

»The law will take care of this!«

Stojan Pelko

Ob vseh zagatah, ki jih običajno povzroča žanrska klasifikacija filmske produkcije, bi bilo več kot zabavno poskusiti posamezne žanre izluščiti s pomočjo značilnih besed, ki jih njihovi junaki v določenem trenutku preprosto morajo izreči. Najsi gre za ljubezenske izjave v melodrami, za pozive v napad v pustolovskih filmih ali za neartikulirane vzdihljaje v hard-core pornografiji – vselej se zdi, da vstop v žanr nujno potegne za sabo sklop besed, ki se brez slehernih premen vlečejo iz filma v film. Celó v po definiciji negotovih žanrih, žanrih, kakršna sta kriminalka in t.i. sodnijski film, je gledalec ves čas lahko povsem prepričan, da bo v določenem trenutku lahko *napovedal* akterjevo izjavo. Ko zagleda lisice na rokah prestopnika, si potihem že mrmra »*Pravico imate molčati. Karkoli boste rekli, bo lahko uporabljeno na sodišču...*«; ko pa nato na sodišču priča pristopi k svojemu sedežu, v glavi že odzvanja »*resnica in nič drugega kot resnica*«. Šele v trenutku odsotnosti teh besed se zares zavemo, kako neizogibne so pravzaprav za samo percepcijo dogajanja – nekaj namreč neizogibno manjka, samo dejanje brez tega »govornega dejanja« izgubi svoj pravi pomen. Seveda ni naključje, da je bistvena vsebina teh besed prav sama beseda – izrečena ali zamolčana, resnična ali neresnična. Ta performativna razsežnost visoko kodiranih filmskih situacij se ponavlja iz filma v film kot svojevrsten pripev, kot tisti deleuzovski »ritournelle«, v katerega sta hkrati vpisana razlika in ponavljanje; ki je vselej isti, a vendarle vsakič drugačen... Tudi besede, ki smo jih tokrat postavili v naslov našega prispevka, so tak pripev – so namreč refren, ki se vleče skozi ves film Johna Forda *Just Pals*. Toda čisto posebno, skorajda ekzemplarično vrednost jim podeljuje banalen historičen podatek, da so izrečene v filmu, ki je datiran z letnico 1920. Kaj to pomeni? Pomeni seveda, da niso nikoli mogle biti zares slišane, kolikor je slišnost razsežnost, ki si jo je brezobzirno prisvojil zvočni oziroma govorni film. To pa še zdaleč ne pomeni, da niso bile tudi izrečene! Celó zelo pogosto, le da so morale na svoji poti do gledalca preiti specifično pot sleherne izrečene besede v nemem filmu – namreč pot pisane črke, pot *mednapisa*. Natančno med temi orientirji, med besedami, izrečenimi in zapisanimi, pa med Fordom in sodiščem, se bo gibal pričujoči prispevek. Upamo, da se bo na tej poti dotaknil tudi Zakona, četudi se mu bomo poskusili približati preko njegove hrbtné strani, preko *outlaws*.

Pričujoči zapis dolguje nove poglede na Fordove filme veliki retrospektivi, ki je med novembrom 1989 in februarjem 1990 potekala v dvorani *Cinémathèque Française* v Parizu, nič manj pa tudi ne monografiji, ki so jo ob tej priložnosti izdale *Cahiers du cinéma: John Ford* (uredila Patrice Rollet in Nicolas Saada), Pariz 1990, 142 strani.

Prikličimo si v spomin katerokoli tipično filmsko obravnavo na sodišču. Kaj je njen osnovni zastavek? Najsi je njen »casting« še tako zelo razvejan (sodnik, porota, obtoženi, branilec, tožilec, priče...), vselej se obravnava reducira na neko temeljno zoperstavitev, ki jo morda še najbolj povzemajo prav parodične, običajno western variante: *dejanje je priličeno črki* (zakona). Na sodnikovi strani je zato vselej knjiga – pa četudi je sodnik pravkar prilezel iz saloona in četudi je knjiga v skrajni konsekvenci zgolj votla praznina med dvema platnicama. Zato pa je na drugi strani treba sprožiti cel mehanizem, ki naj dokaže, da dejanje pravzaprav sploh ni odstopalo od črke – pri čemer na isti ravni nastopajo *materialni dokazi*, *glasovi* in nena zadnje tudi *telesa*. Najsi se sliši še tako paradokсно, ampak v tej osnovni zoperstavitvi sta branilec in tožilec dobesedno na isti strani – oba si prizadevata svojo verzijo dejanja priličiti mrtvi črki. Kot bi nam že sama teatraličnost njunih izstopov na odprto sceno in nezgrešljiva gestikulacija hoteli dopovedati, da sta oba pravzaprav v istem boju z negibno figuro utelešene črke Zakona na drugi strani. *Verba volent, scripta manent*. Zato seveda še zdaleč ni naključje, da tudi tista zadnja, odločilna beseda (*»Kriv.«/»Ni kriv.«*) do akterjev tega boja pripotuje zapisana na drobnem listku, ki ga predsednik porote diskretno dostavi sodniku. To pismo vselej doseže svojega naslovnika, le da ta za razliko od osnovnega postulata zakona, po katerem je vsakdo nedolžen, dokler se mu ne dokaže nasprotno, še zdaleč nima te sreče. Ali kot to lepo sporoča propagandni slogan novega filma Alana Pakule, *Presumed Innocent*; *»Nihče ni povsem nedolžen!«*. V boju z mrtvo črko je izid po definiciji tragičen, saj je vse, kar se ji zoperstavlja, petrificirano na raven materialnih dokazov. *Objection! – Overruled!* Najsi si branilec in tožilec z vsem svojim glasom in vsem svojim telesom še tako prizadevata zoperstaviti, ena sama beseda, podprta s knjigo, ju dobesedno prikuje nazaj na njuno mesto, ki je prav neko nemogoče mesto, kolikor zaznamuje neidentičnost glasu s črko.

Zato še zdaleč ni nujno, da sodijo morilcu, če naj bo v pričujoči dispozitiv vpisana smrtonosna razsežnost. Nasprotno, zoperstavitev črke in telesa po definiciji implicira razsežnost smrti. Natanko smrt je namreč tista, ki »telo vpelje v kategorijo stvari« (Pierre Legendre), ki ga petrificira v materialni dokaz. Zato se nam zdi izredno daljnosežna izpeljava Patricea Rolleta, ki »tragičnost« Fordovega junaka kot tistega, ki je od samega začetka situiran natanko v mejno območje med življenjem in smrtjo (cf. problem Antigone v *Etiki psihoanalize*). Tovrstna izpeljava namreč najde svoje vrstno zgostitev celotne problematike v tipično fordovski sceni – v junakovem nagovoru nagrobnika! Najsi gre za mladega Lincolna, za Wyatta Earpa ali za kapitana Nathana Brittlesa v filmu *She wore a yellow ribbon* – vselej je soočanju junaka z nagrobnikom v Fordovih filmih prihranjeno ključno mesto v nizu filmske pripovedi. Upamo si trditi, da je natanko v tem prizoru do svojega pojma prigrnan dispozitiv, ki smo ga že poskušali zasledovati na sodišču – dispozitiv soočanja glasu s črko, živega telesa s petrificiranim telesom. Ta »poslednja sodba« dejansko ne potrebuje več ne branilca, ne tožilca, ne porote, celo sodnika ne – zadoštuje zgolj mrtva črka na eni strani, pa »obtoženi« kar sam izpove svojo »krivdo«! Vsakič znova smo namreč v tovrstnem prizoru priče neki zgovernosti Fordovega junaka, ki sicer še zdaleč ni njegova odlika v vseh drugih prizorih. Prej nasprotno, le-ta je po definiciji molčeč, obrnjen sam vase, brbljavost pa je prihranjena za eno

od epizodnih vlog – pa še tedaj najpogosteje podprta s krepko dozo whiskyja. Ob nagrobniku pa besede kar same stečejo – kot bi jih priklicale tiste črke, ki nemo ždijo na hladnem kamnu. Konsekvence tega prizora pa segajo celo še dlje. Če se je namreč na sodišču še zdelo, da gre za neprekoračljivo mejo med črkami in glasovi, med smrtjo in življenjem, tedaj je prav nagrobnik kot privilegirano mesto izpovedi tisti, ki radikalno zamaje samo to mejo. Prav prizor iz že omenjenega filma *She wore a yellow ribbon* je morda najlepši dokaz prekoračitve te neprekoračljive meje: medtem, ko je John Wayne skorajda »zamrznjen« v svoji pozi pred nagrobnikom, se na kamniti površini zariše senca ženskega telesa. Duh umrle žene? Seveda ne, toda že zgolj tisti droben hip, ki mine med senco in njenim izvorom (telesom dekleta, ki je Brittle su sledilo na pokopališče) zadostuje, da je življenje za hip obstalo, smrt pa vanj zarisala svojo senco. Mar to morda vendarle pomeni, da meja ni povsem neprekoračljiva, da obstaja natanko tisti prostor »med dvema smrtma«, značilen za tragičnega junaka? Vsa poanta opisanega prizora je prav v tistem »drobnem hipu«, ki ustreza enemu filmskemu rezu, tej neujemljivi, a vendarle tako zelo fundamentalni filmski operaciji. Če so po mnenju Patricea Rolleta v tem prizoru zgoščene kar tri razsežnosti filmskega opusa Johna Forda – ontološka, etična in historična – tedaj nas v pričujočem prispevku zanima natanko tista četrta, ki pa je obenem tudi že prva, kolikor vse preostale sploh šele omogoča: zanima nas preprosto *filmska razsežnost* tega prizora! Če je namreč v čem veličina Fordove umetnosti, tedaj je to prav mojstrska sposobnost redukcije najbolj tragičnih ontoloških vprašanj na eksplicitno filmska vprašanja – na vprašanje reza, gledišča, giba kamere... – ne da bi njihova uporaba sama v kateremkoli trenutku postala zares eksplicitna, v oči bijoča. Kako torej režira John Ford?

V prvem približku bi lahko rekli, da *režira pogled*. Toda mar navsezadnje slednjo trditev ne moremo zapisati za vsakega režiserja, ki si prizadeva voditi pogled gledalca? Da – in prav zaradi tega zahteva definicija Fordove režije pogleda nekaj dodatnih opredelitev. Jacques Aumont v zadnji knjigi, ki jo je naslovil preprosto *Podoba (L'Image, Nathan, 1990)*, povzema tripartitno shemo skopične pulzije: cilj (»videti«) – objekt – sidrišče pulzije v telesu (oko), ker je skrajni cilj videnja prav neka *podoba*, objektivnost pa je, sledeč Lacanu, pripisana prav samemu *pogledu*, lahko pričujočo shemo mirno prevedemo kar v trojico: *podoba-pogled-ok*. »Režirati pogled« pomeni tako osredotočiti pozornost prav na ta ključni vmesni člen – kar pa pri Fordu še zdaleč ne ostane brez posledic za oba skrajna pola. Mirno lahko zapišemo, da Fordova režija zariše prisotnost tega vmesnega »objekta« na oba preostala člena triade – z drugimi besedami, da ga zanima natanko *skopična pulzija* v vsej njeni kompleksnosti. Namesto da bi se podrobneje ukvarjali prav z nekim *objektom*, ki pokriva avtorjevo *oko* (mislimo seveda na »gusarsko« črnino na Fordovem očesu, ki ga nehote zveže s Fritzom Langom, pa tudi z misterioznim junakom Beckettovega filma *Film*, ki ga igra Buster Keaton), se raje osredotočimo na prisotnost tega objekta v sami podobi. Vprašanje se torej glasi: *Kako Ford režira pogled v podobi?* Najilustrativnejši odgovor na to vprašanje nam ponuja film *The Searchers*, saj med svoje junake razporedi, dobessedno distribuira, različne moduse obvladovanja tega neobvladljivega objekta, kakršen je pogled. Ethan Edwards

(John Wayne) se sprva iz prizora v prizor potrjuje kot tisti, za katerega se predpostavlja, da vidi – celo kot *edini*, ki »prenese pogled« (na truplo Marthe; na iznakaženo Lucy...). To gospostvo pogleda se zdi dokončno potrjeno s posmrtno oslepitvijo ubitega Indijanca, s tistim neverjetno krutim prizorom, v katerem Ethan ustrelji dva strela v smeri že zaprtih oči in ga tako, kot sam razloži, »obsodi na večno tavanje«. Ob boku Ethana, tega domnevnega gospodarja pogleda, je ves čas filma mladi Martin Pawley Jeffrey Hunter), ki pa so mu ves čas odtegnjeni natanko pogledi na ključne situacije. Kar nekajkrat se v toku filma ponovi očetovska gesta Ethana, v slogu »*Tega tvoje oči ne bi prenesle!*«. Da je s tem iz prizora v prizor bolj podoben nam samim, gledalcem, je več kot očitno. Tudi nas navsezadnje vodi natanko želja »videti tisto«, a nam njeno realizacijo vsakič znova spodnese prav domnevni gospodar pogleda. Toda... Toda v nekem trenutku se Martin dobesedno *polasti pogleda*. Dovolj zanimivo je, da se to zgodi prav v neki *kupčiji*, katere pogoje Martin še zdaleč ne obvladuje. Prej nasprotno: prepričan je, da trguje za klobuk, na koncu pa mu pripade nič manj kot Indijanka! In kako je ime tej Indijanki? *Look*, pogled torej! Najsi se Martin do nje sprva vede prav kot do nekakšnega odvečnega objekta (na prvi pogled skrajno brutalna gesta, s katero jo zbrca stran od sebe, je le najbolj v oči bijoč dokaz), bo odslej položaj v filmu precej drugačen: Martin ima pogled na svoji strani. Da je njegova stran druga stran Ethanove, smo že poskusili pokazati. Dodamo lahko le, da je osebi, ki je nato pri Fordu dobila ime Martin (in kar je po mnenju Jean-Louis Leutrata mogoče brati natanko kot zgostitev neke nemogoče združitve, Marthe in Ethana; cf. *Ujetnice puščave. Tapiserija Navaho.*) v izhodiščnem romanu Alana Le Maya ime preprosto *The Other*, Drugi. Neka na videz epizodna vloga Indijanke nam tako na ravni samega svojega imena in položaja, ki ga ima do enega od glavnih akterjev, kar naenkrat postane *Other's Look*, Pogled Drugega! Tisti pogled torej, ki je konstitutiven za samo skopično polje, brez katerega preprosto ničesar ni mogoče videti (ne vedeti!). In če večina interpretov tega Fordovega filma pripisuje skrajno sublimnost prav prizoru srečanja obeh glavnih akterjev z Debbie, nedaleč od indijanskega tabora, »down by the river«, tedaj moramo mi v njem prepoznati natanko vrhunski dokaz Fordovega interesa za kompleksnost skopične pulzije. kaj se pravzaprav zgodi v tem prizoru? Vsi trije elementi prej omenjene triade so razločeni, da bi jih šele filmski dispozitiv nato v celoti spet združil. Imamo namreč neko *podobo* (žensko telo, ki se bliža po sipini, kot senca na platnu), imamo dva para *oči*, ki te podobe ne vidita (ker se jima pač bliža za njunima hrbtoma) – in imamo končno naš lastni *pogled*, ki oba prejšnja členu združi v *filmsko podobo*. Je mar sploh še naključje, da prepoznamo sublimnost natanko v prizorih, ki evocirajo naš lastni pogled? Ki nas same razkrijejo kot tiste večne potnike med gospostvom pogleda in njegovim vztrajnim izmikanjem? Med sprevidom in slepoto?

Ta »optični« ekskurz smo preprosto potrebovali zato, da se bomo lažje vrnili med naše besede in glasove na sodišču. Mar ni natanko tam neka radikalna slepota predpogoj za sprevid, mar nima boginja justice zavezanih oči? »*The law will take care of this*«, Zakon bo poskrbel za to – četudi je sam v skrajni konsekvenci slep! Ni nam treba sestopati vse tja do Platonove votline, da bi sprevideli, kako luč Veli-

ke Knjige (pa naj gre za Biblijo, Deklaracijo o neodvisnosti ali Zakonik) v bistvu zaslepljuje Fordovega junaka, ga sili v tisti tipični brezciljni pogled v daljavo, ki je analogen slepoti, kolikor je brez vsebine, prazen. Kot Kiklop je obsojen na en sam pogled, ki mu manjka pogled Drugega – in ga zato praviloma išče v nekem »on-stran«, ki je obenem prostorski, skoraj geografski (Monument Valley), in časovni, zunaj-zgodovinski (nagrobniki). Toda natanko ta slepota ga povzdiguje v vrhunskega reprezentanta Zakona, tiste usodne instance mrtve črke. Sicer nima oči, a vidi! Zato je lahko v filmu *The Informer* natanko slepec tisti, ki dokončno razkrije zločinca. Že Michel Chion je opozoril na celo vrsto presenetljivih podobnosti med pričujočim filmom in filmom *M. Fritza Langa*. Natanko s to, ne ravno običajno vzporednico med dvema avtorjema, si lahko pomagamo, če naj dosežemo nekaj konkretnih sklepov o razmerju med videnjem in Zakonom, med slepoto in mrtvo črko. Kaj zapečati usodo morilca v Langovem filmu? Najprej je to glas, natančneje: *zvok*, ki ga sam oddaja – žvižg namreč. Toda če naj ta glas postane materialni dokaz, mora njegovo telo prejeti znamenje *črke* – mora biti dobesedno ožigosano. S tem je zapečaten tudi že njegova usoda, zaradi česar je seveda ves sodni proces nujno treba gledati kot formalizacijo neke že odločene vsebine. Toda ravno kolikor to sodišče *outlaws* do najdrobnejše podrobnosti povzema vse značilnosti sodišča Zakona, uspe povedati o slednjem več kot ono samo. Zakaj? Zato, ker ob povzemanju vseh preostalih motivov vendarle ne more zaobseči same konstitutivne slepote Zakona vse dotlej, dokler je dobesedno ne utelesi v eno osebo – osebo slepca, čigar »prepoznanje« morilca pomeni smrt. Zato je seveda vrhunska ironija Langovega postopka, da le hip za tem dokončnim razkritjem radikalne slepote Zakona na prizorišče vpelje še predstavnike »pravega« Zakona. Iz off-a namreč slišimo zadnje besede tega filma, »*V imenu zakona!*«. Med gesto slepca, ki bliža svoji roki obrazu morilca, in med komisarjevim poslednjim stavkom, ni – glede na strukturno vlogo, ki jo imata – absolutno nobene razlike: oba sta skrajna evokacija neke arbitrarnosti Zakona, ki počiva na instanci črke. Razlika med Fordom in Langom je morda le v tem, da k samemu statusu Zakona vsak po svoje pristopata nekoliko drugače: Lang se zadovoljuje z opozorilom na dvoumnost Kreontovega zemeljskega prava, ki ga kaj lahko odigra tako ena kot druga stran; medtem ko nam konec Fordovega filma *The Informer* prej da misliti na indice tistega Antigoninega božanskega prava, saj so zadnje besede namesto za predstavnika Zakona prihranjene za mater žrtve, ki oprošča storilcu. Da je slednji zakon še neizrecno bolj surov in okruten od »profanega«, pa najbolj nazorno priča prav sam izid Fordovega filma, saj je za razliko od Langovega tod izid smrten. Toda ne pozabimo, v obeh primerih je prav *slepec* odigral ključno vlogo v obsodbi! Je mar mogoče torej pojmiti zakon kot eksplicitno optični fenomen? Vse naše dosedanje približevanje dveh avtorjev meri natanko v to smer, le da moramo v debato pritegniti še po en film vsakega avtorja. V mislih imamo *Onstran vsakega dvoma* Fritza Langa in *Moža, ki je ubil Libertyja Walancea* Johna Forda. Že samo o zapeljivosti in radikalni dvoumnosti obeh naslovov bi bilo mogoče napisati poseben tekst. Za obema se namreč skriva morilec, le da je njegova resnica ravno neka *neverjetna resnica*, kakor se glasi francoski prevod Langovega filma, *L'In vraisemblable vérité!*

Zaplet Langovega filma je dovolj znan: z vrsto »montiranih« indicov obtožiti nedolžneža in tako razkriti popolno arbitrarnost smrtne kazni. Prva lepota tega filma je seveda v razvpitem »krivem nedolžnežu« – na videz naključna serija indicev je bila v resnici že od samega začetka »prešita« z realno krivdo. Druga, morda še zanimivejša, pa je vloga, ki jo pri montiranju indicev vzporedno igrata *podoba* in *črka*. Sleherno od podtikanj dokazov je zabeleženo s fotografskim aparatom, vendar tako nastali podobi vso verodostojnost podeljuje ravno neka zapisana beseda. To je dovolj očitno že ob epizodi s pismom, odločilno pa postane prav ob *oporoki*, ki uspe nadomestiti izginule fotografije, zgorele v avtomobilski nesreči, ter tako lažne indice resnične krivde transformirati v *resnico samo*. Da je ob vsej vztrajnosti, ki je v tem filmu sicer pripisana fotografski podobi, razsežnost »poslednje sodbe« vendarle prihranjena »besedi«, je nedvomno nauk, ki ga preprosto ne smemo spregledati. Podobe si lahko sledijo, se izmenjujejo, celo falsificirajo – a vedno je nekje zadaj, pri dnu, neka beseda, najsi gre za oporoko ali scenarij! In natanko tu, pri tej besedi, ki diktira dejanja in podobe, naletimo na isto arbitrarnost, ki smo jo že skušali registrirati pri Zakonu. »*Print the Legend*« je zgoščena metafora Fordovega filma *Mož, ki je ubil Libertyja Wallancea*, a je obenem tudi razpoznavni znak celotnega njegovega opusa. Fordova zgodovina je odprta, ves čas se ponavlja, a je vsakič drugačna. Če nam danes sama beseda »legenda« najpogosteje nastopa v neposredni zvezi z neko podobo, ki bi naj jo pojasnjevala – torej ji sledila – tedaj ne smemo pozabiti, da je bila nekoč natanko *legenda* tista, ki je podobo sploh šele priklicala pred oči, da ji je torej predhodila prav kot skupek črk in besed. Če je bilo kaj značilno za legende, tedaj je bila to natanko njihova *multi-vizija*, če lahko tako nekoliko anahronistično poimenujemo *pluralnost gledišč*. John Ford je s filmom *Mož, ki je ubil Libertyja Wallancea* ohranil natanko to arbitrarnost gledišča, to »neverjetno resnično« možnost, da sama perspektiva kreira dejanje. Tok filmskih podob s svojo sukcesivnostjo seveda ponuja idealno možnost, da drug za drugim sledimo večim pogledom na isto dogajanje. S tem pravzaprav zremo dvoje: prvič, da je sleherni naš pogled v to težko obvladljivo polje skopične pulzije *enkrat* in da nam prav nič na svetu ne more zagotoviti, da ga bomo drugič videli na isti način in pod istim kotom; in drugič, da bo legenda ostala natisnjena, dobesedno vtisnjena v samo dogajanje, natanko zaradi te *odsotnosti edinega pogleda*, ki bi bil sposoben zaceliti neidentičnost pogleda in telesa, glasu in črke. Dokler bo tako, bo pač »*zakon moral poskrbeti za to!*«

Zakon svobode

Moč pozitivne zakonodaje

Tomaž Mastnak

Vzemimo za izhodišče to Pocockovo izjavo: »Preden lahko kralj ali skupnost zahtevata zase moč pozitivne zakonodaje, moramo imeti teorijo, ki ljudem pripiše zmožnost ustvarjati nove rede na področju sekularne zgodovine.«¹ V besedilu, ki sledi, bom skiciral nekaj kazalk, ki bi lahko usmerjale raziskovanje tiste teorije, ki odpira obzorja, v katerih šele je mogoče strogo – brez zatekanja k zunanjim razlogom – misliti »moč pozitivne zakonodaje«. O tem, kaj je »sekularna zgodovina«, tu ne razpravljam,² da bi začrtal koordinate, v katerih bom skušal zastavljati vprašanja, pa si bom uvodoma pomagal še z enim avtorjem, ki je tudi prispeval k artikuliranju enega od sodobnih pristopov k proučevanju t.i. zgodovine politične misli.³

John Dunn v eni svojih razprav obravnava paradigemski premik od Lockove – kot pravi – aplikativne teologije k Humovi in Smithovi družbeni analizi. V anahronističnem jeziku je razliko med paradigmama opisal takole: »Oba, Hume in Smith, sta dejansko podredila človekov praktični um kontingentnostim sociologije. [...] V nasprotju s tem se je Locke odločil posvetiti [...] svojo intelektualno energijo temu, da bi človekov praktični um podprl *proti* kontingentnostim sociologije.«⁴ Za Locka je bila opustitev teocentrizma enaka privzetju pojmovanja, ki človekovo racionalno delovanje razlaga izključno z notranjimi razlogi, kar je v strogem teoretskem pomenu impliciralo, da so vse človekove pravice in dolžnosti oprte na kontingentnost posameznikovega mnenja. Na eni strani je vse človeško vedenje namreč prav mnenje, ki se opoteka med običaji in interesi in ga to oblikuje,⁵ na drugi strani pa Locke tudi ni verjel v avtonomne vzročne procese družbene reprodukcije«. (Dunn 1985, 134.)

1. Pocock 1975, 30: »Before the king or the community could fully assert a power of positive legislation, there must be a theory vesting men with the ability to create new orders in the domain of secular history.«

2. Za kontekst te razprave gl. zlasti Pocock 1975, I. del; tudi Pocock 1971.

3. Poenostavljeno rečeno: premik od »zgodovine misli« (ali »zgodovine ideje«) k zgodovini (političnih) diskurzov oziroma jezikov je sprožil Peter Laslett s svojima izdajama Filmerja in Locka, ključni protagonisti formiranja nove teoretske prakse pa so Pocock, Skinner in Dunn. *Retrospektivno*: Pocock 1985, »Introduction«; Pocock 1987, »The Ancient Constitution Revisited: a Retrospect from 1986«; *programsko oziroma problemsko*: Skinner 1988 [1. izd. 1978], »Preface« (tudi izčrpna bibliografija); Pocock 1987a; *praktično* (poleg Pocockovih, Skinnerjevih in Dunnovih razprav): Claeys 1989; Goldsmith 1985; Hont in Ignatieff 1985; Pagden 1987; Tully 1982; Tuck 1979; idr. –O Skinnerju: Tully 1988; o Pococku: Landau 1987/88; Clark 1990, 111 *sqq.*

4. Dunn 1985, 122; tekst je ponatisnjen v Dunn 1985a.

5. »Men live upon trust and their knowledg is noething but opinion moulded up betweene custome and Interest, the two great Luminarys of the world, the only lights they walke by.« Locke, *Letter to Tom*, 20. oktober 1659, cit. v Dunn 1985, 124.

Če so si Lockovi sodobniki razlagali Hobbesa kot zmes pesimistične socialne psihologije in opustitve teocentrizma in Lockovo razočaranje nad človeškimi zadevami subsumirali pod hobbesovstvo, pa je Locke razločeval med dvema komponentama sodobniške ideološke predstave o Hobbesu. Tako si je lahko bil s Hobbesom blizu, kolikor je šlo za gledanje na empirične lastnosti človeka, obenem pa se od njega razlikoval ne le po tem, da je drugače opredelil vlogo božjega pri opredelitvi tistega, »kar je za človeka vrednota«, marveč je zagovarjal »konceptijo tistega, kar je za človeka racionalno vrednota, v središču katere je bila volja dobrohotnega in vsemogočnega stvarnika«. (*Ibid.*, 125-126.) Razlika je seveda bistvena. Če po Hobbesu ni bilo mogoče zaupati človeškemu početju zaradi psiholoških lastnosti primerkov tega rodu in je bilo zdravilo za individualne slabosti potemtakem mogoče najti v vzpostavitvi družbenega reda, ki se je prikazoval kot nedvomno dobro, je imel Locke pred očmi samovoljnost družbenih razmerij. Kakorkoli že bi ta utegnila biti institucionalizirana, družbeni red ni mogel biti dovolj trdna podlaga, da bi bilo mogoče na njem utemeljiti »zdravo moralno identiteto«. (*Ibid.*, 126.) Smisel človeškega življenja, obvarovanje »racionalnosti za ljudi iracionalnega in brezsrčnega sveta«, kar naj bi bil njegov namen (*ibid.*, 135), si je lahko zamišljal samo v teocentričnem okviru.

Škotski razsvetljenci, na drugi strani, avtorji prve razvite moderne teorije moderne družbe, niso samo mislili drugače od Locka, marveč so zavestno mislili drugače od Locka.⁶ Hume in Smith, s katerima Dunn primerja Locka v obravnavani razpravi, sta dokazovala, da ni nobene avtoritete, vnanje človeški družbi ali človeškemu rodu, in da taka avtoriteta tudi ni potrebna, da bi se družbena razmerja – »vezi človeške družbe«, »*moral sentiments*« – uveljavila in imela racionalno povezovalno moč. »Svojim bralcem sta namesto teoloških zagotovil ponudila – kot bi danes rekli – *sociološka* zagotovila, pretanjena, moderna, razočarana [*disenchanted*], in tej ponudbi se še zmeraj rado pritrjuje kot 'znanstveni'.« V svojih teorijah praktičnega uma sta zagovarjala stališče, da so racionalni razlogi za človeško delovanje v posamezniku samem, notranje narave, in da so zgolj vzročni družbeni procesi tista pregrada, ki preprečuje, da bi se iztekli v kaos ali samovoljo. (*Ibid.*, 119-122.) To isto pove, v nekoliko drugačnem jeziku, Duncan Forbes v referenčnem delu o Humu. Točka, na kateri se je Hume res razšel s predhodno filozofsko tradicijo – ki so jo seveda gojili tudi njegovi sodobniki na univerzi, na katero sam ni imel dostopa – je bila zavrnitev »religiozne hipoteze kot temelja politične filozofije. Rezultat je bila izključno sociološka predstava o družbi in njenih pravilih, empirična v modernem pomenu: vse vezi med ljudmi so skovane v družbi, ki jo je Grotius imenoval družba v 'ožjem' pomenu.« (Forbes 1975, 78-79.)

Sklicevanje na sociološkost pa lahko zavaja – in tudi je zavajalo.⁷ Dunn zato zapiše, da je ta oznaka anahronistična, Forbes pa opozarja, da se je družbeni – oziroma

6. Tako Hume kot Smith sta bila vsak v svoji moralni filozofiji »spčetka močno zaposlena s popravljanjem tistega, na kar sta gledala kot na napake Lockove misli in politično obžalovanja vredne konsekvence njene vulgarizacije«. Dunn 1985, 121; prim. Forbes 1975, 65 *sq.*, 80 in drugje. O političnih pozicijah zlasti: Forbes 1975, 91 *sqq.*; Forbes 1975a. Za Humovo kritiko Locka in kontraktualizma gl. zlasti esej »Of the Original Contract« (Hume 1987, 465 *sqq.*)

7. Huma, denimo, so hvallili, da je bil v svoji politični filozofiji bolj »sociološko realističen« od teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe. Gl. Forbes 1975, 71. Forbes tudi opozarja pred ekonomistično

»sociološki« – empiricizem dogajal znotraj politične filozofije. Do nesporazumov je prihajalo, ker so teoretiki 17. in 18. stoletja »pogosto uporabljali 'družbo' kot skrajšavo za 'civilno družbo'«, prav na »civilno družbo« ali na regularno politično oblast, *government*, in podreditev tej oblasti v državi,⁸ in ne na »družbo«, pa so mislili, ko so razpravljali o tvorbi, ki nastane z družbeno pogodbo. (*Ibid.*, 72.) To opozorilo napotuje na tradicijo, v kateri in iz katere se je v dobršni meri izoblikovalo moderno pojmovanje družbe (in države). Jezik družbenosti se je razvijal v teorijah naravnega prava;⁹ jurisprudenca je bila »družboslovje osemnajstega stoletja«. ¹⁰ Vendar nas v tej razpravi naravno pravo ne zanima podrobneje.

Po Grotiusu je bila – kot je zapisal v prolegomeni *De Iure Belli ac Pacis* – »mati naravnega zakona« »človekova narava sama«, in trditev tega osrednjega teoretika naravnega prava lahko posplošimo: jurisprudenca je bila utemeljena na domnevi, da so prva načela naravnega prava očitna in nezankljiva dejstva človekove narave. (Gl. npr. Forbes 1975, I. pogl.) Pocock pa opredeljuje predmet jurisprudence drugače: kar je zanimalo »družboslovje osemnajstega stoletja«, so bile *manners*. Jurisprudencne študije so veliko prispevale k proučevanju in definiranju pojma *manners* – četudi *manners* niso spadale v njihovo operativno besedišče. Vendar Pocockova interpretacijska premestitev ne pove le – in toliko – kaj so teoretiki naravnega prava delali, ko so opravljali svoje delo, se pravi, ni le reinterpretacija naravne jurisprudence (čeprav, kot bomo videli, meri tudi na to). Bolj kot to, vpeljuje tisti vidik, ki odpira pogled »pod« zakone, v – če začasno uporabim to oznako – družbeno substanco zakonov. Pri tem se skliče na Burka, ki v enem svojih protirevolucijskih pamfletov zatrjuje, da so »*manners* pomembnejše od zakonov. Zakoni so v dobršni meri odvisni od njih. Zakon nas zadene le tu in tam ter zdaj ali potem. *Manners* pa so tisto, kar nas vznemirja ali pomirja, kviri ali očiščuje, povzdiguje ali ponižuje, barbarizira ali rafinira z nepretrganim, stalnim, enakoličnim, neobčutnim delovanjem, tako kot zrak, ki ga vdihujemo. Našemu življenju dajejo vso obliko in

interpretacijo Huma, ki jo je deloma priklical nadse Hume sam z ekonomističnim simplificiranjem (*ibid.*, 85 *sqq.*), ter tudi, da Huma v njegovem »sociološkem realizmu« niso zanimali stadiji družbene evolucije (*ibid.*, 73 op.).

8. Locke v tem kontekstu govori o »politični ali civilni družbi« (npr. *Treatise* II, §89), kar postane z vidika razločevanja med civilno družbo in državo, ki se je začela uveljavljati konec 18. stoletja, problematično.
9. »Moralne teorije naravnih pravnikov poznega sedemnajstega in osemnajstega stoletja so konstituirale v več pogledih najpomembnejši jezik politike in etike v Evropi.« (Tuck 1987, 119.) »Njihova zgodovina je bila zgodovina civilnih družb.« (*Ibid.*, 117.) Posebej pomemben – z vidika tega teksta – je Pufendorfov prispevek: ne le zaradi argumentacije, da je mogoče posameznikove pravice misliti samo v mreži družbenih obligacij (Tuck 1979, 161), temveč še posebej zato, ker je »vzpostavil, oziroma ponovno vzpostavil, pojem družbe kot organizacijske forme neodvisne od *civitas*«, kar mu je omogočilo »koherentno razlago osrednje kategorije njegove jurisprudence, *socialitas*, družbenosti« (Hont 1987, 265). Prim. Claeys 1989, 36 *sqq.* – Na diskurzivnem ozadju teorij naravnega prava Forbes interpretira Huma (Forbes 1975, pogl. 1, 2); o Humovi in Smithovi jurisprudenci gl. Haakonsen 1989; o drugih škotskih avtorjih: Moore/Silverthorne 1985; Lieberman 1985; Dalgarno 1984.
10. Pocock 1985, 49. Navajam kontekst citata, ker je pomemben za nadaljnjo argumentacijo: »Zdaj smo v obdobju ponovno oživiljene in modernizirane naravne jurisprudence, v osnovi katere je pojmovanje, da bo intenzivno proučevanje variacij družbenega vedenja v prostoru in času razkrilo načela človeške narave, ki so mu podlaga, in na katerih temelji raznolikost obnašanja in iz katerih *lois* črpa svoj *esprit*. Jurisprudenca, karkoli že je bila kot formalen študij prava, je bila družboslovje osemnajstega stoletja, matrica tako proučevanja kot ideologije *manners*.«

barvo. Skladno s svojimi lastnostmi pomagajo morali, jo oskrbujejo, ali pa jo popolnoma uničijo.«¹¹

Diskurz *manners* je lahko bil značilen razsvetljenski diskurz,¹² kar nas tu zanima, je vloga, ki so jo *manners* imele za razumevanje družbe, oziroma njihovo mesto v njem. Škotski razsvetljenci so postavili ta pojem v središče svojega konceptualiziranja zgodovinskega napredovanja družbe, se pravi civilizacije. Civilizacijski proces je bil zanje prav uglaševanje in rafiniranje *manners*, kar so spet razumeli kot bogateenje in diverzifikacijo človekove družbenosti. Kolikor pa so gonilo zgodovinskega napredovanja videli v *commerce*, so bile *manners* produkt družbenega razvoja oziroma civilizacijskega napredka. Burke je bil z vidika, ki ga je odmerjal *manners* v konstituciji družbe, v resnici upornik proti razsvetljenskemu stoletju.¹³ Zanj so bile *manners* temeljne, tisto, na čemer temelji družbeno življenje, kar drži družbo skupaj.

Pococka pa – v obravnavanem kontekstu – ne zanima odpiranje pojmovanja družbe kot ideološke konstrukcije. Njegova interpretacija Burka kaže v drugo smer. Burke, pravi, naj bi z zakoni mislil na *ordini* – ne na pisane zakone, *statutes* – se pravi na zakone, s katerimi klasični zakonodajalec (pri Machiavelliju denimo Likurg) uokvirni (politično) skupnost in ji vtisne obliko, s tem da porazdeli politično moč oziroma funkcije.¹⁴ To je izhodišče za kritiko Richarda Tucka.

Tuck naj bi bil pretanjeno obnovil klasično zgodovino tistega, kar smo se navadili imenovati liberalizem. Kolikor ima zakon, tako kot Janus, dva obraza in implicira hkrati pravice podložnika in ukazovalno moč vladarja, je vsebina liberalne zgodbe ta, da se lahko posamezniki prav zato, ker so jim dane pravice, tudi absolutno izročijo suverenu. Kolikor se – v določenem obsegu – odpovejo svojim naravnim pravicam v korist suverena, so pravice temeljni pogoj suverenosti, priložnost za njeno vzpostavitev in njen dejavni vzrok, suverenost pa se prikazuje kot stvaritev pravic, za varstvo katerih naj bi obstajala. Poglavitna ost že tradicionalne kritike liberalne sinteze naj bi bila, da liberalizem zato, ker je posameznika definiral kot nosilca pravic in lastnika,¹⁵ ni razvil pojma osebnosti, ki bi tega posameznika kvalificirala za aktivno sodelovanje v oblasti, tako da suverenost ni bila zadovoljivo utemeljena v osebnostnih lastnostih. Medtem ko naj bi Tuck izigral omenjena »pola pravnega magneta drugega proti drugemu«, Pocock sklene posvetiti pozornost tradiciji, ki je v politični misli moderne Evrope obstajala poleg liberalizma – ki zadeva zakon in pravice – in je razmišljala o (državljsko) aktivnem posamezniku ter osebnost pojmovala s pomočjo kategorije kreposti, *virtue* ali *virtù*. (Pocock 1985, 45.)

11. Pocock navaja samo prvi in zadnji stavek citiranega odlomka. (Citiram po izd. Burke 1796, 39-40.) Gl. nekaj več o tem v Mastnak 1990, 39 *sqq.*, 49 *sqq.*

12. Razsvetljenstvo naj bi bilo z *manners* naravnost obsedeno: gl. Smith 1987, 119.

13. Tako je Burka svoje dni interpretiral Alfred Cobban (Cobban 1929). delu (*ibid.*, 534), je Pocockova interpretacija Burka seveda na mestu: Burke namreč sklene citirani pasus s stavkom: »Tega so se zavedali novi francoski zakonodajalci.« (Burke 1796, 40.) Gl. op. 32.

14. Pocock 1985, 49. O *ordini* gl. Pocock 1975, 186 *sqq.*, 254. Če se *ordini* pojmuje kot zakonodajni um na na delu (*ibid.*, 534), je Pocockova interpretacija Burka seveda na mestu: Burke namreč sklene citirani pasus s stavkom: »Tega so se zavedali novi francoski zakonodajalci.« (Burke 1796, 40.) Gl. op. 32.

15. Pojem lastnine, ki ga je uporabljal Locke – vpliven še dolgo po avtorjevi smrti – je bil zelo blizu pojmu pravic in se pomembno razlikuje od naše uporabe tega termina. (Gl. Tully 1982.) Če je bila zato zgod-

Gre seveda za tradicijo republikanskega humanizma ali *civic humanism*, in Pocockova interpretacija Burkovih *laws* kot *ordini* je popolnoma konsistentna s to polemično preusmeritvijo pozornosti. V republikanski tradiciji, katere osrednji avtor na Angleškem je bil Harrington,¹⁶ so *ordini* ali *orders* namreč pojmovani – v duhu *vita activa* ali *vivere civile* – kot smernice, ki ljudi (se pravi odrasle moške s primerno lastnino) usmerjajo v prakticanje kreposti. (Gl. Pocock 1975, 390.) Krepost pa je prav aktivna udeležba v političnem življenju skupnosti: državljani mora biti udeleženi v *imperium*, da bi vladal in bil vladan. Republikanske kreposti zato ni mogoče zvesti na pravico, niti je ni mogoče zadovoljivo artikulirati v jurisprudenčnem jeziku. Medtem ko je jurisprudenca uveljavljala negativno pojmovanje svobode ter razločevala med *libertas* in *imperium*, svobodo in oblastjo, individualnostjo in suverenostjo, zasebnim in javnim, je republikansko pozitivno pojmovanje svobode človeka definiralo kot politično žival, ga obsodilo na državljansko aktivno življenje in omenjene razločke izbrisalo. (Gl. Pocock 1985, 40 sq.)

Problem s to tradicijo je, da formiranja moderne družbe zvečine ni mogla razumeti drugače kot skvarjenja kreposti in nravi, kot *corruption*. S svojimi klasičnimi ideali je bila nemočna pred novo realnostjo, vsa njena moč je bila v tem, da jo je moralično obsojala. Težava, pred katero smo, je torej tale: tradicija naravnega prava, ki je svoja načela izpeljevala iz človekove narave, ni tematizirala aktivne vloge posameznika v javnem življenju, in družbenost, kot jo je razumela, je bila lastnost človekove narave, medtem ko je narava družbe ostajala onkraj njenega obzorja; republikanski humanizem, ki je aktivno vlogo posameznika postavil v središče svojega diskurza, ni mogel razumeti, še sploh pa ne sprejeti, formirajoče se moderne družbe – in, konsekventno, je tudi aktivni posameznik postal nefunkcionalen; na drugi strani jezik *manners*, ki je sicer lahko izhajal iz matrice naravne jurisprudenče, ni bil več jurisprudenčni jezik,¹⁷ in teorija, ki je uspela konceptualizirati »socio-loško kontingentnost«, je zavrnila kontraktualizem; upor proti razsvetljenstvu je spodnesel tudi lik klasičnega zakonodajalca, ki je sicer utegnil preživeti v razsvetljenski teoretizaciji moderne družbe.¹⁸ Če torej jezika naravne jurisprudenče in republikanskega humanizma nista artikulirala teorije, ki bi konceptualizirala ustvarjanje novih redov v sekularni zgodovini in tako omogočila mišljenje »moči pozitivne zakonodaje«, je že razvita teorija moderne družbe – razsvetljenska ali protirazsvetljenska – odpisala dva možna modelna akta utemeljitve zakonskega reda, družbeno pogodbo in klasičnega zakonodajalca (ki sta že sama v glavnem opravila z *divine right*). Vprašanji, ki se zastavljata, sta dve: kako se razvije »razvita teorija moderne družbe«; in kako misliti »moč pozitivne zakonodaje«, ko je »razvita teorija moderne družbe« razvita?

njesocialistična prisvojitve Locka ustvarjalni nesporazum, je bila kasnejša teorija o posesivnem individualizmu (Macpherson 1964) verjetno bliže anahronizmu.

16. O Harringtonu gl. Pocockovo uvodno študijo k izdaji izbranih del (Pocock 1977); Goldie 1987; tudi Zagorin 1954, 11. pogl.

17. Izjema utegnjejo biti holandski hobbessovci zaradi svojega kartezijanstva, denimo Velthuysen, ki so v hobbessovsko konceptualizacijo pravic asimilirali descartovsko tematiziranje strasti. (Gl. Tuck 1979, 139 sq.)

18. Najbolj republikanski med škotskimi razsvetljenci je bil Adam Ferguson. (Gl. Ferguson 1966.)

Problem Dunnove interpretacije vidim v tem, da razvito »družbeno analizo« preprosto postavi nasproti »aplikativni teologiji«. Opozicija je vsekakor poučna, vendar več kot o »družbeni analizi« pove o Locku. Dunn je seveda ekspert za Locka, in paradoks je morda v tem, da bi o »družbeni analizi« utegnili izvedeti več, če bi se bolj približali Locku. Prav Lockovi sodobniki so namreč artikulirali tisto, v čemer lahko prepoznamo začetke moderne teorije družbe, in to formativno obdobje modernega mišljenja družbe je Dunnova razprava, na katero se sklicujem, nekako preskočila. Ta preskok je po svoje razumljiv.

Locke in Hume zamejmeta pol stoletja, ki je sledilo *glorious revolution*, in »med Angležem Johnom Lockom na začetku tega obdobja [...] in Škotom Davidom Humom, ki je začel svoje delo, ko se je sklenilo, se v anglofonski kulturi ni pojavil noben politični teoretik ali filozof, ki bi ga uvrstili med velikane; in vendar je bilo to obdobje obdobje sprememb in razvoja, v nekaterih pogledih radikalnejših in pomembnejših celo od tistih iz časa državljanske vojne in interregnuma.« (Pocock 1975, 423.) Prelomna pomembnost tega obdobja ni toliko – oziroma samo – v družbenih in ekonomskih spremembah, ki so se v njem odvile, kolikor v njihovem reflektiranju in »zavestnem pripoznanju« predrugečenja narave družbe, socialnih temeljev politike in politične osebnosti. V odsotnosti velikih avtorjev so to veliko delo opravili številni na videz minornejši pisci, in tem »avgustejskim žurnalistom in kritikom« Pocock izreka priznanje, da so bili »prvi intelektualci na seznamu tistih, ki so izpovedali popolnoma sekularno zavest o družbenih in ekonomskih spremembah, ki so potekale v njihovi družbi, in ki so, še posebej, povedali, da te spremembe zadevajo tako njihove vrednote kot načine percepcije družbene realnosti.« (*Ibid.*, 461.)

Pocock opre svojo interpretacijo avgustejske politične misli na poskuse tematiziranja t.i. *financial revolution* v devetdesetih letih 17. stoletja – zlasti uvedbe sistema javnega kredita, *public credit* – ter njenih učinkov. Prozaično dejstvo, da so državljani začeli kreditirati državo, je vzpostavilo novo obliko lastnine, ki je ni bilo mogoče ujeti v nobeno od obeh tradicionalnih političnih ideologij – ne v jurisprudenčno ne v klasično republikansko. Vprašanje lastnine je seveda povezano z utemeljevanjem politične oblasti in svobode, in nova – mobilna – forma lastnine je spodjedla temelj republikanske politične kreposti in trdnosti, zemljiško posest. Polklicna vojska – in prav za financiranje vojne je bil vpeljan kredit – je oropala republikanskega državljana drugega bistvenega atributa njegove svobode in kreposti: orožja in vojskovanja. V luksuzu, ki ga je prinesla mobilna lastnina, se je končno začela izgubljati še zadnja opora republikanskega političnega sveta, moškost.¹⁹ Za *civic humanism* je bila lahko to – kot rečeno – samo *corruption*. Še več, kolikor je bil lik *Luxury* »skrajšava za kulturo, brezdelje in izbiro« in *commerce* nič manj kot »aktivna forma kulture«, sta se svoboda in krepost razšli s kulturo in padli v preteklost. (Gl. *ibid.*, 431.) Ko je trgovina, prav tako personificirana, »z veliko hitrostjo stopila v jezik politike« (*ibid.*, 425), se je klasični politični svet razsul. Kako naj se tudi ne bi, ko krepost republikanskega državljana ni temeljila na spo-

19. To je tudi začetek stoletnega toženja nad »poženščenjem«, *effeminacy*. – O feminizaciji političnega imaginarnega gl. Pocockov esej »Modes of political and historical time in early eighteenth-century England«, v Pocock 1985, ter Pocock 1975, 452 sq.; gl. tudi Mastnak 1988, 11 sqq.

sobnosti menjavati. (Gl. *ibid.*, 458.) V svetu imaginarne lastnine je bilo politično razmerje mogoče posedovati in postalo je lahko sredstvo lastništva nad ljudmi. (Pocock 1985, 112.)

Vendar ni šlo le za to, da je republikanski ideal politične skupnosti izgubil temelje in da je tudi političnemu človeku *civic humanism* zmanjkalo tal pod nogami, družba sama se je razvezala v nekaj breztemeljnega. Živeti od kredita je pomenilo živeti od špekuliranja: družba je začela postajati sistem vzajemnih pričakovanj. Ne posvetni materialni temelj ne onosvetni razlogi ali sankcije, pač pa vera, da bodo pričakovanja izpolnjena, je spletala družbena razmerja. Posameznik je postal kultura svojih upov in bojazni in živel v fantazijah o prihodnosti, ki je postala povsem sekularna. V svetu, ki je z vidika republikanskih vrednot postajal anomičen, se je trudil »reificirati menjavo fantazij« z drugimi posamezniki; njihova sedanost je bila zgrajena iz korakov v imaginativno in imaginarno prihodnost. Svet, v katerem so živeli ti ljudje, je bil »spekulativni univerzum«, ²⁰ ta spekulativnost pa ni bila identična z racionalnostjo. V »spekulativni družbi« je bil razum »suženj strasti«, »univerzum *commerce* in investiranja je bil neizbežno do neke mere domišljjski in neracionalen«. (Pocock 1975, 457.)

S to oceno bi se bil strinjal tudi Locke, zgrožen, da je »domišljija tista, ki nas pod imenom razuma vse vodi«, in da »smo vsi kentavri«, ki nas nosijo in usmerjajo strasti.²¹ Vendar je bil Locke od »družbene analize« daleč ne le zaradi svojega »teocentrizma«, marveč tudi zavoljo republikanskih idealov: strasti so bile zavržene in običaje in interese je zavračal kot »opotekajoče se vodiče« in predlagal, naj bi »naša mnenja in dejanja usmerjali zgledi najkrepostnejših mož« (gl. Dunn 1985, 124) – prav strasti, interesi in običaji pa so postali ključni za inicialno analizo moderne družbe,²² medtem ko so krepotni možje politične živali, ki so v novi dobi izumrle. Drugače rečeno: če naj se ljudje v moderni družbi znajdejo, je treba namesto ohranjanja »racionalnosti za ljudi iracionalnega in brezsrčnega sveta«, utemeljeno v božjem umu, najti racionalnost v neracionalnem svetu, ki ga je bog zapustil.

Naloga, s katero so se spoprijeli avgustejski žurnalisti, pamfletisti in kritiki, je bilo prav redefiniranje praktičnega uma, definiranje državljanske morale za tržnega in

20. Pocock 1985, 100. – Charles Davenant je ugotavljal, da je vse postalo odvisno od kredita in da tisti, ki ga imajo in z njim upravljajo, imajo vse in upravljajo z vsem, tudi z družbenimi percepcijami in s tem, kar se dogaja v glavah ljudi. »Od vseh bitij, ki obstajajo samo v človeškem duhu,« je pisal, »ni nobeno bolj fantastično in lepše od kredita; [...] oklepa se edinole mnenja, odvisen je od naših strasti upanja in bojazni.« (Cit. v Pocock 1975, 439.) V »družbi, ki investira«, predmeti vednosti niso realni, družbene vezi se spletajo s pomočjo »simbolnega medija« in »sam jezik, v katerem komuniciramo, se je postvaril in postal predmet želje«. In ko so »jezikovne znamke« postale »tržno blago«, je bilo mogoče nadzirati in potvarjati tudi – v Davenantovih besedah – »the intercourse of speech«. (*Ibid.*, 440-41.) Neoharringtonovcem se je zdelo, da realnost ogrožajo utvare in domišljija, *fiction* in *fantasy* (*ibid.*, 451), in tudi Defoe se je čudil moči imaginacije (gl. *ibid.*, 453-54).

21. »[...] tis Phansye that rules us all under the title of reason [...]. Tis our passions that bruiteish part that dispose of our thoughts and actions, we are all Centaurs and tis the beast that carries us, and every ones Recta ratio is but the traverses of his owne steps.« (Gl. op. 5.)

22. Pregledno o problematiki *interesov* in *strasti* v moderni politični in socialni misli: Hirschman 1977. *Običaji* sodijo v drugo tradicijo (gl. Pocock 1987), centralni za »družbeno analizo« pa postanejo z Burkom, če ne prej.

trgujočega človeka,²³ državljsanske kreposti za posameznike, ki so živeli v *commercial society*, v družbi, ki jo je vzgibal in povezoval *commerce*. Medtem ko je torijevska »Country« ideologija krepost našla – se pravi, izgubila – v preteklosti, so jo whigovski tvorci »Court« ideologije, zlasti Defoe in Addison, skušali najti v modernem svetu in pri tem iskanju »Credit [...] prevedli v krepost [...]. Krepost je bila zdaj poznavanje družbene, moralne in *commercial* realnosti, in storjeno je bilo vse, kar je bilo mogoče, da bi odstranili element fantazije in fikcije, za kateri se je zdelo, da spodkopavata lastnino in osebnost.« (Pocock 1975, 456.) Kolikor je denimo Defoe ostajal radikalni protestant,²⁴ je mogoče razumeti, da je »večna morala« ostajala v besednjaku, vendar pa so jo konstituirale »kreposti družbenosti same in ne kaki zakonodajni konstrukti, ki bi jamčili krepost«. (*Ibid.*, 459.)

Če je bil človek – naj tako rečem – obsojen na življenje v aktualni, se pravi: moderni družbi, je bilo le v njegovi družbenosti, in ne v zunanjih razlogih, mogoče iskati varnost in trdnost družbe, natančno: civilne družbe kot politične skupnosti, naj je bila ta družba še tako breztalna, nedoločna, neuravnovešena, nepredvidljiva in negotova.²⁵ Vprašanja, ki so ostala, so bila poslej pragmatična: »je kredit v soglasju z zaupanjem, delujejo mnenja ljudi, njihovi upi in bojazni, ki jih polagajo drug v drugega, tako, da stabilizirajo družbo in povečujejo blaginjo? Posel *government* [...] je delovati tako, da se to dogaja, ne pa nenehno z zakonodajo spreminjati formaliziranega okvira, v katerem edinole, kot se verjame, lahko uspeva krepost.« (*Ibid.*, 460.)

Med poskusi konceptualizacije moderne družbene realnosti se mi zdita posebno pomembni dve. Na eni strani Mandevillova formulacija etike *commercial society*, ki je z znamenito formulo »*Private vices – public benefits*« tako rekoč preobrnila republikanski *credo*, ki je v prepričanju, da je človekova narava taka, da žene ljudi v sebično poganjanje za lastnimi interesi in zadovoljstvu, se pravi stran od samo-uresničenja v politični aktivnosti, predvidel ustrezno vzgojo in discipliniranje, ki bi posameznika vendarle prekovali v dobrega državljana, ki z javnim angažmajem dela za obče dobro.²⁶ In na drugi strani Defoejevo ukvarjanje s projekti: ta najbolj prezrti del velikanskega opusa tudi sicer zapostavljenega avtorja²⁷ je nadvse reprezentativen za razmišljanje tistega časa, za *projecting humour*,²⁸ obenem pa izraža

23. Pocock 1975, 432. Pocock tudi opozarja, da Defoe in Addison nista imela namena *homo politicus* zamenjati s *homo faber*, pač pa sta skušala svet *commerce* povezati s krepostmi politične javnosti, s *public virtue*. (*Ibid.*, 458.)

24. O Defoeju gl. zlasti Bacscheider 1989, delo, ki si verjetno zasluži ime definitivna biografija; o Addisonu: Bloom/Bloom 1971.

25. V današnjih teoretizacijah je bilo formiranje te družbe na podlagi francoskega gradiva, vezanega na tamkajšnje revolucijo, in ob navezavi na pionirsko interpretacijo Alexisa de Tocquevilla imenovano demokratična revolucija. Gl. zlasti Lefortove študije (Lefort 1986), pa tudi dela François Fureta in na drugi strani Ernesta Laclau in Chantal Mouffe.

26. Gl. Kayevo izd. *The Fable of the Bees* (Mandeville 1988); o Mandevillu zlasti Goldsmith 1985 in 1987.

27. Pocock, ki Defoeja imenuje prvega velikega ideologa whigovskega pojmovanja lastnine – in to mesto s tem odvzame Locku – opozarja, da mu zgodovina politične misli še ni posvetila ustrezne monografije. (Pocock 1985, 67.) Monumentalna biografija Paule Bacscheider tega opozorila ne razveljavlja.

28. Bacscheider 1989, 69. Gl. tudi predgovor k ponatisu nemškega prevoda izbora iz *Essay upon Projects*, ki je pod naslovom *Sociale Fragen vor zweihundert Jahren* izšel 1899 v Leipzigu. (Schmidt Gall 1975;

eno ključnih modernih idej – misel, da je družbo mogoče producirati, da je konstruktibilna oziroma projektibilna, da je družbenost projekt oziroma konstrukt.

Vendar lahko ta dva nastavka, ki postaneta še posebno zanimiva, če ju beremo komplementarno, tu samo omenim – kot nastavka tiste tradicije moderne politične in socialne misli, za katero je Pocock uveljavil ime *commercial humanism*.²⁹

Poleg uvodoma vpeljanih opozicij: Locke – škotsko razsvetljenje in Locke – Hobbes, smo tako prideli novo opozicijo: *commercial humanism* – *civic humanism*, ki s tem, ko omogoča misliti dinamično artikuliranje kompleksnih političnih jezikov, šele vmešča škotsko razsvetljenje v avtonomno diskurzivno tradicijo (olajša pa tudi razumevanje republikanskega zavzemanja za postrepubliškanski svet, se pravi notranje razcepljenosti *civic humanism* ali neformiranosti *commercial humanism*).³⁰

Medtem ko sta v koordinatah prvih dveh opozicij (v katerih je škotsko razsvetljenje akcidentalno) implicirani nadaljnji opoziciji: zaupanja nevredni posamezniki – leviathanski družbeni red in zaupanja nevredna družbena ureditev – božji temelj, dobimo s *commercial humanism* pozicijo, ki pripoznava (nujno) nepopolnost človeškega in družbenega materiala. Ta, rekli bi lahko: načelni neperfekcionizem sploh šele odpre oči, da vidijo družbeno realnost. Ena od konsekvenc tega premika je, da postanejo odveč tri variante utemeljitve »politične družbe«: božja utemeljitev, utemeljitveno dejanje machiavelijevskega vladarja in družbena pogodba, in sicer preprosto zato, ker »poznavanje družbene realnosti«, ki je postalo vrednota novega moralnega sveta, pokaže, da družba nima nobenega temelja ali opore zunaj same sebe in je v tem smislu breztemeljna. Družbo se začne misliti iz nje same.

Vprašanje, ki ostane, če privzamemo, da smo prišli na sled razvoju »razvite teorije moderne družbe«, je, kako misliti v njej »moč pozitivne zakonodaje«. Da bi vsaj nakazal, kje iskati možen odgovor, si bom pomagal z avtorjem, ki v tem tekstu že nastopa. *A Vindication of Natural Society* je eden Burkovih najbolj intrigantnih spisov. Ne le, da je njegovo prvo tiskano delo; 1756 je izšlo anonimno in tako uspešno posnelo Bolingbroka, da so ga pripisali njemu. Z vprašanji, s katerimi so se ubadali interpreti: ali gre za resno razpravo ali za satiro, ali je Burke tudi mislil, kar je zagovarjal v tem besedilu, oziroma kaj je sploh mislil, se tu ne bom ukvarjal. Tekst jemljem kot izvrstno vajo v slogu, ki je jasno pokazala logiko in konsekvence enega političnih jezikov.

Defoe 1975.) Boulton je v svoji izdaji izbranih spisov odmeril temu delu dokaj skromno mesto. (Gl. Defoe 1975a.)

29. V *The Machiavellian Moment*, ko tega izraza še ni uporabljal, je zapisal, da je bilo obdobje, v katerem se je *commercial humanism* začel artikulirati, »do nedavnega malo proučevano«. (Pocock 1975, 423.) V času, ki je pretekel odtlej, je bilo objavljenih več monografskih študij, vendar pa – kolikor vem – ta tradicija še vedno ostaja precej neobdelana. Predvsem še ni dela, ki bi prikazalo zgodovino *commercial humanism* tako izčrpno in velikopotezno, kot je Pocock obdelal zgodovino *civic humanism*; niti ni dela – če uporabim še eno analogijo – ki bi raziskalo temelje moderne misli o družbi tako, kot je Skinner temelje moderne misli o državi.

30. O teh variantah gl. Pocock 1975, pogl. 13-15.

Temeljna alternativa je tale: ali pripoznati »umetno družbo«, *artificial society*, katere soznačnice so politična družba, država, civilna družba, *government, policed society*, in jo poskušati reglementirati, ne da bi se vpraševali po njenih temeljih; ali iskati temelje družbe in se vrniti do naravnega stanja. Iskanje temeljev družbe nujno pelje v naravno stanje in spodnaša civilno družbo. Fiktivni pisec seveda zagovarja naravno družbo.

»Ta družba temelji na naravnih sleh in instinktih, in ne na pozitivnih institucijah«, njene vezi so »naravna nagnjenja«, naše misli in dejanja usmerjata samo razum in narava – ali »naravni razum«, ki nam ga je dala Providenca za vodnika – in življenje v njem je »preprosto in zato srečno«. (Burke 1982, 14/15, 72, 17, 94/95, 90.) Sreča je v prakticanju kreposti, ki temelji na »Poznavanju Resnice; se pravi, na poznavanju tistih nespremenljivih Odnosov, ki jih je zaukazala Previdnost«; zakoni naravnega stanja so naravni zakoni in naravno stanje je kratkomalo kraljestvo božje. (*Ibid.*, 16, 82.) A ljudje so šli dlje, kot je predvidela narava, niso vedeli, kje naj se ustavijo, niso bili zadovoljni z razumnimi dosežki in so nenasitno segali po več... Vse naše bede je krivo naše nezaupanje v tistega vodiča, ki nam ga je postavila Previdnost. (*Ibid.*, 15, 94.)

»Kar je bilo postavljeno v Nasprotju z Naravnim Stanjem, se mora ohranjati tako, da tepta Naravni Zakon.« (*Ibid.*, 43.) Vse oblike politične družbe so tiranske in despotske in kršijo naravne pravice človeštva, vsa zgodovina je zgodovina vojn in klanj in izpopolnjevanja sredstev za uničevanje, »Strasti in Interesi teptajo javno blaginjo« in proizvajajo revščino in bedo, še vsaka umetna družba je »iz Mnogih naredila lastnino Maloštevilnih; vpeljala nepotrebna Dela, neznané Pregrehe in Bolezni ter Užitke, ki so nezdržljivi z naravo« itn. (*Ibid.*, 45, 91.) Da bi se popravilo hibe in zla, ki jih je povzročila zapustitev naravnega stanja, so bili iznajdeni zakoni. (*Ibid.*, 15, 76.) To so seveda »umetni zakoni« (*ibid.*, 18), nekaj, kar sodi v imaginarno.³¹ Človeški duh, ki je zašel v umetno družbo, »vsak dan iznajde kako novo umetno Pravilo, da bi vodil tisto Naravo, ki bi bila, če bi jo pustili pri miru, sama najboljši in najzanesljivejši Vodnik. Najde ti imaginarna Bitja, ki predpisujejo imaginarne Zakone; in potlej priklíče imaginarne Strahove, da bi utrdili Vero v ta Bitja in Poslušnost pred Zakoni.« (*Ibid.*, 13.)

Ta igra s političnim jezikom pove, da so zakoni tako artifični, kot je artifična družba. Če družba nima ne božjega ne naravnega temelja, ga ne more imeti niti zakon. In če se zakone v principu dela tako, kot družbo, je njihova racionalnost tako omejena, kakor je omejena vloga razuma v družbi, in tako neintencionalna, kot je neintencionalna splošna racionalnost družbenega življenja.³² Vprašanje, ki se

31. Nujnost vzpostavitve civilne družbe je za fiktivnega pisca »prej imaginarna kot realna«, tako da ne preseneča, da v civilni družbi – se pravi družbi, ki se je oddaljila od »Resnice« – vidi »Sanje o Družbi«. (Burke 1982, 95.)

32. Če je mogoče za Smitha reči, da ga odlikuje racionalna ocena meja racionalnosti (Haakonssen 1989, 92), bi bilo mogoče nekaj podobnega trditi tudi za Burka. Smithova in Burkova kritika francoske revolucije se – značilno (in pomembno za problematiko tega teksta) – ujmeta v zavračanju »*men of system*«. (Gl. Smith 1969, 379 *sqq.*; Burke 1987.) Haakonssen opozarja tudi na sorodnost med Humovo jurisdicenco in tradicijo angleškega *Common Law* in Burkom. (Haakonssen 1989, 21; o *Common Law* gl. Pocock 1987; za interpretacijo Burka v tem kontekstu gl. zlasti »Burke and the Ancient Constitution«, v Pocock 1971.)

je zastavilo na tej točki, je bilo, kako se izogniti popolnemu relativizmu. (Gl. Haakonssen 1989, 2.) Reševanje je bilo prepuščeno »znanosti zakonodajalca«. (Gl. *ibid.*, 92.)

Literatura

- Backscheider, Paula R., 1989: *Daniel Defoe. His Life*, The John Hopkins U. P., Baltimore in London.
- Bloom, Edward A. in Lillian D., 1971: *Joseph Addison's Sociable Animal: the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit*, Brown U. P., Providence.
- Burke, Edmund, 1796: *Thoughts on the Prospect of a Regicide Peace, in a Series of Letters*, London.
- Burke, Edmund, 1982: *A Vindication of Natural Society or, A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society. In a Letter to Lord **** by a Late Noble Writer*, ur. Frank N. Pagano, Liberty Classics, Indianapolis.
- Burke, Edmund, 1987: *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. Intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, ur. J.G.A. Pocock, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Claeys, Gregory, 1989: *Citizens and Saints. Politics and anti-politics in early British socialism*, Cambridge U. P.
- Clark, J.C.D., 1990: *Revolution and Rebellion. State and Society in England in the seveneenth and eighteenth centuries*, Cambridge U. P.
- Cobban, Alfred, 1929: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century. A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, Georg Allen & Unwin Ltd., London.
- Dalgarno, Melvin, 1984: Reid's Natural Jurisprudence: the Language of Rights and Duties, v V. Hope, ur., *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh U. P.
- Defoe, Daniel, 1975: *Über Projektmacherei*, B. Heymann, Wiesbaden.
- Defoe, Daniel, 1975a: *Selected Writings*, ur. J. T. Boulton, Cambridge U. P.
- Dunn, John, 1985: From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment, v Hont/Ignatieff.
- Dunn, John, 1985a: *Rethinking Modern Political Theory, Essays 1979-83*, Cambridge U. P.
- Ferguson, Adam, 1966: *An Essay on the History of Civil Society*, ur. Duncan Forbes, U. P., Edinburgh.
- Forbes, Duncan, 1975: *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge U. P.
- Forbes, Duncan, 1975a: Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty, v Skinner/Wilson.
- Goldie, Marc, 1987: The civil religion of James Harrington, v Hont/Ignatieff.
- Goldsmith, M. M., 1985: *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge U. P.
- Goldsmith, M. M., 1987: Liberty, luxury and the pursuit of happiness, v Pagden.
- Haakonssen, Knud, 1989: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge U. P.
- Hirschman, Albert, 1977: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton U. P.
- Hont, Istvan, 1987: The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the »Four-Stages Theory«, v Pagden.
- Hont, Istvan, in Ignatieff, Michael, ur., 1985: *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge U. P.
- Hume, David, 1987: *Essays. Moral, Political, and Literary*, ur. Eugene F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis.
- Landau, Norma, 1987/88: Eighteenth-Century England: Tales Historians Tell, *Eighteenth-Century Studies* 21, št. 2.

- Lefort, Claude, 1986: *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris.
- Lieberman, David, 1985: The legal needs of a commercial society: the jurisprudence of Lord Kames, v Hont/Ignatieff.
- Locke, John, 1988: *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge U. P.
- Macpherson, C.B., 1964: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford U. P.
- Mandeville, Bernard, 1988: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, ur. F.B. Kaye, Liberty Classics, Indianapolis [fotomeh. ponatis izd. Oxford U. P. 1924].
- Mastnak, Tomaž, 1988: Feminizacija demokratične revolucije. Poskus interpretacije *A Vindication of the Rights of Woman*, *Vestnik IMŠ* 9, št. 2.
- Mastnak, Tomaž, 1990: Dvesto let spornosti revolucije: Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji, v Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji in o ravnanju nekaterih londonskih družb v zvezi s tem dogodkom*, KRT, Ljubljana.
- Moore, James, in Silverthorne, Michael, 1985: Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland, v Hont/Ignatieff.
- Pagden, Anthony, ur., 1987: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1971: *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Methuen & Co Ltd, London.
- Pocock, J.G.A., 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U. P.
- Pocock, J.G.A., 1977: Historical Introduction, v *The Political Works of James Harrington*, ur. J.G.A. Pocock, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1985: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1987: *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, A Reissue with a Retrospect*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1987a: The concept of language and the *métier d'historien*: some considerations on practice, v: Pagden.
- Schmidt, Harry, 1975: Einleitung zur Neuauflage, v Defoe.
- Skinner, Andrew, in Wilson, Thomas, ur., 1975: *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford.
- Skinner, Quentin, 1988: *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge U. P.
- Smith, Adam, 1969: *The Theory of Moral Sentiments*, ur. E.G. West, Liberty Classics, Indianapolis.
- Smith, R.J., 1987: *The Gothic Bequest. Medieval institutions in British thought, 1688-1863*, Cambridge U. P.
- Tuck, Richard, 1979: *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge U. P.
- Tuck, Richard, 1987: The »modern« theory of natural law, v Pagden.
- Tully, James, 1982: *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge U. P.
- Tully, James, ur., 1988: *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge.
- Zagorin, Perez, 1954: *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London.

Politična filozofija in moderna demokracija

Claude Lefort

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

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

Politična filozofija in nastanek družbenih ved

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *Ibid.*, str. 60.

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

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

Značilnosti modernega demokratičnega izkustva

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

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

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

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

Politična ali tehnična družba

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

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