao zaštitom od moguće uloge podanika ne samo za sebe nego i za svoje potomke, te u pravom trenutku konzistentno iskoračio iz demokratski uspostavljena kruga nedemokratske vlasti kojim su obuhvaćeni polovi samovlada i podaništva. Odstupio je u svojevrzni egzil izuzetosti iz sustava monarhijske vlasti, što se može protumačiti kao područje slobode, tako da je Herodot mogao konstatirati:

»Još je i sad njegova kuća jedina slobodna među perzijskim domovima, i kralj nad njom ima toliko vlasti koliko mu sama dopušta, dokle god ne krši perzijske zakone.«⁵

U ovoj smo prilici šire raspravljali o demokratskom obliku državnog uređenja, no Herodot je u maniri narativne *isonomije* s podjednakom naklonošću izložio prednosti i preostalih vladavina. On im zapravo pristupa »pod pretpostavkom da se svaka od njih pojavljuje u najboljem obliku, dakle kao najbolji narod, kao najbolja vlast nekolicine i kao najbolji samovladar...«⁶ To ga međutim nije omelo da iznese i njihove negativne značajke, da ih dakle ocrta u osjenčanom profilu, i to tako što je obrazlaganjem pojedinih prijedloga bilo ujedno ukazivano i na naličje drugih rješenja. Uzimajući i tu

okolnost u obzir, možemo ipak zaključiti da se Herodot u razmatranju i razgraničavanju državnih oblika pridržavao isključivo vrijednosno neutralnog, kvantitativnog kriterija.

Platon i Aristotel: nepovoljna ocjena demokracije

Kvalitativni kriterij uveli su i sustavno razradili Platon i Aristotel i time zaokružili šesteročlanu *kvantitativno-kvalitativnu* razdiobu državnih oblika. Platon u *Državniku* – ako u ovom kontekstu zanemarimo opću opreku kraljevskog državnika, koji ne treba zakone, i nadomjesnih oblika vladanja – kao *kvalitativni* kriterij za razlikovanje dobrih i loših oblika vladavine uzima *pridržavanje zakona*. Tako u bolje državne oblike, u kojima se vlada »prema zakonima« (κατὰ νόμους) ubraja monarhiju, aristokraciju i demokraciju prema zakonima, dok lošije državne oblike, u kojima se vlada »mimo zakona« (παρὰ νόμους), predstavljaju tiranija, oligarhija i demokracija bez zakona.⁷ Kad je riječ o demokraciji (ἀρχὴ πολλῶν), Platon nije dobar i loš oblik razlučio terminološki, posebnim nazivcima, nego tek parafrazički, opisnim dodatkom. Stoga i prosudbu demokracije daje istodobno u oba aspekta:

»Zbog toga je to najgore od svih državnih uređenja, ukoliko se osnivaju na zakonima, a najbolje, ukoliko su protuzakonita. Ako su sva državna uređenja razuzdana, najbolje je živjeti pod demokratskom vladom, a ako su dobro uređena, pod njom je život najmanje podnošljiv...«⁸

Kao što je poznato, u *Državniku* je Platon pod utjecajem životnog iskustva i u optici zrelijeg promišljanja bitno modificirao učenje o državnim oblicima, koje je ranije zastupao u *Državi*. Premda je u formalnom pogledu zadržao opreku idealnog oblika države i odstupajućih formi vladavine, najdalekosežnija se promjena u Platonovim shvaćanjima odnosi upravo na sam karakter te opreke, a sastoji se u posve drukčijem, iskustvu primjerenijem kontrastiranju idealnog i realnog reda u sferi države. Odstupajući oblici vladavine u *Državi* predstavljaju teorijski fiksirane stadije propadanja uzornog oblika na timokraciju (vladavina častohlepnih), oligarhiju (vladavina pohlepnih), demokraciju (vladavina siromašnih) i tiraniju (vladavina nasilnika). U *Državniku* su pak odstupajući oblici zamišljeni kao realno uvjetovani nadomjesni oblici za uzorno državno uređenje.

3

Aristotel, *Retorika* (I, 8, 4–5), Naprijed, Zagreb 1989., str. 38.

4

Čak i J.-J. Rousseau, koji je uvođenjem kategorije opće volje u političku teoriju označio povijesnu prekretnicu u razumijevanju i razvoju demokracije, prihvaća Montesquieuov stav da je »glasovanje ždrijebom u prirodi demokracije« i mijenja tek popratno obrazloženje. Naravno da se kod Rousseaua ždrijeb ne bi mogao pojaviti u postupku formiranja opće volje, ali ga prihvaća kao jedan od dva načina izbora državnih dužnosnika. – Usp. J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava*, u: J.-J. Rousseau, *Ra-*

sprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor, Školska knjiga, Zagreb 1978., str. 157–158.

5

Herodot, *Povijest* (III, 83), str. 288.

6

Ibid. (III, 82), str. 287.

7

Usp. Platon, *Državnik*, u: Platon, *Država / Državnik*, Matica hrvatska, Zagreb 1942., str. 472–476.

8

Ibid., str. 476.

Aristotelova sistematizacija državnih oblika gotovo je podudarna s Platonovom; dobri su oblici vladavine kraljevstvo, aristokracija i politija (πολιτεία), dok loše oblike predstavljaju tiranija, oligarhija i demokracija. Međutim, Aristotel produbljuje razumijevanje kriterija za razlikovanje dobrih i loših oblika vladavine, te tako uspijeva izraziti sam moralni supstrat države i moralni smisao zajedničkog života. Kriterij je odnos prema zajedničkom dobru:⁹ dobri su oblici kada jedan ili manjina ili većina vladaju na zajedničku korist (τὸ κοινὸν συμφέρον), a loši kada vladaju na posebnu korist (τὸ ἴδιον συμφέρον).¹⁰ U skladu s Aristotelovom filozofskom metodom, možemo kazati da su dobri oni oblici vladavine, u kojima država doseže svoju svrhu, a da je među njima najbolji onaj u kojem se ta svrha postiže najpotpunije. Svrha je države *dobra države* (πολιτικὸν ἀγαθόν), što Aristotel pobliže određuje kao ono pravedno (τὸ δίκαιον) i naposljetku izjednačava s pojmom zajedničke koristi (τὸ κοινῆ συμφέρον).¹¹

Kod Aristotela je pojam dobra zasnovan ontološki, a tek onda mišljen etički, što znači da se općenito odnosi na biće i kategorije,¹² pa tako i na čovjeka, njegovo djelovanje i oblike zajedništva. Dobro je prije svega ontološka kvaliteta¹³ koja označava dovršenost i puninu bića, u kojoj ono u potpunosti doseže svoju svrhu (ἐντελέχεια). U otklonu od Platonove ideje transcendentnog dobra, Aristotel će u krajnjoj crti dospjeti na dijametralno suprotno stajalište pojedinačnog ili zasebnog dobra (ἴδιον ἀγαθόν). Samo što zasebna dobra ne ostaju izolirana i samostojna, nego se čvrsto uklapaju u teleologijsku hijerarhiju dobara.

Pod tim vidom treba tumačiti i Aristotelovo etičko vrednovanje državnih poredaka. Oblici vladavine prvenstveno podliježu vrednovanju prema mjerilu *dobra države* (pravednost, zajednička korist), a onda i prema mjerilu *ljudskog dobra* koje je određeno kao *najviše dobro* i nadalje kao *blaženstvo*. Prema prvom mjerilu provodi se razgraničenje ispravnih izopačenih državnih poredaka, dok se prema drugom mjerilu utvrđuje najbolji oblik vladavine. Već je prvom rečenicom *Politike* Aristotel otvorio relaciju države prema najvišem dobru tvrdnjom kako ona kao najviši oblik zajedništva treba težiti najvišem dobru.¹⁴ Na istom tragu, u VII. knjizi *Politike*, Aristotel upućenost države na najviše dobro obrazlaže na podlozi antropomorfičkog tumačenja države:

»Složimo se, dakle, kako svakom pojedincu pripada onoliko blaženstva koliko stekne krepostu, razboritošću i činidbom u skladu s tima... Iz istih razloga proizlazi kako je blažena država ona koja je najbolja i djeluje lijepo. A nemoguće je lijepo djelovati onima koji ne čine lijepa djela. I nema lijepa djela, ni u čovjeka ni u države, bez kreposti i razboritosti. Jer hrabrost neke države, te pravednost i razboritost (ili umjerenost) imaju istu moć i oblik kakvu ima svaki pojedini među ljudima koji se naziva (hrabrim i) pravednim i razboritim i umjerenim.«¹⁵

Otud slijedi zaključak da je isto blaženstvo pojedinca i blaženstvo države. Tim je antropomorfičkim zastranjenjem Aristotel ustvari narušio skladnu piramidu teleologije dobra, jer je državi kao neposredovanu svrhu pripisao ljudsko dobro. No već odgovarajući na pitanje, koji državni poredak treba smatrati najboljim, Aristotel ispravlja tu metodološku inkonkvenciju, jer odgovor neće glasiti da je to onaj oblik u kojem država postaje blaženom, nego onaj koji omogućuje građanima da postignu blaženstvo kao ljudsko i najviše dobro.

»Bjelodano je, dakle, kako mora biti najbolji onaj državni poredak što je ureden tako da u njem svatko najbolje čini i živi blaženo.«¹⁶

Najbolji državni poredak, koji je u VII. i VIII. knjizi *Politike* ocrtan prema mjerilu najvišeg dobra, zapravo predstavlja Aristotelovu verziju idealne države, koju on niti ne dovodi u vezu s utvrđenim oblicima vladavine. Štoviše, potvrđuje njenu idealnu onostranost distinkcijom »naprosto najboljeg poretka« i »najboljeg poretka u danim okolnostima«, te uvođenjem realnih mjerila za vrednovanje državnih oblika (zadane okolnosti, poželjnost i podnesnost za sve države).¹⁷ Tim putem je kao realno najbolji državni poredak Aristotel izdvojio politiju (ustavna vladavina, ustavni poredak) i ujedno je postavio kao mjerilo za rangiranje loših državnih oblika: tiranija kao najgora vladavina »najdalje je ustavnome poretku«, oligarhija »na drugom je mjestu«, dok je demokracija »najumjerenija«.¹⁸ U *Nikomahovoj etici* Aristotel je u pozicioniranju demokracije mnogo jasniji, te zaključuje kako je ona »još najmanje nevaljala; u njoj tek malo zastranjuje sam oblik ustavnog poretka«.¹⁹ Tako smo došli do preciznog Aristotelova određenja demokracije – *najmanje loš oblik vladavine*. Ta ocjena u konačnici i nije toliko porazna koliko je nepovoljna sama činjenica da je demokracija u vrijednosnoj dihotomiji državnih oblika prema kriteriju državnog dobra, kao izopačeni pandan, dospjela u opreku prema realno najboljem državnom poretku.

Moralna dimenzija demokracije

Ako uzmemo u obzir da su Aristotelove postavke zadržale teorijsku mjerodavnost sve do 18. stoljeća, postaje razvidno da je pojam demokracije u pretežnom dijelu svoje povijesti zapravo bio tretiran kao negativan pojam. Ideju demokracije možemo osloboditi od toga nepovoljnog nasljeđa, samo ako razdoblje negativne obilježnosti protumačimo kao pretpovijest modernog pojma demokracije. Da takav interpretativni potez ima dublje opravdanje i da nije riječ o ispraznoj terminologijskoj doskočici, uvjerljivo nam mogu posvjedočiti bitne promjene u koncepciji i stvarnoj ulozi demokracije, koje je donijelo stoljeće Francuske revolucije.

9

U duhovnom horizontu iz kojeg misle Platon i Aristotel još nije moguće razlučiti zajedničko i opće dobro (interes). Za tu distinkciju, koja će se pokazati iznimno važnom i trajno aktualnom, bit će potrebno u teorijski vido-krug uvesti posredničku kategoriju volje. S gledišta općeg dobra moguće je, među ostalim, osporavati moralnu utemeljenost kategorije zajedničkog dobra na razini grčkog *polisa*, budući da se ona odnosi na suženi krug osoba, u koji ulaze samo slobodnjaci muškog roda i zrele životne dobi.

10

Aristotel, *Politika* (III. 1279a28–31), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., str. 80–81.

11

Ibid. (III. 1282b16–17), str. 90.

12

»Uz to, 'dobro' ima isto toliko značenja koliko i biće (kaže se, naime, i za bivstvo, kao o Bogu i umu; i za kakvoću, to jest o krepostima; pa za kolikoću, o onome što je umjerenost; za odnos, o korisnome; za vrijeme, o pravodobnome, te za mjesto, o pogodnome i

slično), tako da bjelodano ne može biti što-god zajedničko, sveopće i jedno: tada se, naime, ne bi pridavalo svima tim kategorijama, nego samo jednoj.« – Aristotel, *Nikomahova etika* (I. 1096a23–28), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., str. 6.

13

Među ostalim, to se može potkrijepiti upravo Aristotelovim određenjem polisa. – Usp. Aristotel, *Politika* (I. 1252b27–35), str. 3.

14

Ibid. (I. 1252a4–6), str. 1.

15

Ibid. (VII. 1323b21–36), str. 211.

16

Ibid. (VII. 1324a23–25), str. 212.

17

Usp. ibid. (IV. 1288b21–39), str. 109.

18

Usp. ibid. (IV. 1289b2–5), str. 111.

19

Aristotel, *Nikomahova etika* (VIII. 1160b19–21), str. 170.

Na konceptualnom planu obesnažen je i napušten kodificirani sustav državnih oblika, u kojem je demokracija redovito zauzimala vrijednosno negativnu poziciju. U tom sklopu poništena je i Aristotelova ne samo značenjska nego i vrijednosna opreka politije i demokracije, koja je u milenijskom rasponu određivala percepciju pojma demokracije. Izvan aristotelovske kategorijalne sheme demokracija više nije predstavljala *oblik vladavine*, tj. jedan od oblika državnog uređenja, nego je postala *način vladanja*, što znači način uspostavljanja i vršenja državne vlasti. Bitna razlika između *oblika vladavine* i *načina vladanja* očituje se na planu *legitimiranja vladajuće volje*. Kada je riječ o obliku vladavine, pretpostavlja se da vladajuća volja posjeduje samo *naknadni legitimitet* koji crpi iz odnosa prema zakonima (Platon) ili pak iz odnosa prema zajedničkom dobru (Aristotel). Kada pak govorimo o načinu vladanja, polazimo od pretpostavke da vladajuća volja treba imati *dvostruki legitimitet: prethodni ili faktični*, koji zadobiva izbornim postupkom konstituiranja (zajednička volja), i *naknadni ili moralni*, koji proizlazi iz načina obnašanja vlasti i odnošenja prema općem dobru (opća volja). Opće dobro ovdje ima moralno značenje i nadilazi kategoriju zajedničkog dobra. *Na vrijednosnom ili etičkom planu* demokracija se oslobodila negativne obilježnosti koju je kao oblik vladavine dobila prema kriteriju zajedničkog dobra, te je sama postala kriterijem za vrijednosno razgraničavanje načina vladanja (demokratski i nedemokratski). *Na praktičnom planu* demokracija je iz apstraktne pozicije teorijskog konstruktista iskoračila u praktičnu ulogu političkog čimbenika i postala praktično-političkom kategorijom (mobilizacijski pojam).

U podlozi svih preobrazbi u poimanju i stvarnoj ulozi demokracije stoji povijesno dostignuće čovječanstva, kojim se *opća volja* postavlja i prihvaća kao jedina legitimacijska osnova za uspostavljanje i vršenje državne vlasti. Demokraciju utoliko možemo definirati kao modus vladanja, odnosno kao društveno-politički sustav koji se konstituira i koji funkcionira kao izvršavanje *opće volje*. Opća volja nije ništa drugo do zajednička volja koja se ravna prema mjerilima *općeg dobra*. Opće dobro pak nije predmetno dobro nego načelo moralnog poopćavanja, kojim se legitimacijska osnova zajedničke volje proširuje do pune, moralne univerzalnosti. Prihvaćanjem obzira prema općem dobru zajednička se volja zapravo relegitimira na moralnom planu, poprima moralnu dimenziju i postaje – opća volja.

Učestala uzrečica, koja implicira ambiciju da bude samorazumljiva i neprijeporna, naime da se bit demokracije sastoji u proceduri, ne samo što apsolutizira proceduralni formalizam, nego i banalizira sam problem. Bit demokracije nije u pridržavanju bilo kojih i bilo kakvih procedura nego u postavljanju temeljnih procedura kojima se formira zajednička volja (faktični legitimitet), slijeđenju onih procedura kojima se ona izvršava (legalitet) i prihvaćanju onih procedura kojima se ona orijentira prema općem dobru (moralni legitimitet). Do koje mjere i u kojim razmjerima proceduralni formalizam može služiti upravo za negiranje i krivitvorenje opće volje, najbolje nam može poslužiti analiza zlorabaz izborno zakonodavstva.

Za određenje demokracije ključni su dakle pojmovi *opće volje* i *općeg dobra* (interesa), pa ih upravo stoga treba jasno razgraničiti prema pojmovima *zajedničke volje* i *zajedničkog dobra* (interesa). Prvi poticaj za takvo pojmovno razgraničenje i uporište za taj smjer razmišljanja nalazimo kod Rousseaua, u njegovu razlikovanju *opće volje* (*la volonté générale*) i *volje svih* (*la volonté de tous*), dok za rasvjetljavanje problemskog sklopa može izvršno poslužiti

Augustinova usporedba razbojničkih družina i kraljevstava i posebice njegov provokativni zaključak kako se *latrocinia*, prema formalnim značajkama, zapravo mogu izjednačiti s *parva regna*. Atribut »opći« u ovom kontekstu unosi moralnu dimenziju i daje – kantovski govoreći – kategorički legitimitet, dok atribut »zajednički« predstavlja tek oznaku konkretnog i varijabilnog kolektiviteta i daje – opet govoreći kantovski – hipotetički legitimitet. Unošenjem moralne dimenzije i kategoričkog legitimiteta u definiciju demokracije priskrbljuje se važan etički korektiv za funkcionalistička i kolektivistička zastranjivanja u poimanju i prakticiranju demokracije.

Rousseau: opća volja i volja svih

Središnji pojam Rousseauove političke filozofije – kako zaključuje I. Fetscher – nije »društveni ugovor« nego »opća volja«. ²⁰ U širem pak kontekstu, opća volja postala je kategorijalni temeljac modernog razumijevanja demokracije i međašna oznaka u kojoj se povijest demokracije prelama u dvije epohe.

Dvije su bitne značajke opće volje i ujedno dva ključna razloga zbog kojih ona zadobiva teorijsku i povijesnu važnost u navedenim razmjerima: prvo, jer se konstituira kao *zajednička i moralna snaga* i, drugo, jer upravo kao takva postaje *jedina legitimacijska osnova* društvenog i političkog života koji se oblikuje kao »moralno i kolektivno tijelo« i uspostavlja kao javna osoba. ²¹

U samoj pak konstituciji opće volje objedinjuju se obilježja po kojima je ona ne samo *zajednička* nego i *moralna* volja. Otud proizlazi da je za pobliže određenje opće volje potrebno utvrditi razliku opće i zajedničke volje, te da se tim razlikovanjem kao njihova *differentia specifica* izdvaja – moralni karakter opće volje.

Za Rousseaua atributi »opći« i »zajednički« u podjednakoj mjeri imaju moralno značenje, tako da on moralnu razliku zajedničkih volja utvrđuje terminološkim razgraničenjem »opće volje« i »volje svih«. O tome se najpotpunije izjasnio u sklopu rasprave o nepogrešivosti opće volje u *Društvenom ugovoru*:

»Često ima dosta razlike između volje svih i opće volje. Potonja pazi samo na zajednički interes, prethodna pazi na privatni interes i samo je zbroj zasebnih volja. Ali ako iz tih volja izlučite višak ili manjak onih što se međusobno poništavaju, kao zbroj razlika ostaje opća volja.« ²²

Opća volja i volja svih nisu, dakle, nezavisne veličine. Volja svih pritom nije samo zbroj posebnih volja, nego i nužni preduvjet za formiranje opće volje, koja se upravo iz tog zbroja izlučuje glasovanjem kao većinska volja. Što-

²⁰

Usp. I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1960., str. 111.

²¹

Usp. J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava*, str. 101–102. – Sastavne elemente i aspekte kolektivnog moralnog tijela, odnosno javne osobe Rousseau objedinjuje i sažeto definira: »Ta javna osoba, koja je tako stvorena iz saveza svih osta-

lih, nekada se zvala *grad*, a sada se zove *republika* ili *političko tijelo*, koje njezini članovi zovu *država* kada je pasivna, *suveren* kada je aktivna, *vlast* uspoređujući je sa sličnima. Što se tiče udruženih, oni se zajednički zovu *narod*, pojedinačno kao sudionici vrhovne vlasti *građani*, a *podanici* kada su podređeni državnim zakonima.«

²²

Ibid., str. 109.

više, u tom postupku volja svih dobiva i legitimacijsku zadaću, naime da cjelovitošću svog zbroja zajamči općenitost izvedene volje:

»Da bi volja bila opća, nije uvijek nužno da ona bude jednodušna, ali je neophodno da se računaju svi glasovi, svako formalno isključenje ruši općenitost.«²³

Poželjan je što veći sklad opće volje i volje svih, jer »što se stajališta više približuju jednodušnosti, tim više prevladava opća volja«.²⁴ Naravno da je moguće postići i potpunu podudarnost, ali takvo stanje Rousseau smatra rijetkim.²⁵ No, puni raspon, u kojem se – s različitim stupnjevima osnaženosti – opća volja legitimno konstituira, seže od »jednog glasa kojim se prekida izjednačenost« pa do jednoglasnosti.

Time je rasvijetljen odnos opće volje i volje svih. Pritom se ispostavilo da je riječ o komplementarnim, a ne suprotstavljenim voljama, kao što sugerira njihovo binarno navođenje. Volja svih je pojam kojim se pojedinačne i rasure volje prirodnog stanja objedinjuju tek na razini pukog zbroja, dok opća volja predstavlja njihovo građansko i moralno uobličjenje. Analiza njihova odnosa ukazala je na prazno mjesto neizvedenog pojma one volje koja je istinski suprotna i suprotstavljena općoj volji – pojma većinske volje koja služi posebnim interesima. Taj je pojam, doduše, impliciran pa i stidljivo naznačen u mogućnosti da »vijeće jedne demokracije izda loše dekrete i osudi nevina«,²⁶ te u prikazu državnog raspadanja kada pod krinkom općih prevladavaju posebni interesi. No, time smo zašli u područje internih poteškoća Rousseauova pojma opće volje. A upravo je u kontroverznom određenju opće volje sadržan temeljni problem Rousseauove misli, koji se najjednostavnije daje ocrtati pomoću dvije proturječne, ali zasebno nesporne konstatacije:

1. da opća volja kod Rousseaua ima moralni karakter, odnosno da je moralnost njena bitna odlika i razlikovno obilježje u odnosu prema zajedničkoj volji (»volji svih«);
2. da je Rousseau općoj volji – ograničavajući joj važenje na područje pojedine države – oduzeo dimenziju općeg važenja, te time bitno reducirao i doveo u pitanje njen moralni karakter.

Moralna narav opće volje

Da bi se potvrdila moralna narav opće volje, dovoljno je ukazati na izvedeno razlikovanje opće volje i volje svih, te u tom pogledu ne bi trebalo tragati za snažnijim dokazom. Svejedno je u ovom kontekstu uputno razmotriti attribute koje Rousseau pridaje općoj volji kako bismo uvidjeli da on u svojim razmišljanjima dolazi do točke u kojoj se opća volja zapravo izjednačava s moralnim zakonom.

Spektar značenja, u kojem se kod Rousseaua javlja pojam opće volje, omeđen je s jedne strane *formalnim*, te s druge strane *sadržajnim* određenjem. To su krajnje semantičke pozicije između kojih su moguća različita nijansiranja u značenju tog pojma. Opća volja u formalnom određenju nije ništa drugo do sam moralni zakon u svom socijalnom očitovanju, dok opća volja u sadržajnom određenju predstavlja socijalnu konkretizaciju moralne zakonitosti, što pobliže znači moralno formiranu, te u djelovanju moralno određenu kolektivnu volju državne zajednice.

U tako polariziranom značenjskom polju pojma opće volje ocrtava se etička opreka bitka i trebanja i razotkriva pretpostavka da opća volja ima for-

malnu ili idealnu egzistenciju prije uobličjenja u zajedničku volju pojedine države i, naravno, nakon što se iz njene moralne forme, u procesu raspadanja države, povuče socijalni sadržaj »volje svih«. No, pritom bi bilo pogrešno idealnu egzistenciju opće volje protumačiti u platonovskom obrascu prelaženja u »svijet ideja«. Opća se volja iz svoje socijalne realizacije u idealnu egzistenciju može povući jedino u okviru individualne volje, gdje je inače konstitutivno i trajno prisutna, i odakle se uvijek može regenerirati na taj način da od većine individualnih volja u socijalnom miljeu formira sadržajno određenu opću volju. Kada govorimo o formiranju opće volje, onda se sadržajna ispunjenost odnosi isključivo na subjekt opće volje, a to je društvena većina, koju odlikuje usmjerenost prema općem (zajedničkom) dobru, a izlučuje se glasovanjem iz prirodne osnovice »volje svih«.

Poistovjećivanje opće volje s moralnim zakonom najjasnije dolazi do izražaja u atributima koji izražavaju apsolutno i kategoričko važenje opće volje – nepogrešivost, neuništivost, nepromjenjivost i sl. Te attribute bezuvjetnog važenja Rousseau ističe da bi sačuvao integritet opće volje u situacijama kada društvena tijela s legitimitetom opće volje donose pogrešne odluke, te kada se u fazama propadanja države posebni interesi nametnu pod imenom općih. Rousseau ne dopušta mogućnost da opća volja pogriješi, a ako se u ime opće volje donese loša odluka – »tada će javna odluka biti jedna stvar, a opća volja druga«.²⁷ Rousseau, isto tako, ne dopušta mogućnost da bi se u procesu razgradnje države – kada »opća volja nije više volja svih«²⁸ – opća volja poništila, promijenila ili iskvarila. U tom pogledu njegov je stav krajnje jasan i nedvosmislen:

»Proizlazi li iz toga da je opća volja uništena ili iskvarena? Ne. Ona je uvijek postojana, nepromjenljiva i nepokvarena.«²⁹

U završnoj fazi propadanja, »kada se država, sasvim blizu propasti, održava tek u prividnom i ispraznom obliku, kada je u svim srcima raskinuta društvena veza, kada se najpodliji interes drsko diči svetim imenom javnog dobra« – zaključuje Rousseau – »onda opća volja zanijemi«.³⁰ To je metaforički izraz za prelaženje opće volje iz realne socijalne uloge u idealnu egzistenciju moralnog zakona. Naime, čim se opća volja izdvoji iz sfere socijalnih zbivanja i premjesti u sferu moralnog trebanja, samim tim poprima čistu formu moralnog imperativa, što, dakako, podrazumijeva i sačuvanu značajku općeg važenja. U tome se već mogu prepoznati formulacije mo-

23

Usp. J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava*, str. 177 (bilješka).

24

Ibid., str. 155.

25

Usp. J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o obliku republike* (prva verzija), u: J.-J. Rousseau, *Politički spisi*, Informator – Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1993., str. 65.

26

J.-J. Rousseau, *Rasprava o političkoj ekonomiji*, u: J.-J. Rousseau, *Politički spisi*, str. 21.

27

Ibid.

28

J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava*, str. 154. – Taj iskaz opisuje situaciju u kojoj je opća volja izgubila većinsku konstelaciju, koja se inače izvodi iz volje svih. Nekim interpretima ovo mjesto zadaje poteškoće, i to upravo zbog neizvedenog pojma volje, koji je ovdje nužno pretpostaviti, jer upravo u toj situaciji na mjesto opće volje stupa većinska volja koja radi za posebne interese.

29

Ibid., str. 155. – Predikat »nepokvarena« prijevod je pridjeva »pure« s temeljnim značenjem »čist« i konotacijama koje dopiru interpretacijski smjer ove rasprave.

30

Ibid., str. 154–155.

ralnog zakona, kakve nalazimo kod I. Kanta, inače najproduktivnijeg nastavljača Rousseauove linije mišljenja, tako da ovaj izvod možemo zaključiti usporedbom njihovih stajališta. Kao što, za Kanta, nepoštivanje moralnog zakona nema baš nikakva utjecaja na njegovo opće važenje,³¹ tako, za Rousseaua, neprovođenje opće volje ni na koji način ne dovodi u pitanje njeno opće važenje. To samo potvrđuje da je opća volja kod Rousseaua u prvom redu – moralna kategorija.

Enigma nepotpune općenitosti

Nakon uvida u sva Rousseauova nastojanja da obrazloži i obrani bezuvjetno moralno važenje opće volje unutar državne zajednice, postavlja se ključno pitanje, zašto je onda Rousseau to važno postignuće obesnažio i doveo u pitanje svodeći važenje opće volje na okvire pojedine države? Rousseau naime tvrdi da »volja države, premda općenita u odnosu spram svojih članova, više to nije u odnosu spram drugih država i njihovih članova, nego za njih postaje pojedinačna i individualna volja koja ima svoje pravilo pravednosti u zakonu prirode«. ³² Otud proizlazi logična konsekvencija kako »nije nemoguće da jedna republika s dobrom vladavinom vodi nepravedan rat«. ³³ Drugim riječima, građani koji unutar jedne drave žive u građanskom stanju i moralno uređenim odnosima, u relaciji prema građanima druge države ili pak prema drugoj državi vraćaju se u prirodno stanje i oslobađaju moralnih obzira. Isto vrijedi za međusobne odnose općih volja i njihove odnose prema stranim građanima. Rousseau je pritom previdio obvezu popćenja moralnog načela i neizbježan zaključak da poricanje moralne dužnosti u vanjskim odnosima ruši moralno važenje volje i na unutrašnjem planu pojedine države.

Činjenica da je Rousseau dobro poznavao ³⁴ koncepciju opće volje, koju je D. Diderot izložio u članku *Prirodno pravo* iz petog sveska *Enciklopedije*, može se uzeti samo kao otegotna okolnost za Rousseauovo skućivanje opće volje u granice zasebnih država. U tom članku Diderot iz prirodopravnih pretpostavki dolazi do definicije opće volje, koja na klasičan način izražava uzajamnost zlatnog pravila i koja se u svim strukturnim elementima, uključujući rivalstvo uma i osjetilnosti, podudara s kasnijim Kantovim određenjem moralne volje:

»Opća volja je kod svake individue čisti akt htijenja koji – dok strasti šute – umski prosuđuje (qui raisonne) o onome što čovjek može zahtijevati od svog bližnjeg i o onome što njegov bližnji ima pravo zahtijevati od njega.«

Ako navedenu definiciju možemo prihvatiti kao anticipaciju Kantova kategoričkog imperativa, onda rečenice koje slijede nakon nje – u kojima Diderot taj moralni imperativ primjenjuje na mnogostruke odnose pojedinaca i društava – svakako trebamo uzeti kao negativnu anticipaciju Rousseauova partikularističkog zastranjenja, jer se u njima posebno poantira moralna veza među društvima, koju će Rousseau sustavno poreći:

»To uvažavanje opće volje vrste i zajedničke želje pravilo je za ravnjanje u odnosima pojedinca prema pojedincu u istom društvu, pojedinca prema društvu u kojem je član, te društva u kojem je član prema drugim društvima. Potčinjavanje općoj volji obveza je svih društava, bez izuzimanja i onih koja su nastala na zločinu.« ³⁵

Upravo su momenti dosljedno izvedenog univerzalizma i negativne anticipativnosti – kojima se odlikuje Diderotovo određenje opće volje iz članka

Prirodno pravo – potencirali pitanje Rousseauove teorijske nedosljednosti u dimenzioniranju važenja opće volje i pretvorili ga u pravu interpretativnu »enigmnu nepotpune općenitosti« kod Rousseaua. Brojni su i raznoliki pokušaji njenog razrješavanja, a mogu se grupirati na više načina. Ako u tu svrhu etičku opreku bitka i trebanja preudesimo u hermeneutički obrazac, dobit ćemo tipologiju pokušaja prema tekstualnoj sferi u kojoj se traži rješenje, odnosno dva tipa odgovora već prema tome da li su izvedeni iz postojećeg ili postuliranog teksta. Navodimo po jedan primjer za svaki tip odgovora.

Tipovi odgovorâ

I. Fetscher problemu pristupa egzegetski i rješenje traži u okvirima raspoloživog teksta. Najvažnije izjašnjenje u tom pogledu nalazi u prvoj verziji *Društvenog ugovora*, gdje Rousseau tvrdi kako izraz »ljudski rod« predstavlja samo kolektivnu ideju koja ne dovodi do realne povezanosti ljudi. Opće društvo stoga postoji samo u filozofskim sistemima, budući da u prirodi nisu dane pretpostavke za njegovo stvaranje. U nastavku Rousseau konstatira kako ne postoji interes da se prihvati opća volja na razini čovječanstva, što Fetscher preuzima kao ključni iskaz za razrješavanje Rousseauove zagonetke:

»Razlog za izostajanje zajednice svih ljudi leži, prema Rousseauu, u tome što oni nemaju nikakav *interes* da se potčine pretpostavljenoj 'volonté générale' čovječanstva.«³⁶

Pojam osobnog interesa dobro je izvedena i pogođena šifra, ali samo u slučaju ako rješenje tražimo u imanentnoj sferi Rousseauova samorazumijevanja. U *Raspravi o političkoj ekonomiji*, u jednom zanimljivom odlomku, Rousseau daje zaokruženi pregled društvenih oblika, koje prema rangu općenitosti razvrstava na posebna društva unutar države, politička društva na razini države i opće društvo na razini ljudskog roda, što dakako možemo shvatiti i kao različite stupnjeve općenitosti volje. Na kraju izvodi krajnje diderotovski zaključak »da su dužnosti građanina ispred dužnosti senatora, a dužnosti čovjeka ispred dužnosti građanina«, te da je »najopćija volja ujedno i najpravednija«. No, u sam zaključak uklapa obeshrabrujuću konstataciju da je »na žalost, osobni interes svagda obrnuto proporcionalan dužnosti i raste u mjeri u kojoj udruženje postaje uže a obveza manje

31

»Osim toga moralni je zakon, takoreći, dan kao fakat čistog uma, kojega smo a priori svjesni i koji je apodiktički izvjestan, pretpostavivši, da se u iskustvu i ne bi mogao pronaći primjer, gdje je on točno izvršen.« – I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 83.

32

J.-J. Rousseau, *Rasprava o političkoj ekonomiji*, str. 20.

33

Ibid., str. 21.

34

Rasprava o dilemi, da li je Rousseau ideju opće volje preuzeo od Diderota ili pak izovno pripada njemu, minucioznim analizama dovedena je do interpretativne aporije,

koja čitatelja ostavlja u bezizlaznom položaju Bouridanova magarca. – Usp. bilješku 17 uz *Raspravu o političkoj ekonomiji*, *Politički spisi*, str. 242–243.

35

D. Diderot, *Droit naturel*, u: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers 1751–1772. Les articles les plus significatifs de Diderot, d'Alembert, de Jaucourt, J.-J. Rousseau, Voltaire, Quesnay, d'Holbach, Damilaville, etc.*, Choisis et présentés par Alain Pons, Editions J'ai lu, Paris 1963., str. 214.

36

I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, str. 117.

sveta«. ³⁷ Subverzivni smisao tog umetka u kontekstu diderotovski intoniranog odlomka ³⁸ bit će ekspliciran upravo u tekstu na koji se Fetscher poziva da bi objasnio Rousseauovo protivljenje poopćavanju volje do razine čovječanstva. Ali, tu nije iskazana samo Rousseauova pretpostavka da se osobni interes građanski i moralno može uobličiti samo u sklopu pojedine države, nego i nepovoljna implikacija da se osobni interes kod Rousseaua pojavljuje kao limit u dimenzioniranju opće volje.

O. Vossler u knjizi *Rousseaus Freiheitslehre* postupa drukčije od Fetschera i svoj odgovor daje u obrascu tekstualnog »trebanja«, oslanjajući se dakle na tekst kojeg nema, ali bi iz određenih razloga trebao postojati. Vossler polazi od zaključnih rečenica *Društvenog ugovora*, u kojima Rousseau najavljuje potrebu da se država podupre vanjskim odnosima, te od odgovarajućeg mjesta u *Emileu*, gdje Rousseau oslikava tužno stanje neprestanog sukobljavanja država i pritom se pita nije li tome glavni uzrok u »djelomičnom i nepotpunom podruštvljenju« – da bi na tome zasnovao svoj odgovor:

»Tako bi, s onim što je kazano, na najjednostavniji način bilo odgovoreno na naše pitanje, zašto se Rousseau u *Contrat social* bavi s općom voljom samo u njenom obliku nacionalne volje, a ne s voljom čovječanstva: jer je *Contrat social* ostao nedovršen, fragment, jer on obrađuje samo unutardržavni moralni poredak pod nacionalnom voljom, samo 'djelomično i nepotpuno podruštvljenje', dok drugi dio – koji bi trebao obraditi neophodni međudržavni poredak pod voljom čovječanstva, dakle cijelo i dovršeno podruštvljenje – nedostaje.« ³⁹

Vossler je pritom morao ispustiti iz vida znatne dijelove teksta i zanemariti brojne formulacije koje su upućivale na upravo suprotan zaključak. Premda je teško prihvatiti raspravu na terenu tekstualnog trebanja, jednu hipotezu možemo smatrati izvjesnom: sve i da je Rousseau napisao dodatni dio *Društvenog ugovora* ili da je pak preradio postojeći, te bi tvorevine nosile istu konstrukcijsku grešku, ukoliko bi bile izvedene iz istih kategorijalnih pretpostavki. U tome je sadržan i metodološki napatuk kako je u objašnjavanju Rousseauove nedosljednosti potrebno krenuti drugim smjerom razmišljanja, te njene prave i dublje razloge potražiti u sferi kategorijalnog apriorija, među onim pojmovima i stavovima koje Rousseau ne preispituje, ali se na njih u svome mišljenju aksiomatski oslanja.

Odgovor iz produžene perspektive

Želimo li uglaviti polazišnu točku za tu interpretativnu liniju, onda je to svakako tekstualna i semantička činjenica, koja istodobno uokviruje cijeli problem, da pojam moralnosti za Rousseaua predstavlja glavnu razlikovnu odliku građanskog stanja u odnosu na prirodno stanje:

»Prijelaz od prirodnog stanja u društveno stvorio je u čovjeku vrlo značajnu promjenu, zamjenjujući u njegovu ponašanju instinkt s pravednošću i pridajući njegovim djelanjima moralnost koja im je prije nedostajala.« ⁴⁰

Pojam pravednosti, doduše, objedinjuje sastavnice prava i moralnosti, koje će i unutar pojma opće volje ostati nerazjedinjene, ali je očigledno da Rousseau pravo promišlja u etičkom obrascu i zasniva na moralnosti. To bjelodano proizlazi iz određenja moralne slobode, koju vidi kao »dobitak građanskog stanja« i pripisuje joj zasluge da je čovjeka »učinila svojim istinskim gospodarom, jer poriv prohtjeva je ropstvo, a posluš zakon koji smo sebi propisali jest sloboda«. ⁴¹ Tako određena moralna sloboda do te se mjere u smislu i formulaciji podudara s Kantovim pojmom slobode, da

poznati komentator Kantove praktičke filozofije tu činjenicu – u analogiji s »kopernikanskim obratom« u Kantovoj teorijskoj filozofiji – označava kao »rousseauovski obrat« u Kantovoj etici. Njegovo obrazloženje, koje pritom navodi, zavrjeđuje pažnju:

»Dok su drugi autori 18. stoljeća zakon mogli razumjeti samo kao ograničenje slobode, Rousseau je uvidio bitnu svezu zakona i slobode. On je dakako tu misao razvio samo u političkoj filozofiji, gdje ju je Kant od nje mogao preuzeti s neznatnim izmjenama. Ali Kant je misao o političkoj autonomiji slobodnih građana produbio do etičkog i metafizičkog nauka. Tako je pomoću Rousseaua dospio do objašnjenja kako je samo pokornost zakonu – koji je zadan samome sebi – istinska sloboda.«⁴²

Ako nastavimo Rousseauovu misao tumačiti i dovoditi do kategorijalne uređenosti u produktivnoj optici Kantove etike, možemo utvrditi daljnju analogiju između odnosa slobode i moralnog zakona u Kantovoj etici i odnosa moralne slobode i opće volje u Rousseauovoj političkoj filozofiji. Naime, kao što kod Kanta slobodu pozitivno određuje moralni zakon, koji utoliko predstavlja pozitivni pojam slobode (autonomija),⁴³ tako je kod Rousseaua moralna sloboda – kao sloboda građanskog stanja – »ograničena općom voljom«.

No, kako je unutrašnje proturječje u određenju opće volje prouzročilo pukotinu u cijeloj arhitektonici Rousseauove političke misli, koja je izgrađena na tom nosivom pojmu, proizlazi da je nužno preispitati njegove kategorijalne pretpostavke. Pritom treba imati u vidu da mjerila i orijentiri za takav interpretativni postupak ne mogu biti imanentno dani u teorijskom vidiku Rousseauove misli, ali da su zato razvijeni u produženoj perspektivi, koju je ta misao dobila u Kantovoj praktičnoj filozofiji. Ovim se priklanjamo metodološkom gledištu, koje je u klasičnom obliku izrazio E. Weil, a koje treba shvatiti ne samo kao dvostrano plodonosno, sintetičko načelo interpretiranja, nego i mnogo više od toga, kao ključ za razumijevanje moderne epohe, čiji su duhovni obrisi postavljeni upravo preklapanjem Rousseauove filozofijskopoličke i Kantove etičke perspektive. Prenosimo upečatljivu formulaciju Weilova stava, koju je izvorno objelodanio 1952. u članku »J.-J. Rousseau et sa politique«:

37

J.-J. Rousseau, *Rasprava o političkoj ekonomiji*, str. 21.

38

Navedeni je odlomak, koji u sklopu Rousseauova izvođenja ima kontrastivnu ulogu, ponajviše naveo neke interprete na pogrešan zaključak da »u *Raspravi o političkoj ekonomiji* (1755) Rousseau u cijelosti prihvaća Diderotovo shvaćanje opće volje i prirodnog prava koje će kasnije izrijeком kritizirati i odbaciti« (D. Lalović, »Poređak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice«, u: *Politička misao*, 1/1979., str. 22). No, ako i zanemarimo »subverzivni umetak«, ostaje činjenica da se odlomak nalazi u nedvosmislenom kontekstu u kojem Rousseau upravo najupečatljivijim formulacijama opću volju dimenzionira isključivo kao državnu volju.

39

O. Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963., str.

256. – Inače, autori koji su skloni interpretativnoj metodi tekstualnog trebanja, rado se pozivaju na navodnu Rousseauovu izjavu kako bi *Društveni ugovor* trebalo preraditi. Usp. V. Goldschmidt, »Individuum i zajednica u Rousseauovoj političkoj teoriji«, u: J.-J. Rousseau, *Politički spisi*, str. 6.

40

J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava*, str. 104.

41

Ibid.

42

L. W. Beck, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*. Ein Kommentar, Wilhelm Fink Verlag, München 1974., str. 189.

43

I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 67.

»Nije se pretjerivalo kada se govorilo da do Kanta nitko nije razumio Rousseauovu misao i da je Rousseau bio prvi koji ju nije razumio: bio je potreban Kant, bio je potreban jedan Kant da bi Rousseau postao, *ex parte post*, filozofom. Ali, činjenica je da je to postao tek od dana kada je u Kantovu duhu izazvao jedinu revoluciju cijele povijesti filozofije nakon Platona i gdje je, u tome duhovnom sinu, bio ocem nove koncepcije uma.«⁴⁴

Ako analitički razložimo Rousseauov pojam volje – pod što potpada pojedinačna (posebna) i opća volja – nalazimo da Rousseau u njemu razlikuje dva elementa: subjekt i objekt volje. Objekt volje Rousseau određuje kao interes, a samu volju razumije kao djelatni okvir adekvacije subjekta i objekta volje, odnosno kao djelatnu usmjerenost subjekta volje prema svome interesu. Rousseau polazi od općenitog stava da »volja svagda teži dobru bića koje hoće«, što u primjeni na pojedinačnu i opću volju znači da je »predmet pojedinačne volje svagda privatni interes, a predmet opće volje zajednički interes«.⁴⁵

Kada pak govorimo o općoj volji, treba uzeti u obzir da obilježje »općosti« donosi moralnu kvalitetu dobra, tako da se opći ili zajednički interes izjednačuje s općim dobrom. Štoviše, opći interes postaje mjerilo prema kojem se konstituiraju subjekt opće volje i ujedno uspostavlja sama opća volja kao djelatni okvir njihove moralne adekvacije. U *Društvenom ugovoru* Rousseau tvrdi kako »volju manje uopćava broj glasova nego zajednički interes što ih sjedinjuje«.⁴⁶ Taj stav je u prvoj verziji *Društvenog ugovora* bio naveden u formulaciji koja je posve isključivala »broj glasova«, što je, naravno, bilo neodrživo pretjerivanje, koje će sam Rousseau korigirati. U tom kolebanju na svoj način dolazi do izražaja Rousseauovo naslućivanje potrebe za neizvedenim pojmom zajedničke volje koja bi se razlikovala od opće volje. A samo razdvajanje »broja glasova« i »zajedničkog interesa«, kao faktora koji tvore opću volju, označava točku u kojoj se Rousseauova misaona putanja najviše približila pojmovnom razgraničenju opće i zajedničke volje. No, ipak treba prihvatiti činjenicu da je opća volja u tom pogledu kod Rousseaua ostala nerazlučena, štoviše, da je moment »onog zajedničkog« zadržao određujuću ulogu, tako da je opseg zajedničkog interesa postao mjerom općenitosti volje.

Rousseau, dakle, volju razumije kao djelatni okvir povezivanja subjekta volje s njegovim interesom, dok dobro shvaća kao predmetno dobro i izjednačava ga sa zajedničkim interesom, koji se pak pojavljuje kao objekt i primarni element opće volje. A upravo interesno određenje volje i predmetno određenje dobra sadrže one kategorijalne limite koji su izravno utjecali na reduciranje općeg karaktera volje i svodenje važenja opće volje na okvire državne zajednice. Da se pritom ne radi o naknadnom zaključku, odnosno interpretativno uspostavljenoj povezanosti, nego o nužnoj logičkoj vezi, koja je za samog Rousseaua bila posve osviještena, može nam posvjedočiti eksplicitno tumačenje značajke univerzalnosti (općosti), koje on daje u sklopu razmatranja prirode zakona, te u nastavku ilustrira odnosom opće volje prema tuđincima:

»Što znače te riječi *univerzalnost* ili *općost* koje su ovdje ista stvar? To je rod promišljen apstrakcijom ili ono što odgovara cjelini o kojoj se radi, a to je cjelina samo s obzirom na svoje dijelove. Eto zbog čega opća volja čitavoga jednog naroda uopće nije opća za tuđinca; jer taj pojedinac nije član tog naroda.«⁴⁷

Možemo smatrati da je time razriješena Rousseauova enigma i objašnjen problem, koji je njome bio šifriran, ali to nipošto ne znači da je riješen i sam problem. Rješenje problema nepotpune općenitosti volje i popratnih

konceptualnih teškoća možemo, slijedom prihvaćenog pristupa, pronaći u produženoj perspektivi Rousseauove misli, na terenu Kantove etike, i to u elaboracijama upravo onih temeljnih kategorija koje su, zbog svoje teorijske neizgrađenosti, u Rousseauovu mišljenju imale ograničavajuću ulogu.

U prvom redu, to je pojam volje. Kant volju određuje kao moć djelovanja prema načelima, odnosno kao »moć da svoj kauzalitet određuje predodžbom pravila«. ⁴⁸ Volju dakle određuje pravilo, a ne predmet djelovanja. Čak i onda kad je djelovanje potaknuto i vođeno nekim predmetom, na planu volje to mora biti predočeno kao odgovarajuće praktičko pravilo. Moralna volja kod Kanta je izvorno mišljena kao individualna volja, što je međutim ni najmanje ne priječi da se ravna prema univerzalnom načelu, nego joj se dapače to postavlja kao bezuvjetni zadatak. Na podlozi takvog shvaćanja volje postao je moguć »kopernikanski obrat« u razumijevanju dobra. Kao i kod Rousseaua, općenitost je nositelj moralne kvalitete dobra, samo što se, kod Kanta, ona ne povezuje ni s predmetom ni sa subjektom volje, nego postaje svojstvom praktičkog pravila. Tek iz opće naravi moralnog načela može proizići dobro kao moralna kvaliteta i prijeći na volju, odnosno osobu koja ga prakticira. ⁴⁹ Taj obrat »da ne određuje i ne omogućuje pojam dobra kao predmeta moralni zakon, nego obratno moralni zakon prije svega pojam dobra«, ⁵⁰ koji Kant naziva paradoksom metode, označio je prijelom epoha u povijesti etike.

Sada je postalo razvidnim kako sredstvima predkantovske *etike predmetnog dobra* zapravo nije bilo moguće dosljedno artikulirati novi duhovni i povijesni vidik koji se rastvorio Rousseauovim premještanjem opće volje iz prirodopravnog horizonta na socijalni teren. Naime, prirodopravnu univerzalnost ljudskog roda na socijalnom planu nije moguće izraziti bez kategorijalne pomoći Kantove *etike djelatnog načela*. Svoje suočenje s teškoćama koje su proizišle iz navedene transpozicije opće volje, Rousseau prikazuje sa zamjetnim crtama dramatičnosti:

»Svaka pravednost dolazi od Boga, on je jedino njezino izvorište; ali, kada bismo je mi znali primiti iz tih visina, ne bi nam trebale ni vlade ni zakoni. Bez sumnje, za čovjeka postoji univerzalna pravednost koja izvire iz samog uma i utemeljena je na jednostavnom pravu čovječanstva, ali da bi ta pravednost bila prihvaćena, mora biti uzajamna.« ⁵¹

Završno treba naglasiti da se cjeloviti Rousseauov doprinos sastoji od dvije, u povijesnom pogledu, podjednako važne zasluge: u prvom redu, što je volju svih postavio kao legitimacijsku osnovu opće volje i, potom, što je opću volju postavio kao legitimacijsku osnovu društvenog života. Pritom

44

Objavljeno u časopisu *Critique*, VIII/1952; ovdje navedeno prema D. Lalović, »Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice«, str. 6.

45

J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili ogleđ o obliku republike* (prva verzija), str. 63.

46

J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava*, str. 112.

47

J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili ogleđ o obliku republike* (prva verzija), str. 91.

48

I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 65.

49

»Ako bi što apsolutno (i u svakome pogledu i bez daljnega uvjeta) imalo biti dobro ili zlo, ili bi se kao takvo imalo smatrati, onda bi to bio samo način djelovanja, maksima volje, a prema tome sama djelatna osoba, kao dobar ili zao čovjek, ali ne neka stvar, koja bi se tako mogla nazvati.« – Ibid., str. 98.

50

I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 102.

51

J.-J. Rousseau, *O društvenom ugovoru ili ogleđ o obliku republike* (prva verzija), str. 90.

nije uspio, iz razloga koji su rasvijetljeni prethodnim analizama, nadvladati pobrkanost opće i zajedničke volje, što je prešlo u trajnu zadaću onih koji su nastavili misliti i djelovati u horizontu modernog poimanja demokracije.

Partitokracija i postkomunizam

Parafrazirajući Aristotelov iskaz o dostiznosti etičke vrline, naime da je lako ne pogoditi cilj, ali da ga je teško pogoditi, odnosno da se može biti dobar samo na jedan način, a loš na mnogo načina – možemo kazati da istinsku demokraciju, na koju želi uputiti prethodni prikaz problema i izvedena definicija, nije lako ostvariti, ali da zato postoje brojne mogućnosti izopačavanja biti i smisla demokracije. Najakutniji i široko rasprostranjeni oblik iskrivljene demokracije svakako je *partitokracija*. Dok različite forme diktatura i totalitarnih režima izravno i očigledno negiraju demokraciju, čak i onda kad se pokušavaju prikriti demokratskim ornamentima, partitokracija predstavlja sofisticirani oblik izopačene ili lažne demokracije. U slučaju partitokracije zbnjuje ne samo okolnost da se ona pokriva imenom demokracije i da se poziva na demokratska načela, nego i činjenica da se formalno odvija u demokratskim procedurama i da djeluje u demokratskim institucijama.

Na pojavnj razini ovog problema treba razlikovati dva tipa partitokracije: partitokracija kao odstupanje (odstupajuća partitokracija) i partitokracija kao sustav (sustavna partitokracija). *Odstupajuća partitokracija* pojavljuje se kao određeno odstupanje ili devijacija unutar demokratski konstituiranog sustava vlasti. Etablirani demokratski sustavi u osnovi se mogu uspješno nositi s problemom odstupajuće partitokracije, i to ne samo u slučajevima kada se ona javlja u prolaznim i ograničenim oblicima, nego čak i onda kada poprimi izrazito oštre forme ili se pak ustali kao kronična slabost demokracije, što se izgleda dogodilo u većini zemalja razvijene demokracije.⁵² Nasuprot tome, *sustavna partitokracija* predstavlja devijantni, nedemokratski način vladanja, koji podrazumijeva partitokratsko konstituiranje (razina fiktivnog legitimiteta) i partitokratsko obnašanje (razina legaliteta) državne vlasti, te gubitak relacije prema općem dobru (razina moralnog legitimiteta).

Budući da se sustavna partitokracija može uspješno razviti samo u demokratski neizgrađenim ili pak demokratski urušenim državama i društvima, to su se u razdoblju postkomunizma u širokom krugu kaotizacijskih država stvorili idealni uvjeti za etabliranje partitokratskih sustava. Partitokracijama, koje su se počele formirati u postkomunističkim zemljama, na samom je startu – kao svojevrstan orijentir – stavljen na raspolaganje ideologem »tranzicije«, odakle je ubrzo izveden teorijski i politički instrumentarij za ideološko izokretanje slike o stvarnim zbivanjima i stvarnom smjeru razvoja, tako da su se i one same mogle predstaviti kao istinske demokracije, doduše – *in statu transeundi*. Time je stvoren novi, »tranzicijski tip« sustavne partitokracije, koji se odlikuje osobitom zamršenošću i koji, kao nepoznat povijesni fenomen, traži poseban teorijski pristup.

Tranzicija ili kaotizacija?

Teško je dokučiti u kojoj je mjeri *teorija tranzicije* odraz intelektualne nemoci da se objasne i osmisle zbivanja u zemljama u kojima se urušio totalitarni sustav, a koliko je ona izraz interesne optike koja je, iz vanjskog i unutrašnjeg uporišta, nametana kako bi se stvarna demokratizacija i s njom

povezano regeneriranje društvenih potencijala omelo, usporilo i pomaknulo – hegelovski govoreći – u lošu beskonačnost. Nedvojbeno je međutim da je taj ideološki konstrukt ponajprije stvoren te potom ustoličen u poziciju službene doktrine za opravdavanje sveopćeg kaosa u postkomunističkim zemljama upravo interakcijom navedenih faktora – autonomne nemoći i heteronomnog interesa – koji su uostalom suodredili ukupan tijek zbivanja i sam karakter postkomunističke ere.

Faktor *autonomne nemoći* izražava objektivnu nedostatnost i subjektivnu nedoraslost intelektualnih i političkih snaga, koje su se pojavile kao nositelji povijesnih promjena, da prekretničke procese autonomno vode i uobliče u autentični povijesni novum. *Heteronomni* je *interes*, premda se iskazao jedinstvenim i skladnim utjecajem na postkomunistička zbivanja, zapravo sazdan od dva komplementarna sastavna interesa: unutrašnjeg i vanjskog. Na unutrašnjem planu formiran je kao *partikularni interes* novih gospodara situacije, koji su početno nastupili kao idejno, politički, pa i moralno motivirane društvene skupine, da bi se iznenađujućom brzinom preobrazili u ortačke družine za bezobzirno bogaćenje i konačno institucionalizirali kao tipične tranzicijske partitokracije. Komplementarno je na međunarodnom planu formiran *zajednički interes* vladajuće međunarodne konstelacije da novostvorene ili nanovo konstituirane države postkomunističkog svijeta trajno ili barem dugotrajno u međunarodnim odnosima ostanu u ulozi »oslabljenog subjekta«, što u realnom smislu znači »objekta« međunarodne politike.

No, u toj međuigri faktora, upravo je *autonomna nemoć* u ovo prijelomno povijesno razdoblje unijela dimenziju istinske tragedije. Činjenica da se teorija tranzicije uspjela etablirati kao gotovo općeprihvaćeno tumačenje i ideja vodilja prevratnih postkomunističkih događanja može se očitati i kao debakl intelektualnog sloja u dotičnim državama. Dok se jedan dio inteligencije jednostavno preusmjerio na centre vanjskog interesa i postao autentični tumač tranzicijskih ciljeva, dotle je drugi, uglavnom disidentski dio ostao zapleten u vlastitim mitotvorinama i nije se bio u stanju preorijentirati na kritičko-analitički pristup stvarnosti i vizionarsko građenje perspektiva iz nove povijesne situacije.

Nakon više od desetljeća konceptualne i praktične upletenosti *teorije tranzicije* u postkomunistička zbivanja, u punoj se jasnoći ispostavilo da ta alibi-teorija ni najmanje nije pripomogla u rasvjetljavanju kaotizacijskih procesa u postkomunističkim zemljama, nego da je naprotiv poslužila tek za njihovo ideološko opravdavanje. Čak su se i one najveće političke i socijalne devijacije s obilježjima sustavnog i državnog kriminala uspješno relativirale i opravdavale jednostavnim svrstavanjem u »neizbježne tranzicijske procese« ili »tipične tranzicijske pojave«, uz često navođenje komparacijske flo-skule kako je »stanje u drugim tranzicijskim zemljama još mnogo gore«. Tako je tranzicijski puk s neobjašnjivom mirnoćom podnio masovnu otimačinu i preraspodjelu nacionalnih dobara – kolokvijalno nazivanu »pljačkom tisućljeća« – doživljavajući je očigledno kao povijesnu nužnost, kao nužnu tranzicijsku žrtvu na putu izbavljenja.

52

U ovoj prilici treba tek naznačiti problem, koji izlazi iz zadanog tematskog okvira, naime da demokracija – koju obično nazivamo »razvijenom« ili »etabliranom« i koju bez daljnjeга možemo ocijeniti kao najuspje-

liju povijesnu izvedbu ideje demokracije – danas već jasno pokazuje i druge ozbiljne slabosti koje pak upućuju na nužnost strukturalnih reformi.

Možemo dakle zaključiti da je teorija, odnosno ideologija tranzicije postala konstitutivnim momentom kaotizacijskih zbivanja u postkomunističkim zemljama, te sastavnim dijelom i institucijom realiziranog kaosa. Jasno je da se takav zaključak ne bi mogao izvesti unutar teorijskog horizonta na čijim se rubovima ukazuje tranzicijska fatamorgana, nego da podrazumijeva obuhvatniji, ali i posve drukčiji – alternativni horizont. Riječ je o duhovnom horizontu *teorije postkomunističkog kaosa*,⁵³ koja prihvaća izravno suočenje s evidentnim političkim i društvenim kaosom i nastoji ga sagledati s autonomnog povijesnog gledišta i protumačiti iznutra, dakle s onu stranu ideološke koprene kojom ga teorija tranzicije uporno prekriva i nastoji lažno prikazati kao kretanje prema imaginarnim tranzicijskim ciljevima, koji su zadani iz dolazišne, a ne polazišne perspektive, dakle na neostvariv način, i koji su, upravo kao takvi, zasnovani na heteronomnom interesu.

Teorija postkomunističkog kaosa

Prema teoriji postkomunističkog kaosa, faktična zbivanja u postkomunističkim zemljama nipošto se ne mogu protumačiti kao mukotržno napredovanje ili tranzicija prema inače formalno nespornim ciljevima *demokratizacije i tržišnog gospodarstva*. Posebice je, u moralnom aspektu, nedopustivo općeprihutne i ustaljene devijacije u političkom, društvenom i gospodarskom životu svoditi u okvire tranzicijske normalnosti i makijavelistički opravdavati svetošću zadanih ciljeva. Ono što teorija tranzicije želi prikazati kao »mukotržno napredovanje« prema tranzicijskim ciljevima, to se u alternativnom vidiku *teorije postkomunističkog kaosa* ispostavlja kao svjesno kaotiziranje odnosa u državi i društvu, koje je usmjereno upravo prema suprotnim ciljevima – *partitokratskom potčinjavanju društva i netržišnom prisvajanju materijalnih dobara*.

Teorijski instrumentarij kojim se teorija postkomunističkog kaosa suprotstavlja difuznim i zavaravajućim objašnjenjima teorije tranzicije sastoji se iz nekoliko nosivih kategorija: kaotizacija – kaos, disolucija države (pašaličizam), paradržavna struktura, kristalizacija.

Kaotizacija nije isto što i *kaos*. Kaos je stanje ili zbivanje koje u percepciji i deskripciji nije moguće svesti u logičke i racionalne forme i u tom pogledu, na fenomenalnoj razini, kaos je zapravo – neobjašnjiv. No, neobjašnjivost se ne prenosi na razinu geneze, na uzroke, motive i način njegova generiranja. Štoviše, razumijevanje kaosa na genetičkoj razini preduvjet je za njegovo praktičko otklanjanje. Upravo kaotizacija predstavlja tu genetičku razinu na kojoj se razotkrivaju postupci i zbivanja iz kojih na fenomenalnoj razini proizlazi kaos kao njihova posljedica. Utoliko su mogući razni tipovi i oblici kaotizacije. Kaotičnost na društvenom i političkom planu može se, primjerice, pojaviti zbog nemoći, neznanja ili nesposobnosti aktera ili pak zbog različitih objektivnih okolnosti. Koliko god se međusobno razlikovali, navedeni oblici kaotizacije potpadaju pod isti tip nenamjerne kaotizacije koja u svom rezultatu dovodi do neželjenog kaosa. Nasuprot tome, kaotiziranje društvenih i političkih prilika, koje se pokazalo na djelu u postkomunističkim državama, pripada oprečnom tipu namjerne ili intendirane kaotizacije iz koje kaos proizlazi kao planirani učinak. Postkomunistički kaos nije dakle nastao slučajno, niti pak kao posljedica neznanja ili neumješnosti vladajućeg sloja, nego kao plod interesno osviještene aktivnosti ključnih nositelja državne moći.

U naivnoj percepciji, koja je bila poprilično raširena u početnim fazama postkomunizma, činilo se da društveni i politički kaos proizlazi iz nespo-

sobnosti ili nesnalaženja novih nositelja vlasti, da bi ta iluzija s vremenom kopnila i na kraju gotovo iščezla. Sada je postalo bjelodanim – da to ilustriramo jednim od najakutnijih problema – kako je vladajući partitokratski sloj već odavno, i to bez osobitih poteškoća, mogao dovesti u red i privesti izvornoj funkciji pravosudni sustav, da mu pravosudni kaos nije bio potreban radi zaštite vlastitih interesa. Uostalom, iz istog je motiva taj sustav – premda *condicio sine qua non* svake demokratizacije – i bio planski doveden u stanje kaosa. To je čak bilo učinjeno bez ikakva prikrivanja, uz službenu proklamaciju da pravosuđe mora biti u službi državne politike. Zapravo, disolucija supstancijalne države nužno počinje kao *dissolutio iuris*, jer se tek onesposobljavanjem pravnog sustava otvara prostor za nesmetano djelovanje centara otuđene državne moći. Supstancijalnom državom možemo nazvati onu državu u kojoj je državna moć nerazdvojni atribut opće volje, što znači da je tako distribuirana i uravnotežena da je njena podvrnutost općem dobru institucionalno zajamčena. Razgrađivanje pravnog temelja države postiže se na dva načina: kaotiziranjem normative sfere i uspostavljanjem političke kontrole nad pravosudnim sustavom. Kao što je poznato iz starine,⁵⁴ normativni zakonski sustav najlakše je obesnažiti njegovim lažnim razvijanjem, hiperprodukcijom zakonâ, koji svojom nedorađenošću ruše konzistentnost normativnog sustava i čine ga u pravnom smislu neprovedivim, ali zato u političkom pogledu iznimno upotrebljivim. Neprovedivi zakoni i kontrolirano pravosuđe pretpostavke su koje otvaraju mogućnost za potpuni prijenos državne moći na disolucijski punkt, koji je u hrvatskim prilikama bio lociran u Uredu predsjednika, u radnoj domeni savjetnika za unutrašnju politiku, čije je ime, sasvim zaslužno, postalo upečatljivi *terminus technicus* za djelatnost strukturalnog razgrađivanja države. Zatiranje pravnog sustava u hrvatskom je slučaju, u kontekstu konačno ostvarene države, poprimilo posebno tragične, pa i groteskne crte, budući da je minimalistički shvaćena država, svedena na apstraktnu imenicu »državnosti«, stoljećima latentno egzistirala u kategorijama državnog prava, iz čega se u društvenoj i nacionalnoj svijesti razvio gotovo kulturni odnos prema pravnosti i pravednosti.

Disolucija države odvija se ustvari tako što centar disolucijske moći gradi svoju »državu u državi«, zakulisnu strukturu, koju nazivamo paradržavnom strukturom, na koju prenosi ne samo državne ovlasti nego i nacionalna bogatstva. Ako bi se u objašnjavanju postkomunističkih zbivanja igdje mogao suvislo upotrijebiti pojam »tranzicije«, onda bi njime, prije svega, trebalo izraziti upravo to »prelaženje« moći i materijalnih sredstava iz javnodržavne u zakulisnodržavnu sferu. Disolucijski proces podvaja dakle stvarnu državu na zakulisnu i javnu državu. Pritom javnu državu svodi na administrativnu ljušturu i puki državni aparat, koji postaje infrastrukturno sredstvo u službi paradržavne moći. Uz to, njen javni lik poprima mimikrijske funkcije kako bi mogao odavati potemkinovsku uglađenost na vanjskom, te autoritarnu namrgođenost na unutrašnjem planu. Istodobno, disolucijski proces generira posvemašnji kaos, koji sprječava osvještavanje problema na razini društva i koji sputava produktivno pokretanje društvenih potencijala. Stoga je postkomunističkim društvima, iznad svega, potrebna kristalizacija kao

53

Ako se želi postići terminološka simetrija i pritom naglasiti alternativnost teoriji tranzicije, za ovu se teoriju sasvim prikladno može koristiti i naziv – teorija kaotizacije.

54

»Corruptissima re publica plurimae leges«. – C. Tacitus, *Annales*, III, 27.

stvarni društveni proces i kao strategija nadvladavanja postkomunističkog kaosa.

Teorija postkomunističkog kaosa u svom obrisu nastala je uglavnom na podlozi hrvatskog »tranzicijskog« iskustva.⁵⁵ Nastala je kao intelektualni odgovor na tragični raskorak stvarnih zbivanja, koja obilježava opći kaos, i njihova »eshatološkog« objašnjenja, u kojem ta zbivanja poprimaju ideološki sredene i lažno osmišljene forme kako se ne bi narušio mit o »tranziciji« u obećanu zemlju. A kako hrvatsko iskustvo pokazuje paradigmatičke značajke i nedvojbeno usporedivost s drugim posebnim iskustvima u sklopu povijesnog fenomena postkomunizma, to neće biti neumjesno, ako za kraj posudimo omiljeni refren naših tranzitologa, pa kažemo kako je »situacija u drugim tranzicijskim zemljama još mnogo gora«.

Ante Čović

Demokratie und Partitokratie

Abhandlung über die Moralgrundlagen der Politik

Der Verfasser bezeichnet den Begriff des allgemeinen Willens bei Rousseau als den kategorialen Grundstein des modernen Demokratieverständnisses und betrachtet das Transponieren dieses Begriffs aus dem naturrechtlichen in den sozialen Horizont sowie seine Verwandlung zur Legitimationsgrundlage des gesellschaftlichen und politischen Lebens als Wendepunkt, an dem sich die Geschichte der Demokratie in zwei Epochen teilt. Im ersten Teil des Artikels wird anhand von Ausführungen bei Herodot, Platon und Aristoteles die Vorgeschichte des Demokratiebegriffes rekonstruiert. Sodann führt der Autor an, zu welchen wesentlichen Veränderungen es im Jahrhundert der Französischen Revolution in der Konzeption und der wirklichen Rolle der Demokratie gekommen ist; er grenzt den allgemeinen vom gemeinsamen Willen ab, um die moralische Dimension der Demokratie zu sichern, und konzentriert vor diesem Hintergrund seine Aufmerksamkeit auf die politische Philosophie Rousseaus. Im Schlussteil nimmt der Autor Stellung zur Partitokratie als einer der die Demokratie entstellenden Formen, wobei er sich auf den »Transitionstyp« der Systempartitokratie beschränkt, die im Gefüge des historischen Phänomens des Postkommunismus auf den Plan tritt. In diesem Kontext wird der dominierenden Transitionstheorie die Theorie des postkommunistischen Chaos als eines alternativen theoretischen Ansatzes bei der Erläuterung des Geschehens nach dem Zerfall des Kommunismus gegenübergestellt.

55

Artikulierana je tijekom proteklog desetljeća u većem broju javnih istupa, te stručnih i novinskih napisa. Ovdje navodimo samo znanstveni članak »Rekonstitucija versus tranzicija. Postkomunizam kao filozofijskopovijes-

ni problem« (*Filozofska istraživanja* 50, 3/1993, str. 523–530), s kojim je *de facto* počela ova linija alternativnog promišljanja i osvještavanja postkomunističkih zbivanja.