

*Robert Paul Wolff*

# U obranu anarhizma

1970

# Sadržaj

Predgovor izdanju iz godine 1998. ....	3
<b>Predgovor</b> .....	<b>12</b>
<b>I. Sukob vlasti i autonomije</b> .....	<b>13</b>
1. Pojam vlasti .....	13
2. Pojam autonomije .....	16
3. Sukob vlasti i autonomije .....	19
<b>II. Klasična demokracija kao rješenje</b> .....	<b>20</b>
1. Demokracija je jedino izvedivo rješenje .....	20
2. Jednoglasna izravna demokracija .....	20
3. Zastupnička demokracija .....	22
Dodatak: Prijedlog za neposrednu izravnu demokraciju .....	25
4. Većinska demokracija .....	27
Dodatak: iracionalnost većinske vlasti .....	35
<b>III. Onkraj legitimne države</b> .....	<b>41</b>
1. Potraga za legitimnom državom .....	41
2. Utopijski pogled na svijet bez država .....	44

## Predgovor izdanju iz godine 1998.

Prije više od četvrt stoljeća, tiskao sam knjižicu s provokativnim naslovom, *U obranu anarhizma*. Volim misliti da se knjiga pridržava propisa Bertranda Russella o tome kako treba izgledati „idealno filozofsko djelo” (citirao Arthur Danto 17. prosinca 1997. u časopisu *Nation*): „Trebalo početi s postavkama koje nitko neće dovesti u pitanje i zaključiti s postavkama koje nitko neće prihvatiti.” Pretpostavka je knjige sasvim neprijeporna: svatko od nas ima glavnu obvezu biti moralno autonoman; a zaključak je bio posve pretjeran: moralno legitimna država logična je nemogućnost.

Bilo je to godine 1970., točno usred doba koje će se nazivati, ponešto netočno, „šezdesetima”, i knjiga je privukla veliku pozornost imamo li u vidu da je riječ o filozofskom ogledu, a reakcije su zapravo uglavnom bile negativne. Svaki je pojedini recenzent – a bilo ih je mnogo – rekao da su argumenti te knjige kobno puni pukotina. Jeffrey Reiman je čak napisao kratku knjigu kao odgovor, koju je primjereno nazvao *U obranu filozofije politike*, i u kojoj se poduhvatio zadaće da dokaže netočnost moje teze. Jedina osoba u filozofskom svijetu koja se složila sa mnom, koliko ja znam, bio je mladi doktorand na sveučilištu Flanders u Australiji, P. D. Jewell, koji je branio moje stajalište u svojoj doktorskoj disertaciji i zatim objavio rezultate u knjizi s naslovom *Tko je vlast? Anarhizam, država i pojedinac*.

No, ipak su svi, kako se čini, pročitali knjigu, barem zato da bi pokazali da se s njom ne slažu. Drugoj je doktorandici, Tanji Snegirovoj, ovaj put u Moskvi, knjiga poslužila kao fokus za *njezinu* disertaciju (premda mi je rekla, kad me posjetila u Northamptonu, u Massachusettsu, da je morala tražiti posebno dopuštenje od svojih mentora da bi je pročitala). Knjiga je čak bila na popisu za ispite iz znanosti o moralu na sveučilištu u Cambridgeu. Oduvijek sam bio uvjeren da je stvarna tajna uspjeha te knjige u činjenici da je bila savršena jednodjelna zadaća na kolegiju koji je inače bio posvećen političkoj teoriji glavne struje. Nema profesora koji bi zdrave pameti posvetio važan dio semestra djelu tako subverzivnom i neameričkom, a da i ne govorimo koliko nedemokratskom, ali nakon što se obrade Hobbes, Locke, Rousseau i Kant u okviru teorije društvenoga ugovora, gotovo je zabavno potratiti nekoliko predavanja na napade na Wolffa.

Bilo je naravno i *nekoliko* obožavatelja. Nakon što se knjiga pojavila, primio sam mnogo toplih pisama od libertera lijeve orijentacije, punih razumijevanja, što me je, moram priznati, više navelo na razmišljanje nego svi visoko stručni protuargumenti u filozofskim časopisima. Ali primjenom određene količine dijalektičke logike, uspio sam sebe ponovno uvjeriti da uistinu nisam prikriveni reacionar.

I tako je ta knjižica preživjela, a sad joj se, zahvaljujući dobrodušnoj velikodušnosti nakladnika University of California Press, otvara drugi život. Urednica džepnih izdanja, Charlene Woodcock, pozvala me da napišem novi uvod za knjigu *U obranu anarhizma* te mi sugerirala da bih možda mogao nešto reći o tom ogledu u odnosu na recentnija djela iz filozofije politike. O tome ću reći nešto kasnije u ovom uvodu, no prije svega želim ispričati kako je ta knjižica uopće nastala, budući da ima prilično neobičnu povijest.

Knjiga *U obranu anarhizma* zapravo bilježi svoj početak godine 1960. kao odgovor na osobni emocionalni stres koji sam doživio zbog kampanje protiv nuklearnog oružja i nuklearnog zastrašivanja. Tada sam kao mladi predavač iz predmeta filozofije i opće naobrazbe na Harvardu, bio duboko uključen u prilično očajnički napor mnogih od nas da uvjerimo Amerikance u bezumnost trke u nuklearnom naoružanju. Sve nas je pomalo zanimala monstruoznost opasnosti od nuklearnoga naoružanja i sljepilo naših izabranih i neizabranih vođa. Za mene je kritična točka nastupila jednog poslijepodneva u harvardskom debatnom

klubu gdje sam počeo prepirku s nekom harvardskom učenom glavom koja se ubrzo pretvorila u glasan obračun. Ne mogu se danas sjetiti tko mi je bio protivnik, ali mogao je to biti bilo tko. Harvard je tada, kao i sada, bio pun ambicioznih, pametnih, samozadovoljnih ljudi koje je uvjerenje u vlastitu nepogrešivost vodilo putem uspjeha i gluposti. Poput Henryja Kissingera, McGeorgea Bundyja i Zbigniewa Brzezinskoga na njihovu putu u Washington, u masovno ubojstvo i prema Nobelovoj nagradi za mir.

U svakom se slučaju, rasprava u debatnom klubu zakuhala, i morao sam se izmaknuti, jer je sljedeće čega se sjećam bilo to kako trčim niz Aveniju Massachusetts prema Trgu Harvard koliko me noge nose, boreći se s napadom prave tjeskobe. Kad sam se oporavio, odlučio sam da se nekako moram povući od intenzivnog svakodnevnog, frustrirajućeg truda da uvjerim gluhe uši kako nas vode u propast. Moj je način da održim zdrav razum – zapravo da pobjegnem, kako sam to tada vidio – bio da se povučem u političku teoriju i provedem vrijeme razmišljajući o intelektualnim temeljima ludosti koja prolazi kao službena američka politika. I tako sam proveo mnoge mirne sate baveći se teorijom igre i teorijom kolektivnog izbora, te fizikom skloništa od radioaktivne prašine. Ali sam i počeo istraživati temelje legitimnosti državne vlasti.

Kao proučavatelj filozofije Immanuela Kanta, posve prirodno sam pitanje državne legitimnosti shvaćao kao problem kako uskladiti moralnu autonomiju pojedinaca – središnje mjesto Kantove teorije etike – sa zahtjevima vlasti koje je Max Weber identificirao kao obilježje države. Tako su se moji prvi napori utjelovili u ogledu naslovljenom „Temeljni problem teorije politike”. Tu i tamo sam održao to predavanje, u Cambridgeu i zatim u Chicagu, i to je trajalo nekoliko godina dok mi 1964. nisu ponudili profesorsko mjesto na sveučilištu Columbia. Već sam se bio umorio od čitanja tog referata u kojemu sam postavio problem samo zato da bih priznao da ga ne mogu riješiti, pa sam tom referatu nadjenio naslov „Nemogućnost rješenja temeljnoga problema filozofije politike”.

Kad sam došao na Columbiju u jesen 1964., ondje me dočeka Arthur Danto, tada već član odsjeka za filozofiju, s prijedlogom. Nakladnici Harper & Row izabrali su Arthura da uredi zbornik izvornih ogleada koji će se zvati *Harperov vodič za filozofiju*. Harper je zamislio taj zbornik kao jedan od naslova u nizu lijepih izdanja, uvezanih napola u kožu, što će nositi ime Harperovih vodiča – Harperov vodič za umjetnost, Harperov vodič za glazbu i tako dalje. Kako mi je jedan urednik kasnije objasnio, kad sam ga pitao tko će uopće čitati ta izdanja, Harper je „više ciljao na one koji kupuju, nego na one koji čitaju knjige”. U svakom slučaju, Arthur je okupio autore zvijezde, ali je Isaiah Berlin baš bio odbio napisati oglead o političkoj filozofiji te je bio pomalo zdvojan. Bih li ga ja napisao? Pa, upravo sam trebao početi psihoanalizu s analitičarom na Upper East Sideu, četiri puta na tjedan po odurnoj cijeni od dvadeset i pet dolara na sat (cijela je moja godišnja plaća iznosila jedanaest tisuća dolara) te je moje jedino pitanje koje sam postavio Arthuru glasilo, „Kolika je akontacija?”. Odgovorio je, petsto dolara i pristao sam. Pa to je bilo dovoljno za pet tjedana psihoanalize.

Sljedećega ljeta, dok sam predavao u ljetnoj školi, sjeo sam za stol i napisao oglead. Arthur je rekao nešto neodređeno (neodređenost je bila Arthurov karakterističan način izražavanja) o tome kako u ogledu treba prikazati što se događa „u prvim redovima na tom području”, ali ja sam odlučio tu primjedbu posve zanemariti i jednostavno napisati vlastitu filozofiju politike. Tijekom nekoliko tjedana, toga sam ljeta napisao osamdeset stranica ogleada naslovljenog „Filozofija politike”, koji je bio puna verzija teme kojom sam se bavio već pet godina, o nespojivosti individualne moralne autonomije s državnom vlašću.

Kad sam 1965. napisao taj ogleđ, na Berkeleyu je počeo djelovati pokret za slobodu govora, a vijetnamski je rat tek bio u prvoj fazi, tako da su izazovi državne vlasti, koji će u američkom javnom životu odigrati veliku ulogu, tek slijedili u budućnosti.

Harperova je ideja s vodičima propala, kao što to često biva. Prvoga je urednika Freda Wiecka nakratko zamijenio Al Prettyman, a zatim Hugh Van Dusen, koji je bio glavni urednik Harperovih znanstvenih izdanja i još je viši urednik u HarperCollinsu (kako se ta kuća danas zove). Do 1970. objavio sam nekoliko tekstova u kojima sam prilično optimistično najavio „predstojeći” ogleđ, ali tržište knjigama se promijenilo i bilo je posve jasno da se Harperovi vodiči nikada neće pojaviti. Te sam godine početkom proljeća nazvao Huga Van Dusena da ga upitam mogu li slobodno citirati taj ogleđ. Pomalo zbunjeno, uvjerio me da mogu. I tada mi je palo nešto na um. Zašto ne bi objavio taj ogleđ kao malu neovisnu knjigu? „Prava stvar”, odgovorio je, „mogli bismo sve te ogleđe objaviti kao seriju malih knjiga. Ali „Filozofija politike” je prilično dosadan naslov. Možete li se sjetiti privlačnijega naslova?”

Kad sam bio tinejdžer volio sam književne eseje Marka Twaina i u tom mi je trenutku jedan pao na pamet – napad na pijetet književnoga establišmenta naslovljen „U obranu Harriet Shelly”. „Kako zvuči *U obranu anarhizma?*”, upitah. Van Dusenu se taj naslov svidio i tako se nakon šest mjeseci, samo pet godina nakon što sam je napisao i deset godina nakon što sam je zamislio, ta knjižica pojavila.<sup>1</sup> Vrijeme je upravo bilo povoljno za takav naslov. Preveli su je na švedski, talijanski, njemački i francuski jezik, i uskoro je bila prodana u više od stotinu tisuća primjeraka na engleskom jeziku. Očito sam pogodio u živac.

Amerika u kojoj sam živio dok sam pisao *U obranu anarhizma* toliko se razlikuje od Amerike u kojoj živim danas, tako da mi, koji smo dovoljno stari da se sjećamo četrdesetih i pedesetih godina, često mislimo da smo na neki čudnovat način doselili u drugu zemlju. Budući da živim u gradiću Pelhamu, u državi Massachusetts, smještenom u dolini koju mještani zovu Dolinom pionira, okružen sam kamionetima za dostavu i ofucanim Volvoima čiji su branici izlijepljeni kontrakturnim i radikalnim naljepnicama. Meni je najdraža ona – za koju se čak potajno smatram zaslužnim – „Propitujte vlast”, što bi se mogla uzeti kao sažetak teze moje knjige u dvije riječi. Koliko se sjećam, 1965. nije bilo moguće ni u snu vidjeti takvu naljepnicu.

No, dokaz promjena se ne zapaža samo u enklavama poput Doline pionira. Cijela današnja američka popularna kultura pokazuje nepovjerenje u državu i u zahtjeve legitimne vlasti. Kad sam bio mlad, a filmovi su bili crno-bijeli, liku koji se predstavi kao član FBI-a odmah ste mogli vjerovati. On je bio dobar momak. Danas je, i u kinima i na televiziji, FBI-ov agent gotovo neizbježno loš momak. Kad se pojavi u detektivskom uredu policijske stanice u kakvom velikom gradu, on je uljez, obično spreman uprskati pravdu u ime nekoga višeg, tajnog i sumnjivog istraživanja.

I policajci su negativci. Sjetite se samo, na primjer, čudesne serije filmova o Rambo. U prvome, *First Blood*, odlikovani vijetnamski veteran John Rambo ušetava u mali grad na zapadu i odmah ga zaskače lokalni šerif Brian Denehy. Sve je u filmu tako zamišljeno da zauzimamo Rambovu stranu i da na šerifa gledamo kao na licemjernoga, glupog sadista. A opet, šerif je posve u pravu! On smatra da Rambo samo donosi nevolje i prije nego što film završi, nekoliko je šerifovih pomoćnika ubijeno, a grad je na putu u nered.

<sup>1</sup> Cjeloviti je popis knjižica koje su nastale kao rezultat rukopisa namijenjenih za seriju nesretnih Harperovih vodiča vrlo dojmljiv. Uz moj naslov tu su: *Što je filozofija* Atrhura Danta; *Opažanje i objašnjenje* Norwooda Hansona; *Temeljna zbilja jezika i njezina filozofska važnost* Jerrolda Katza; *Problemi svijesti* Normana Malcolma; *Što je znanje* Davida Pearsa; *Filozofija logike* Hilary Putnam; *Moral: uvod u etiku* Bernarda Williama i *Umjetnost i njezini predmeti* Richarda Wollheima.

Drugi film u seriji otkriva još više. CIA izvodi Ramba iz zatvora kako bi obavio specijalni zadatak u Vijetnamu, vjerojatno da pronade američke ratne zarobljenike koji su još ondje. No, ispostavlja se da je prava svrha tog specijalnoga zadatka zapravo da Rambo ne uspije, tako da se jednom zauvijek prekinu glasine o još živim ratnim zarobljenicima. Kad Rambo, unatoč svemu ipak otkrije i oslobodi nekoliko ratnih zarobljenika, CIA-in agent mu odmah zapovijeda da ih ostavi. I tako u filmu nisu pravi Rambovi neprijatelji sjeverni Vijetnamci koji ga pokušavaju ubiti, nego CIA-in agent.

Ta se tema, da ne možete vjerovati čak ni službenim predstavnicima američke vlasti, širi čak i na neuvjerljive komedije. *Manhattan Project* zabavan je film o iznimno nadarenom – i, istinu za reći, krajnje neodgovornom – tinejdzeru koji izrađuje funkcionalno nuklearno oružje veličine putnoga kovčega kao projekt za sajam znanosti. Kažu nam da je riječ o neobično snažnoj bombi, zahvaljujući nekom pojačanom plutoniju koji je vrlo sličan Prellu. Kad se pojave vojnici spremni ubiti mladića kako bi mu oduzeli oružje koje može uništiti velik dio okolnoga krajolika i sve ljude u prilično velikome radijusu, *oni* su prikazani kao negativci, a mladi je dečko prikazan tek kao slabašni mladić sa zgodnom curom i preaktivnom maštom.

U sedamdesetim godinama ljevica nije vjerovala vlasti. Danas vlasti ne vjeruje tvrda desnica – gradske milicije sa skladištima bojnoga oružja i fantazijama o crnim helikopterima Ujedinjenih naroda. No čini se da bit popularne kulture duž cijeloga političkog spektra čini krajnji manjak povjerenja u konstituiranu vlast. Filmovi koje sam spomenuo i bezbrojne druge zabavne stvarčice, popularni su među masom, što je samo drugi način da se kaže kako je nepovjerenje u vlast udomaćeno. Naravno, ne obezvređujem to javno raspoloženje. Baš suprotno, dojmi me se kao dokaz temeljnoga političkog zdravlja američkoga naroda. Nakon što su im posljednjih pedeset godina lagali, varali ih i zavodili, Amerikanci su zaključili da ne mogu vjerovati svojim izabranim dužnosnicima.

Pa, ako je taj krik iz divljine otprije trideset godina postao blizak kao reklamni slogan, čemu onda novo izdanje? Što taj ogled ima danas za reći čitaocima? Odgovor je, nadam se i u to vjerujem, zapravo velikim dijelom u tome da je, bez obzira na to što je danas sumnja u konstituiranu vlast iznimno velika, stvarno razumijevanje temelja demokratske teorije i problematične naravi zastupničke vlasti jednako rijetko kao i kad je knjiga bila napisana. Dovoljno je samo ponovno baciti pogled na pljusku koju je doživio predsjednik Clinton kad je nominirao profesoricu Lani Guinier za pomoćnicu državnoj pravobraniteljici.

Državna pravobraniteljica Janet Reno nominirala je 30. travnja 1993. profesoricu Guinier, zaposlenu na pravnom fakultetu pensilvanijskoga sveučilišta, dugogodišnju prijateljicu Clintonovih još iz studentskih dana na Yaleu. Trogloditska desnica, predvođena napadačkim psom Clintom Bolickom, odmah je počela oštru kampanju protiv njezine nominacije i, kao što smo očekivali, Clinton se ubrzo savio i povukao njezinu nominaciju. Žarište je napada bila skupina prilično tajanstvenih Guinierinih pravnih članaka koje je napisala o temi glasačkoga prava i glasačkih okruga koji su utemeljeni na osnovi rase.

U tom paktu s vragom, pristaše političkih interesa južnjačkih crnaca pogodili su se sa zakonodavnim tijelima koje nadziru republikanci da se iznova povuku granice kongresnih okruga, tako da se okupi dovoljno Afroamerikanaca koji će tvoriti okruge s „većinskom manjinom”. Rezultat je dramatični porast Afroamerikanaca u Donjem domu Kongresa – i smanjenje ukupnoga broja demokratskih mjesta.

Guinierova je, pišući iz ljevičarske perspektive, kritizirala tu taktiku i tvrdila ne samo to da ta taktika sama sebe vodi u poraz, nego, još temeljitije, da ona naprosto ponavlja mane glasanja prema kojemu zastupnik koji pobijedi u jednom okrugu dobiva sve glasove toga okruga. Ona se nasuprot tome zalagala za načelo „jedan čovjek – jedan glas”. Pod

time je mislila na neku vrstu proporcionalnoga zastupanja koje bi omogućilo zastupnika u zakonodavnim tijelima svim vrstama manjina.

Njezini su argumenti, kao što ćemo vidjeti, bili vrlo čvrsti i njezine su prijedloge mnogi smatrali vrlo važnima, ali zbog temeljne nejasnoće o statusu zastupanja u teoriji demokracije, ona nije mogla svoje argumente dokazati. Intelektualna slabost njezinih argumenata nije ni u kakvoj vezi s olujom koju je podignula njezina nominacija. Bolick i njegovi predpotopnjaci napali su Ginierovu zato što joj je ime „čudno”, zašto što joj je kosa „čudna” i tek usput zato što su joj teorije navodno silno nedemokratske. Clinton se, kukavica kao i uvijek, povukao, a Guinierova se vratila na pensilvanijsko sveučilište.

Pojedinosti te političke borbe posve su nevažne. (Povjesničari će teško povjerovati u to da je kosa profesorice Guinier doista bila važna u izboru pomoćnice državnoga pravobranioaca, ili se barem nadam da će teško povjerovati!) Ali teoretska pitanja u pozadini svega krajnje su važna i sugeriram da ih središnji argumenti ove knjižice znatno osvjetljaju.

Srž Guinieričinih argumenata jesu „izgubljeni glasovi”. Glas je izgubljen onda kad nema utjecaja na izbor zastupnika koji donose zakone. Trenutačni se američki zastupnički sustav temelji na okruzima i na tome da onaj koji pobijedi dobiva sve glasove toga okruga. To jest, članovi Kongresa zastupaju geografske okruge i kandidat koji dobije najviše glasova u okrugu dobiva i mjesto u Kongresu. Rezultat je toga da su svi glasači koji su glasali za kandidata koji je izgubio, izgubili svoje glasove, jer to što su glasali nema nikakva utjecaja na izbor osobe koja ih navodno zastupa. Uz to, može se reći za sve one glasove za pobjedničkoga kandidata ponad većinske kvote koja mu je bila potrebna za pobjedu da su izgubljeni, premda je naravno nemoguće reći *koji* je od dodatnih glasova pobjedničkoga kandidata bio suvišan.

Guinierova je posve ispravno istaknula da ima mnogo alternativnih sustava glasanja u kojima se glasovi ne gube na takav način. Svaki od tih sustava ima određene prednosti ali i slabosti. Razmotrimo, primjerice, sustav glasanja na prvim slobodnim izborima u Južnoafričkoj Republici godine 1994. (to nije Guinieričin primjer). Kako su se nakon dugih pregovora dogovorili Afrički nacionalni kongres i vladajuća bjelačka apartheidska vlada, novo zastupničko tijelo, izabrano prvi put tako da su za njega glasali svi građani Južnoafričke Republike, sastojat će se od Donjeg doma, ili Narodne skupštine koju tvori četiri stotine zastupnika, i od Gornjeg doma, Pokrajinske skupštine koju tvori devet zastupnika iz devet pokrajina, a njih izabiru pokrajinska zakonodavna tijela i njima su odgovorni.

Tako je Gornji dom zemljopisno zasnovan, ali ne i Narodna skupština koja ima većinu ovlasti. Sustav funkcionira ovako: Svaka stranka koja želi na izbore nominira listu s najviše četiristo kandidata – jednoga za svako mjesto u skupštini. Na kraju je na izbore izišlo devetnaest stranaka. Svaki je glasač imao jedan glas, koji je mogao dati kandidatskoj listi, a ne pojedinom kandidatu. Kad su se glasovi zbrojili, svaka je stranka dobila onoliko mjesta u skupštini koliko proporcionalno odgovara broju glasova koje je dobila u ukupnom glasačkom tijelu. Od četiri stotine mjesta, to znači po jedno mjesto za svaku četvrtinu jednoga postotka od glasova koje je stranka dobila na državnoj razini. Kad se glasovi prebroje, mjesta se dodjeljuju stranačkim kandidatima prema tome kako su kandidati bili poredani na stranačkim kandidatskim listama. Tako je Nelson Mandela, budući da je bio nositelj liste Afričkoga nacionalnog kongresa, bio prvi od kandidata Afričkoga nacionalnog kongresa koji je ušao u skupštinu.

Na kraju je gotovo dvadeset milijuna Južnoafrikanaca glasalo. Sedam je stranaka ostvarilo dovoljan broj glasova da dobiju barem jedno mjesto u skupštini. Afrički je nacionalni kongres sa dobivenih 62,65% glasova od ukupnoga broja ostvario 252 mjesta u skupštini. Stranka Inkatha slobode (koju je predvodio poglavica Buthelezi) osvojila je četrdeset i tri

mjesta. Stara Narodna stranka, uporište Afrikaanera, osvojila je osamdeset i dva mjesta. Najmanji je broj glasova otišao Afričkoj kršćansko-demokratskoj stranci, koja je s 0,45 % glasova osvojila dva mjesta u skupštini.

Odmah je očito da takav sustav glasanja smanjuje broj „izgubljenih glasova”. U prvom redu, pristaše manjinskih stranaka ipak dobivaju svoje zastupnike, čak i ako ostvare manje od jedan posto glasova na državnoj razini. Drugo, malo je suvišnih glasova. Što je više glasača koji su odlučili glasati za Afrički nacionalni kongres, koji je bio veliki pobjednik, to je veći udio njegovih zastupnika. Naravno, *neki* su glasovi izgubljeni. Budući da stranka dobiva jedno mjesto za svaku četvrtinu od jedan posto glasova koje uspije skupiti, stranka koja dobije tri osmine postotka glasova izgubit će barem jednu osminu postotka. Ali će sasvim očito fenomen izgubljenih glasova biti marginalan, a ne središnji kako je slučaj u američkom glasačkom sustavu. (Aktualni rezultati su nešto kompliciraniji od toga. Budući da ima dvanaest vrlo malih stranaka koje nisu uspjele osvojiti ni jedno mjesto, sve su ostale uspješne stranke podijelile njihove glasove, osim Panafričkog kongresa – stare stranke Stevea Bikoa – koja je s točno 1,25% glasova dobila dovoljno za pet mjesta.)

Ima i drugih alternativa glasanju zasnovanom na sustavu okruga i tome da pobjednik poslije dobije sve glasove. Primjerice, glasači bi mogli dobiti skupinu glasova koje mogu podijeliti na nekoliko kandidata ili ih sve dati jednome kandidatu. To omogućuje manjinskim glasačima da koordiniraju svoje glasanje tako da izaberu barem jednog kandidata. I tako dalje.

Rasprava u tisku o prijedlozima Guinierove pošla je od općenite pretpostavke koja je zapravo pogrešna. Svi koji su napali Guinierovu smatrali su da je američki glasački sustav zasnovan na okruzima i na tome da pobjednik dobiva sve glasove idealan ili savršen oblik zastupničke demokracije te da Guinieričini prijedlozi koji se bave navodnim problemom ugrožavaju taj ideal. Tako je kleveticima bilo lako napasti je kao nekoga tko potkopava temelje demokracije.

No kao što ova knjižica pokazuje, sve zastupničke vlade, ma koje vrste, na neki način kompromitiraju ideal autonomne samouprave. Jedini je način da se sačuva autonomnost u kolektivnoj vlasti zahtijevati jednoglasnu izravnu demokraciju. Drugim riječima, autonomnost se može očuvati zakonskim putem samo ako svaka osoba koju na to obvezuje zakon izravno participira u donošenju zakona i nadalje samo ako je svaka osoba odgovorna za zakone za koje je glasala. Većinski sustav bilo koje vrste ugrožava autonomnost i zastupstvo nije, kako je to davno Rousseau već istaknuo, ništa bolje od dobrovoljnoga podjarmljenja.

Ako se taj zaključak prihvati, a ja u ovom ogledu tvrdim da ga treba prihvatiti, onda nam preostaju dva izbora: možemo ili pribjeći apsolutističkom stajalištu da je sve što nije potpuna autonomija porobljavanje – heteronomija Kantovim jezikom – ili možemo usvojiti relativističko stajalište da se autonomija može stupnjevati i da je bolje više autonomije od manje autonomije.

Dakle, ako prihvatimo relativističko stajalište, tada se postavlja zanimljivo pitanje: Koji je kompromis s idealom najbolji? Ako je svaki oblik zastupstva odstupanje od ideala autonomnosti i ako svi načini na koje se bavimo neizbježnošću podijeljenoga mišljenja zahtijevaju ozbiljan kompromis, kako ćemo urediti stvari tako da se prilagodimo na najbolji način nesavršenostima svijeta?

Jednom kad se to pitanje tako postavi, otvara se rasprava koja postaje pravi okršaj političkih gledišta što se međusobno nadmeću. U raspravi između glasanja prema okruzima i južnoafričkoga sustava glasanja, primjerice, odmah zapažamo da se mnogo toga može reći za svaki od sustava i protiv njega. Na primjer, glasanje prema okruzima gubi glasove tako što daje svu političku moć dostupnu u okrugu osobi ili stranci koja je ostvarila čistu



većinu glasova. Južnoafrički pak sustav ima manu da nema osobe za koju se može reći da zastupa regiju, okrug, ili osobu u vladinoj vijećnici. Znamo li koliko je teško privući pažnju člana Kongresa, zamislite koliko bi stvari bile gore kad bi čovjek morao predati molbu državnom uredu Demokratske ili Republikanske stranke! Južnoafrički sustav isto tako zahtijeva strogu stranačku stegu, što onemogućuje vrstu pregovaranja i recipročnosti koja je u američkom Kongresu tako česta.

Moglo bi se tvrditi da je geografski zasnovano glasanje pogodnije u državi poput Sjedinjenih Država u kojima se lako mogu identificirati regionalne razlike među ekonomskim i političkim interesima građana. Naviknuti smo, primjerice, vidjeti demokratskog ili republikanskog senatora iz farmerske državne jedinice kako podržava zakon koji se odnosi na farmere ili pak sve zastupnike iz planinske regije, bilo demokratske bilo republikanske, kako udružuju snage kad je riječ o zakonu o zaštiti zemlje. Takva bi vrsta regionalnoga zastupstva bila teška, ako ne i nemoguća, u južnoafričkom sustavu.

S druge strane, s južnoafričkim sustavom bilo bi više od osamdeset predstavnika Perotove stranke u kongresu nakon izbora 1992. i to bi svakako mnogo više odražavalo želje američkoga glasačkog tijela.

Kad bismo mogli odrediti mjeru u kojoj zastupnički sustav ne uspijeva ostvariti ideal jednoglasne izravne demokracije, mogli bismo poredati redom dostupne sheme te tako pokazati koja je bolja, a koja gora. Ali nije moguće odrediti takvu mjeru. Svaki sustav koristi nekoj skupini glasača, a drugoj ne koristi. Ono što je najmanje poželjno tako postaje stvar ideologije i grupnih interesa, a ne političke teorije. Štoviše, kako se društvena, ekonomska i politička situacija mijenja, zastupnička shema koja je najmanje loša s gledišta jedne grupe, može postati krajnje nepoželjna. Tu nema načela, radi se samo o pomacima u sukobu interesa.

Shvatiti tu istinu istodobno je i oslobađajuće i otrežnjavajuće: oslobađajuće zbog toga što nas lišava iluzije da dostatnim analitičkim umijećem možemo nabasati na shemu koja će odgovarati svim racionalnim osobama dobre volje; otrežnjavajuće zbog toga što zahtijeva od svakoga od nas da iskreno priznamo narav svojih obveza i interesa, a ne da se skrivamo iza lažnih poziva na objektivnost. Jednostavna je činjenica da je prava izravna jednoglasna samolegislatura temelj istinski legitimne države i da je svaki drugačiji politički dogovor kompromis koji je prikriveno ili otvoreno zacrtan da pomogne nekim interesima u društvu, a da izigra druge.

Kad jasno shvatimo tu činjenicu, možda možemo razumjeti nešto bolje poriv koji se krije iza teorije igre i teorije kolektivnog izbora općenito, te posebice rad Johna Rawlsa.<sup>2</sup> Budući da je teorija igre izrasla iz ogranka ekonomske teorije što se naziva ekonomijom blagostanja, ona teži predvidjeti a priori ishod situacije natjecateljskog međudjelovanja u kojemu svaki sudionik priznaje i uzima u obzir prisutnost drugih faktora slično samozainteresiranih. Budući da se pokazalo da je skup slučajeva, kojim se kakav formalni teorem može dokazati, krajnje rijedak na vidiku, razvilo se pod nazivom „teorija pogađanja” ili „teorija kolektivnoga izbora” opsežnije, manje strogo ispitivanje stanja kolektivne racionalnosti. Sva ta istraživanja imaju zajedničko polazište u pretpostavci da se međusobni dogovor, ili jednoglasnost, mora ostvariti kako bi kolektivno djelovanje bilo zadovoljavajuće utemeljeno.

<sup>2</sup> Vidjeti *Teoriju pravde* Johna Rawlsa, Harvard University Press, 1971. Za prošireniju analizu i kritiku Rawlsovih djela vidjeti moju knjigu, *Razumjeti Rawlsa: rekonstrukcija i kritika teorije o pravdi*, Princeton University Press, 1977. Rawls je počeo tiskati svoje teorije pedesetih godina i zapravo se na njih pozivam i u ovoj knjižici, ali tek su kasnije Rawlsova stajališta doživjela golemo priznanje izvan tehničke filozofije koje danas uživaju.

Kad sam napisao ogleđ *U obranu anarhizma*, ti su ogranci ekonomske teorije bili razmjerno novi (premda je John von Neumann zapravo bio dokazao temeljni teorem teorije igre još prije trideset godina). To je imalo za posljedicu da sam se prema jednoglasnosti odnosio kao prema neostvarivu idealu, ograničavajućem slučaju koji je zamišljen da bi istaknuo nemogućnost istinski legitimne države. Od toga vremena, ipak je došlo do poplave fascinantnih istraživanja različitih oblika jednoglasnog odlučivanja, od kojih je najpoznatija i najmaštovitija teorija pravde Johna Rawlsa.

Kao što su čitaoci bez sumnje svjesni, Rawls je začeo ideju o problemu identifikacije temeljnih načela društvene suradnje kao igre pogađanja – zapravo, moderne inačice tradicionalnoga društvenog ugovora. Sudionici trebaju, procesom dogovaranja i pregovaranja, ostvariti jednoglasan dogovor o temeljnim načelima koja će upravljati njihovim društvenim odnosima. Ukratko, njihove prosudbe trebaju se usuglasiti s idealom jednoglasne izravne demokracije (premda Rawls uzima u obzir i zastupništvo i većinsku vlast). Na kraju je, reagirajući na unutarnju teoretsku slabost svojih argumenata, Rawls odustao od elemenata dogovaranja i pregovaranja u svojoj teoriji i rekonstruirao problem kao problem čiste koordinacije. Daljnji pomaci i promjene reducirali su tu igru na problem individualno ograničenoga racionalnog izbora. Ipak možemo vidjeti da Rawls, čak i u posljednjoj verziji svoje teorije, ističe želju da se utemelji na idealnim načelima jednoglasnosti i izravne neposredovane participacije u procesu donošenja zakona. Na kraju, mogu se osjećati obveznim samo prema onim zakonima koje sam sâm za sebe donio.

Kad sam pisao ogleđ *U obranu anarhizma* kompjutorska je revolucija bila još u povojima. Sam sam pak kupio svoje prvo računalo tek nekih sedamnaest godina kasnije – stari zveketavi Apple II s manjom memorijom od memorije koju danas ima moj toster i s iznimno ružnim hardwearom s cijelih šest MB. Kad sam zazvao ideju o tehnološki naprednoj izravnoj demokraciji, najviše što sam mogao zamisliti bila je uporaba televizora i digitalnih detektora. Ipak, neki su čitaoci posumnjali u taj neobičan misaoni eksperiment „televizijske demokracije”. Ali danas, kad smo stvarno ušli u kompjutersko doba, očito je svima da su *tehničke* prepreke izravnoj ili plebiscitarnoj demokraciji riješene.

Silina i izravnost kojom prigovori izravnoj demokraciji izranjaju na površinu kad god se ta tema spomene pokazuju tek to da, ako je dokaz i potreban, vrlo malo političara doista vjeruje u demokraciju. Većina komentatora javnih pitanja više voli svoje povjerenje povjeriti elitnoj klasi profesionalnih političara i političkih stručnjaka. Ostaje činjenica da ikakva legitimnost koju državne zapovijedi mogu imati mora potjecati ne iz mudrosti zapovijedi i iz ekspertize onih koji su ih zacrtali nego samo iz činjenice da ih je kolektivno proglasila ista skupina ljudi koja im se navodno dužna pokoravati.

Što je dakle poruka ove knjižice za novo tisućljeće? Na neki su način tri posljednja desetljeća bila fina prema onima od nas koji dovodimo u pitanje autoritet države. Nakon vijetnamskog rata, afere Watergate, tajnog rata u Nikaragvi i besmislica iranske afere, nije više teško zaključiti da se državi ne može vjerovati. Ni jedan teoretičar, čak ni u drogom izazvanoj sanjariji, ne bi mogao izmisliti bolji poster za anarhizam od Olivera Northa! No može li se izvući pozitivna poruka iz kritike državnog pozivanja na vlast, ili smo naprosto prepušteni negativnom nalogu, „Ne vjerujte nikome starijem ili mlađem od trideset godina!”.

Kao što je u filozofiji često slučaj, odgovor je u tome da se promijeni pitanje. Sve dok moje pitanje glasi: *Pod kojim se uvjetima vlast države može opravdati?*, osuđen sam na frustraciju. Ali pretpostavimo da umjesto toga postavim pitanje: *S kim ću se udružiti u nastojanju da ostvarimo zajedničke ciljeve i zajednička htijenja?* Na to se pitanje očito da odgovoriti, jer kad razmislim, otkrivam da imam mnoge obveze prema drugima, da imam

s drugima mnogo zajedničkih ciljeva kojima sam spreman odati se svom svojom snagom i svim svojim potencijalom. Ali nikad ne smijem pogriješiti pa pretpostaviti da postoji argument, formalni ili neformalni, koji će pokazati da su moje odanosti *ispravne* odanosti, da su to odanosti koje bi svaki racionalni faktor *kao takav* morao imati. Upravo se tu krije propust koji je na kraju potkopao Kantovu teoriju etike i koji podjednako potkopava Rawlsov moderni pokušaj da je oživi i revidira. Ja pišem kao netko tko je potrošio bolji dio života u potrazi za nekim *apriornim* opravdanjem temeljnih načela morala i politike i nije ga našao. Taj sam svoj divlji ogranj slijedio u nizu publikacija, samo da bih na kraju shvatio da je sama potraga loše zamišljena. Ako je politička teorija potraga za temeljnim načelima legitimne vlasti, kako sugeriram na prvim stranicama ogleđa *U obranu anarhizma*, onda je politička teorija mrtva. Na njezino mjesto morate staviti političku *akciju*, koju će voditi razum i koja će biti usmjerena prema onim kolektivnim ciljevima kojima ste vi i vaši drugovi odani. Ako nemate drugove, onda vam ni ova knjižica ni bilo što drugo ne može pomoći.

Pelham, Massachusetts, 3. veljače 1998.

# Predgovor

Ovaj ogleđ o temeljima državne vlasti označava fazu u razvoju moje zaokupljenosti problemima političkoga autoriteta i moralne autonomije. Kad me prvi put ozbiljno zainteresirala ta tema, bio sam posve uvjeren da mogu pronaći zadovoljavajuće opravdanje za tradicionalnu demokratsku doktrinu kojoj sam prilično bez razmišljanja iskazivao vjernost. Uistinu, tijekom prve godine mojega rada na Odsjeku za filozofiju kolumbijskog sveučilišta, predavao sam kolegij o političkoj filozofiji na kojem sam hrabro objavio da ću prvo formulirati a zatim i riješiti temeljni problem filozofije politike. Nisam imao teškoća s formulacijom problema – grubo govoreći, s time kako se moralna autonomija pojedinca može uskladiti s legitimnom vlašću države. Nisam imao poteškoća ni s opovrgavanjem mnogih pretpostavljenih rješenja koja su iznijeli različiti teoretičari demokratske države. Ali usred semestra, bijah prisiljen izići pred studente pokunjen i vrlo posramljen te objaviti da nisam uspio pronaći veliko rješenje.

Isprva, dok sam se borio s tom dvojnom, počeo sam vjerovati da se rješenje krije tu odmah iza sljedećega pojmovnoga ugla. Kad sam držao referate o toj temi na skupovima po različitim sveučilištima, uvijek sam se iznova morao predstaviti kao osoba koja traga za teorijom koju jednostavno ne mogu naći. Malo po malo, počeo sam pomicati naglasak svojega izlaganja. Na kraju sam – bilo zbog filozofskoga razmišljanja ili naprosto zbog jada – shvatio da sam zapravo branio ono negativno, umjesto da sam tragao za pozitivnim. Moj me neuspjeh da nađem ikakvo teoretsko opravdanje za vlast države uvjerio da opravdanja nema. Ukratko, postao sam filozofski anarhist.

Prvo poglavlje ovoga ogleđa oblikuje problem onako kako sam ga sebi postavio prije više od pet godina. Drugo poglavlje istražuje klasično demokratsko rješenje problema i pokazuje neadekvatnost uobičajenoga većinskog modela demokratske države. Treće poglavlje iscrta, prilično impresionističkim stilom, hegelovski put, razloge za moju dugotrajnu nadu u to da se rješenje može naći; ono završava nekim sažetom, prilično utopijskim prijedlozima za to na koji bi način anarhističko društvo moglo u stvarnosti funkcionirati.

Ostavljajući po strani pogreške koje bi se mogle kriti u argumentima što sam ih iznio na ovim stranicama, ovaj ogleđ pati od dviju glavnih manjkavosti. Što se tiče čiste teorije, bio sam prisiljen *pretpostaviti* niz vrlo važnih postavki o prirodi, izvorima i granicama moralne obveze. Iskreno rečeno, uzeo sam cijelu teoriju etike zdravo za gotovo. Što se tiče praktične primjene, nisam rekao gotovo ništa o materijalnim, socijalnim i psihološkim uvjetima pod kojima bi anarhizam mogao biti izvediv oblik društvenoga ustroja. Bolno sam svjestan tih manjkavosti, i nadam se da ću upotpunjeni rad, u kojemu ću o objema temama mnogo više reći, objaviti u razumno bliskoj budućnosti. Ako mogu Kantu ukrasti naslov (i tako se možda skriti pod plašt legitimnosti), ovaj bi ogleđ prije trebao nositi veliki podnaslov *Temelji metafizike države*.

New York, ožujak 1970.

# I. Sukob vlasti i autonomije

## 1. Pojam vlasti

Politika je primjena državne moći ili pokušaj da se utječe na tu primjenu. Filozofija politike je zbog toga, strogo uzevši, filozofija države. Ako već trebamo odrediti sadržaj filozofije politike i postoji li ona uopće, moramo početi s pojmom države.

Država je skupina osoba koje imaju i primjenjuju vrhovnu vlast na danom području. Strogo govoreći, trebamo reći da je država skupina osoba koje imaju vrhovnu vlast nad određenim teritorijem ili *nad određenom populacijom*. Nomadsko bi pleme moglo iskazati vlast državne strukture, sve dok njegovi podanici ne potpadaju pod nadmoćniju vlast teritorijalne države.<sup>1</sup> Država bi mogla uključiti sve osobe koje su pod njezinom vlašću, što demokratska država i čini prema riječima njezinih teoretičara; mogla bi se sastojati i od jednog jedinog pojedinca kojemu su svi ostali podređeni. Mogli bismo sumnjati je li jednočlana država ikada uopće postojala, premda je na to Luj XIV. očito mislio kad je izjavio, „L`état, c`est moi” („Država, to sam ja”). Distinktivna je značajka države vrhovna vlast ili ono o čemu politički filozofi govore kao o „suverenosti”. Tako govore o „narodnoj suverenosti”, što je doktrina prema kojoj je narod država, a naravno, uporaba riječi „suveren” u značenju „kralj” odražava pretpostavljenu koncentraciju vrhovne vlasti u monarhiji.

Vlast je pravo da se zapovijeda i sukladno tome, pravo da se tim zapovijedima drugi pokoravaju. Mora je se razlikovati od moći, koja je sposobnost da se prisili na pokoravanje, bilo uporabom te moći ili pod prijetnjom njezine uporabe. Kad izručim svoj novčanik lopovu koji me drži na nišanu, činim to zbog toga što je sudbina kojom mi on prijete gora od gubitka novca koji ću morati pretrpjeti. Dopuštam da on ima moć nada mnom, ali teško da ću pretpostaviti da ima vlast nada mnom, to jest, da ima pravo zatražiti moj novac i da mu ga ja imam obvezu dati. S druge strane, kad mi vlada podnese račun za porez, plaćam ga (normalno) čak i kad ga ne želim platiti, pa čak i kad mislim da bih se mogao izvući a da ga ne platim. Premda je to, sve u svemu, glupavo konstituirana vlada, ipak me ima *pravo* oporezovati. Ona ima nada mnom *vlast*. Ponekad, naravno, prevarim vladu, ali čak i tada priznajem njezinu vlast, jer komu bi palo na um da „prevari” lopova?

Kad netko *polaže* pravo na vlast znači da polaže pravo na to da mu se drugi pokoravaju. *Imati* vlast je prema tome – što? Jedno je značenje imati to pravo ili bi moglo značiti da su to što netko polaže pravo na vlast priznali i prihvatili oni na koje se ono odnosi. Naziv „vlast” dvojak je budući da ima i svoje deskriptivno i svoje normativno značenje. Čak se i deskriptivno značenje poziva na norme ili obveze, naravno, ali to čini prije tako što *opisuje* ono za što ljudi vjeruju da bi trebali činiti, nego što *tvrdi* da to trebaju činiti.

Sukladno tim dvama značenjima vlasti, postoje i dva poimanja države. Deskriptivno, država bi se mogla odrediti kao skupina osoba za koje se *priznaje* da imaju vrhovnu vlast nad nekim teritorijem – a to priznaju oni nad kojima se vlast provodi. Proučavanje oblika, značajki, ustanova i djelovanja de facto država, kako bismo ih mogli nazvati, područje je političke znanosti. Ako naziv shvatimo u njegovu preskriptivnom značenju, država je skupina osoba koje imaju pravo obnašati najvišu vlast nad nekim teritorijem. Otkriće,

<sup>1</sup> Za sličnu definiciju „države” pogledati knjigu Maxa Webera *Politika kao poziv*. Weber ističe sredstva – silu – kojom se državna volja nameće, ali pomna analiza njegove definicije pokazuje da se i ona zasniva na pojmu vlasti („imperativna koordinacija”).

analiza i iskazivanje oblika i načela legitimne vlasti – prava da se vlada – politička su filozofija.

Što se razumijeva pod *vrhovnom* vlasti? Neki su politički filozofi, govoreći o vlasti u normativnom smislu, smatrali da prava država ima najvišu vlast nad svim stvarima što se događaju pod njezinom nadležnosti. Jean-Jacques Rousseau je, primjerice, tvrdio da društveni ugovor kojim se tvori pravedna politička zajednica „daje državnom tijelu potpunu vlast nad svim njegovim članovima; a upravo ta vlast, kojom upravlja opća volja, zove se, . . . vrhovna državna vlast” [Prema prijevodu dr. Milana Grubera, J.J. Rousseau, *Društveni ugovor ili načela državnoga prava*, Prosvjetna biblioteka Komisijonalne naklade Hrvatskoga štamparskoga zavoda, Zagreb, 1918., str. 67; svi su navodi iz *Društvenoga ugovora* navedeni prema ovom prijevodu.]. John Locke je, s druge strane, smatrao da se vrhovna vlast pravedne države proteže samo na one stvari za koje je u redu da ih nadzire država. Država je, dakako, najviša vlast, ali je njezino pravo da zapovijeda manje od apsolutnoga. Jedno je od pitanja na koje filozofija politike mora odgovoriti postoji li uopće granica raspona stvari nad kojima pravedna država ima vlast.

Autoritativnu se zapovijed mora isto tako razlikovati od uvjerljiva argumenta. Kad mi zapovjedi da nešto učinim, mogao bih izabrati da uovoljim toj zapovijedi čak i ako nisam pod prijetnjom, jer sam odgojen vjerovati kako je to nešto što moram učiniti. Ako je to tako, tada se nisam, strogo uzevši, pokorio zapovijedi, nego sam prije priznao silu argumenta ili ispravnost naredbe. Osoba koja izdaje „zapovijed” uglavnom ima ulogu da ostvari okolnosti u kojima ću biti svjestan svoje dužnosti, a njezinu bi ulogu na drugim instancijama mogao ispuniti kakav prijekorni prijatelj, ili čak moja vlastita savjest. Mogao bih, proširivši značenje naziva, reći da zapovijed ima vlast nada mnom, što jednostavno znači da moram djelovati u skladu s njom. Ali sama osoba nema vlast – ili, da budem precizniji, to što uovoljavam zapovijedi te osobe ne znači da joj priznajem bilo kakvu vlast. Tako vlast prebiva u osobama; one je posjeduju – ako je zapravo uopće posjeduju – na temelju onoga što jesu, a ne na temelju onoga što zapovijedaju. Moja dužnost da se pokoravam, dužnost je koju im dugujem, a ne moralnom zakonu ili nadarbinama djelâ koja bi mi mogli zapovjediti da ih provedem.

Mnogo je, naravno, razloga zašto ljudi zapravo priznaju zahtjeve vlasti. Najuobičajeniji je, uzevši cijelu ljudsku povijest u obzir, jednostavno propisujuća sila tradicije. Činjenica da se nešto uvijek čini na određen način mnogim se ljudima čini kao savršeno odgovarajući razlog da se to ponovno učini na taj način. Zašto bismo se pokorili kralju? Zato što smo se uvijek pokoravali kraljevima. Ali zašto bi najstariji kraljev sin postao kralj kad na njega dođe red? Zato što su najstariji sinovi uvijek bili nasljednici prijestolja. Moć tradicionalnoga tako je duboko urezana u ljudski um da čak i proučavanje nasilnoga i slučajnoga podrijetla vladajuće obitelji neće oslabiti njezin autoritet u očima njezinih podređenih.

Neki ljudi dobivaju auru autoriteta na temelju vlastitih izvanrednih osobina, bilo kao veliki vojni vođe, bilo kao ljudi svetoga značaja, bilo kao snažne ličnosti. Takvi ljudi okupljaju sljedbenike i učenike oko sebe koji im se svojevrijedno pokoravaju, a da i ne razmisle o vlastitome interesu ili to čine čak protiv vlastitih interesa. Sljedbenici vjeruju da vođa *ima pravo zapovjedati*, to jest, *ima pravo na vlast*.

Obično se danas, u svijetu birokratiziranih vojski i institucionaliziranih religija, kad je kraljeva brojem malo a loza proroka se iscrpila, vlast daje onima koji zauzimaju službene položaje. Kao što je Weber istaknuo, većina ljudi te položaje doživljava kao autoritativne jer ih određuju određene vrste birokratskih pravila koja u sebi nose vrijednosti javnosti, općenitosti, predvidivosti i tako dalje. Uvjetovani smo odgovoriti na vidljive znakove birokratizma kao što su tiskanice i oznake. Ponekad možda smatramo opravdanim legalno

pozivanje na vlast, kao kad udovoljavamo zapovijedi jer je njezin autor *izabrani* dužnosnik. Češće je dovoljan pogled na uniformu pa da osjetimo da čovjek koji je nosi ima pravo na to da mu se pokoravamo.

Razumljivo je da ljudi pristaju ispunjavati zahtjeve vrhovne vlasti. To da ljudi *trebaju* pristati ispuniti zahtjeve vrhovne vlasti nije tako razumljivo. Zbog toga naše prvo pitanje mora glasiti: pod kojim uvjetima i zbog kojih razloga ima jedan čovjek vrhovnu vlast nad drugim? Isto bi se pitanje moglo preformulirati: pod kojim uvjetima može država (shvaćena normativno) postojati?

Kant nam je dao prikladan naslov za tu vrstu ispitivanja. On je to nazvao „dedukcijom”, ne razumijevajući pod tim nazivom dokazivost jedne tvrdnje na temelju druge, nego dokaz legitimnosti pojma. Kad je pojam empirijski, njegova se dedukcija završava pukim ukazivanjem na instancije njegovih objekata. Primjerice, dedukcija pojma konja sastoji se od predočavanja konja. Budući da konji postoje, mora biti legitimno rabiti taj pojam. Slično se, dedukcija deskriptivnog pojma države sastoji jednostavno od toga da se ukaže na bezbrojne primjere ljudskih zajednica u kojima neki ljudi polažu pravo na vrhovnu vlast nad ostalima te im se drugi pokoravaju. Ali kad je riječ o neempirijskome pojmu, njegova se dedukcija mora provesti na drugačiji način. Svi su normativni pojmovi neempirijski, jer oni se prije odnose na ono što bi trebalo biti, nego na ono što jest. Otuda, ne možemo opravdati uporabu pojma (normativne) vrhovne vlasti tako da za nj predstavimo primjere.<sup>2</sup> Moramo pokazati, *apriornom* tvrdnjom, da mogu postojati oblici ljudske zajednice u kojima neki ljudi imaju moralno pravo upravljati. Ukratko, temeljna je zadaća filozofije politike omogućiti *dedukciju pojma države*.

Da bismo završili tu dedukciju, nije dovoljno pokazati da ima okolnosti u kojima ljudi imaju obvezu činiti ono što su de facto vlasti naredile. Čak i pod najnepravednijim vladavinama često ima dobrih razloga prije za pokornost nego za prkos. Može biti da je vlast naredila svojim podređenima da učine ono što su oni zapravo već neovisno o tome dužni učiniti; ili može biti da zle posljedice prkosa daleko nadmašuju nedostojnost pokoravanja. Vladine zapovijedi mogle bi obećati blagotvoran učinak, namjerno ili ne. Zbog tih razloga, kao i zbog mudrosti, čovjek bi mogao biti u pravu kad pristane ispuniti zahtjeve vlade pod čijom je de facto vlašću. Ali ni jedno od ovoga ne odgovara na pitanje legitimnosti vlasti. Ona je stvar prava na zapovijed i stvar korelativne obveze da se *pokorava osobi koja izriče zapovijed*.

Poentu ovoga posljednjeg odjeljka nije naodmet više puta istaknuti. Pokoravati se ne znači učiniti ono što vam je netko rekao da činite. Stvar je u tome da činite ono što vam je rekao da učinite, *zato što vam je on rekao da to učinite*. Zakonski ili de iure, vlast se tiče temelja i podrijetla moralne obveze.

Budući da je neosporno da ima ljudi koji vjeruju da drugi imaju vlast nad njima, moglo bi se pomisliti da možemo rabiti tu činjenicu kako bismo dokazali da su negdje, u ovo ili ono doba, morali postojati ljudi koji su uistinu posjedovali legitimnu vlast. Mogli bismo, naime, pomisliti da ne mogu *svi* pozivi na vlast biti pogrešni, premda bi neki pozivi na vlast mogli biti pogrešni, jer onda ne bismo uopće imali pojam legitimne vlasti. Sličnim su argumentom neki filozofi pokušali pokazati da nisu sva naša iskustva snovi, ili općenitije da u iskustvu nije sve prije puka prikaza, nego li zbilja. Stvar je u tome da se nazivi poput „snova” i „prikaze” definiraju oprečno „budnom iskustvu” ili „zbilji”. Otuda smo jedino mogli razviti njihovu uporabu tako da se suočimo sa situacijama u kojima su neka iskustva snovi, a druga nisu, ili su neke stvari puke prikaze, a druge su zbilja.

<sup>2</sup> Svaki put kad ponudimo primjer legitimne vlasti, moramo mu pridružiti neempirijski argument koji dokazuje legitimnost.

Bez obzira na snagu argumenta općenito, on se ne može primijeniti na slučaj vlasti de facto nasuprot vlasti de iure, jer je ključni sastojak obaju pojmova, to jest „pravo”, unesen u raspravu s područja opće moralne filozofije. Sve dok se zaokupljamo mogućnošću pravedne države, *pretpostavljamo* da je moralni diskurs pun značenja i da postoje odgovarajuće dedukcije za pojmove poput „pravo”, „dužnost” i „obveza”.<sup>3</sup>

Ono što se može zaključiti iz postojanja de facto država jest to da ljudi *vjeruju* u postojanje legitimne vlasti, jer je naravno de facto država jednostavno država čiji podanici vjeruju da je ona legitimna (to jest, da uistinu ima vlast na koju se poziva). Možda imaju krivo. Doista, *sva* bi vjerovanja u vlast mogla biti pogrešna – možda ne postoji ni jedna država u povijesti čovječanstva koja bi sada ili ikada imala pravo da joj se pokoravaju. Moglo bi čak biti nemoguće da takva država postoji; to je pitanje koje moramo pokušati riješiti. Ali sve dok ljudi vjeruju u vlast država, možemo zaključiti da posjeduju pojam o vlasti de iure.<sup>4</sup>

Tako normativni pojam države kao ljudske zajednice koja s pravom ima vlast na nekom teritoriju određuje u pravom smislu temu filozofije politike. Ipak, čak i ako bi se pokazalo nemogućim izvesti dedukciju pojma – to jest, ako ne može postojati država de iure – još bi se velik broj moralnih pitanja mogao postaviti što se tiče pojedinčeva odnosa s državama de facto. Mogli bismo upitati, primjerice, postoje li uopće moralna načela koja bi trebala voditi državu kad stvara svoje zakone, poput načela utilitarizma, i pod kojim uvjetima je ispravno da se pojedinac pokori zakonima? Mogli bismo istražiti društvene ideale jednakosti i uspjeha, ili načela kažnjavanja, ili opravdavanja rata. Sva su takva ispitivanja u biti primjena općih moralnih načela na određene fenomene (de facto) politike. Bilo bi dakle prikladno usprotiviti se riječi koja je došla na zao glas, i nazvati taj ogranak proučavanja politike *kazuističkom politikom*. Budući da ima ljudi koji priznaju polaganje prava na vlast, postoje i de facto države. Podrazumijevajući da je moralni diskurs općenito legitiman, moraju postojati moralna pitanja koja se postavljaju u odnosu na takve države. Dakle, kazuistička politika kao ogranak etike postoji. Preostaje odlučiti postoji li u pravom smislu filozofija politike.

## 2. Pojam autonomije

Temeljna je postavka moralne filozofije da su ljudi odgovorni za svoja djela. Iz te postavke nužno proizlazi, kao što je to Kant istaknuo, da su ljudi metafizički slobodni, što će reći da su u nekom smislu sposobni odabrati kako će djelovati. To što je kadar izabrati kako će djelovati čini čovjeka odgovornim, ali puki izbor nije po sebi dovoljan da ga natjera da *preuzme* odgovornost za vlastita djela. Preuzeti odgovornost uključuje pokušaj da se odredi što netko treba učiniti, što pak, kako su to filozofi od Aristotela naovamo priznali, čovjeka dodatno opterećuje time da stječe znanja, razmišlja o motivima, proriče ishode, kritizira načela itd.

Obveza da se preuzme odgovornost za vlastita djela ne proistječe samo iz ljudske slobode volje, jer mnogo je više potrebno od puke slobode izbora kad se preuzima odgovornost za vlastita djela. Samo se zato što čovjek ima sposobnost da razmišlja što će izabrati može

<sup>3</sup> Tako je politička filozofija ovisna ili izvedena disciplina, baš kao što filozofija znanosti ovisi o općoj teoriji znanja i o ograncima metafizike koji se bave zbiljom i naravi fizičkoga svijeta.

<sup>4</sup> To je tako jednostavno da bi se moglo učiniti nevrijedno da se uopće toliko ističe. Ipak, mnogi su filozofi politike, uključujući Hobbesa i Johna Austina, pretpostavljali da se i *pojam* i načela vlasti mogu izvesti iz pojmova moći ili korisnosti. Primjerice, Austin definira zapovijed kao značenje želje, koju izriče netko tko će baciti zle čari na one koji joj se neće povinovati. (*Providnost odlučne pravne znanosti*, prvo predavanje.)



za njega reći da je pod stalnom obvezom da za svoj izbor preuzme odgovornost. Posve je primjereno da će filozofi morala svrstati na istu stranu djecu i luđake kao bića koja nisu posve odgovorna za svoja djela, jer kako se za luđake misli da im manjka sloboda izbora, tako djeca još ne posjeduju moć razbora u razvijenom obliku. Čak je u redu da ćemo viši stupanj odgovornosti pripisati djeci, jer luđaci su, zbog svojeg manjka slobodne volje, posve lišeni odgovornosti, dok se djecu, sve dok posjeduju razbor u djelomično razvijenom obliku, može smatrati odgovornima (to jest, može se od njih zahtijevati da preuzmu odgovornost) do odgovarajućeg stupnja.

Svaki čovjek koji posjeduje i slobodnu volju i razbor ima obvezu preuzeti odgovornost za svoja djela, čak i onda ako nije aktivno uključen u trajni proces da razmišlja, istražuje i prosuđuje kako bi trebao djelovati. Čovjek će katkad biti voljan preuzeti odgovornost za posljedice svojih djela, čak i ako nije o njima promislilo, ili ne misli o njima ni u budućnosti promisliti. Takva je odluka, naravno, napredak u odnosu na to da odbije preuzeti odgovornost; on barem priznaje postojanje obveze. Ali ga to istodobno ne oslobađa dužnosti da se uključi u proces promišljanja koji je do sada izbjegavao. Ne moramo ni reći da čovjek može preuzeti odgovornost za svoja djela, a ipak nepravedno djelovati. Kad nekoga opisujemo kao odgovornoga pojedinca, ne podrazumijevamo da uvijek djeluje ispravno, nego samo to da ne izbjegava dužnost da pokuša odrediti što je ispravno.

Odgovoran čovjek nije hirovit ili anarhičan, jer on priznaje da je ograničen moralnim ograničenjima. Ali ustrajava na tome da samo on sâm prosuđuje ta ograničenja. On može poslušati savjete drugih, ali sam za sebe odlučuje je li taj savjet dobar. Mogao bi od drugih učiti o svojim moralnim obvezama, ali samo onako kako matematičar uči od drugih matematičara – naime slušajući njihove argumente čiju valjanost priznaje premda ih se on sam nije sjetio. On ne uči onako kako čovjek uči od istraživača, to jest tako da prihvati kao istinu njegove prikaze stvari koje sam ne može vidjeti.

Budući da odgovoran čovjek donosi moralne odluke koje sebi predočava kao imperitive, mogli bismo reći da on sam sebi zadaje zakone, ili da je samozakonodavan. Ukratko, on je *autonoman*. Kao što je Kant tvrdio, moralna je autonomija spoj slobode i odgovornosti; ona znači pokoravati se zakonima koje je čovjek stvorio za sebe. Autonoman čovjek, sve dok je autonoman, nije podređen volji drugoga. On može učiniti ono što mu drugi kaže, ali ne *zato* što mu je to netko rekao. On je dakle, u političkom značenju riječi, *slobodan*.

Budući da je čovjekova odgovornost za vlastita djela posljedica njegove sposobnosti da bira, on je se ne može odreći niti je odbaciti. Ipak je može odbiti priznati, namjerno ili jednostavno zato što nije uspio spoznati svoje moralno stanje. Svi ljudi, u ovom ili onom času svojega života, odbijaju preuzeti odgovornost za svoja djela, a neki ustrajno izbjegavaju svoju dužnost tako da više nalikuju starmaloj djeci nego odraslima. Budući da je moralna autonomija naprosto stanje u kojemu se preuzima puna odgovornost za svoja djela, iz toga slijedi da ljudi mogu svojom krivnjom izgubiti vlastitu autonomiju. To jest, čovjek može odlučiti da se pokori zapovijedima drugoga, a da niti ne pokuša sam prosuditi je li to što mu je zapovjeđeno dobro ili razborito.

To je vrlo važno gledište i ne bi ga trebalo brkati s pogrešnom pretpostavkom da se čovjek može odreći odgovornosti za svoja djela. Čak i kad se podredio volji drugoga, pojedinac ostaje odgovoran za ono što čini. Ali kad odbije da se uključi u moralno rasuđivanje, kad prihvati tuđe zapovijedi kao konačan čin, on proigrava svoju autonomiju. Zbog toga Rousseau ima pravo kad kaže da čovjek ne može postati rob čak ni vlastitim izborom, ako misli da su čak i robovi moralno odgovorni za svoja djela. Ali ima krivo ako misli da se ljudi ne mogu svojevoljno dovesti u ropski položaj i nerazumnu pokornost.

Na mnogo se načina i na mnogo razina može vlastitom krivnjom izgubiti autonomija. Čovjek se može odreći svoje neovisnosti prosudbe kad je riječ o samo jednom pitanju ili u odnosu na samo jedan tip pitanja. Primjerice, kad se predam svojem liječniku u ruke, povjeravam mu se bez obzira na liječenje koje mi propiše, ali samo kad je riječ o mojem zdravlju. Od njega ne pravim i svojeg pravnog savjetnika. Čovjek može izgubiti autonomiju kad je riječ o nekim ili o svim pitanjima neko određeno vrijeme, ili tijekom cijeloga svojeg života. Može se pokoriti svim zapovijedima, ma kakve one bile, osim nekim vrlo određenim djelima (poput ubojstva) koja odbija izvesti. Iz primjera s liječnikom, očito je da ipak ima nekih situacija u kojima je razborito odustati od vlastite autonomije. Štoviše, mogli bismo se upitati *nije li*, u složenom svijetu tehničke ekspertize, uvijek razborito tako učiniti!

Budući da je poimanje preuzimanja odgovornosti i poigravanja njome središnje za raspravu koja slijedi, vrijedno je posvetiti mu još prostora da se to razjasni. Preuzeti odgovornost za svoja djela znači donijeti konačnu odluku o tome što čovjek treba učiniti. Za autonomnoga čovjeka ne postoji takvo što poput, strogo uzevši, *zapovijedi*. Ako netko u mojoj okolini izda zapovijedi, i ako on ili netko drugi očekuje da se tim zapovijedima ljudi pokoravaju, tu ću činjenicu uzeti u obzir u svojim prosudbama. Mogu odlučiti da moram učiniti ono što mi ta osoba zapovijeda, a može se čak i dogoditi da me upravo to što je on izdao zapovijedi tjera da poželim tako učiniti. Primjerice, ako sam na brodu koji tone i kapetan izda naredbu da pređemo u čamce za spašavanje, mogao bih, ako svi drugi poslušaju kapetana *jer je on kapetan*, odlučiti da mi je u tim okolnostima bolje učiniti što kaže, jer zbrka do koje bi došlo kad mu se ne bih pokorio mogla bi biti štetna po sve. Ali sve dok donosim takvu odluku, ja se ne *pokoravam njegovim zapovijedima*; to jest, ne priznajem da on ima vlast nada mnom. Istu bih odluku donio, zbog upravo istog razloga, da je i jedan od putnika počeo izdavati „naredbe” i u zbrci postao osoba kojoj se ljudi pokoravaju.

U politici, kao općenito i u životu, ljudi često svojom krivnjom gube vlastitu autonomiju. Ima mnogo razloga za to, a i mnogo argumenata koji su ponuđeni da to opravdaju. Većina ljudi, kako smo već zapazili, osjeća tako snažno snagu tradicije ili birokracije da prihvaća bez razmišljanja pozive na vlast svojih nominalnih vladara. Rijedak je pojedinac u povijesti ljudskog roda koji se podignuo do razine da preispita pravo svojih gospodara da zapovijedaju, te svoju dužnost i dužnost svojih bližnjih da se pokoravaju. Ipak, jedanput kad se s tim opasnim pitanjem počne, mogu se iznijeti razni argumenti da demonstriraju autoritet vladara. Među najstarijima je Platonova postavka da se ljudi trebaju pokoriti vlasti onih koji su nadmoćna znanja, nadmoćna razbora ili nadmoćne pronicavosti. Dotjerana moderna verzija glasi da će obrazovani dio demokratskog stanovništva vjerojatnije biti politički aktivan i da će upravo loše obaviješten dio biračkoga tijela ostati pasivan, budući da njegov ulazak u političku arenu samo podupire napore demagoga i ekstremista. Mnogi američki politički znanstvenici otišli su tako daleko da tvrde da je apatija američkih masa uzrok stabilnosti i prema tome dobra stvar.

Moralno stanje zahtijeva od nas da priznamo odgovornost i ostvarimo autonomiju gdje god je i kad god je to moguće. Ponekad to uključuje moralnu prosudbu i promišljanje; ponekad pak, skupljanje posebnih, čak tehničkih, informacija. Suvremeni američki građanin, primjerice, ima obvezu u dovoljnoj mjeri usvojiti modernu znanost da bi mogao pratiti rasprave o nuklearnoj politici i doći do neovisna zaključka.<sup>5</sup> Mnoštvo je prepreka, gotovo

<sup>5</sup> To i nije tako teško kako zvuči, jer se politika vrlo rijetko zagrijava raspravama o tehničkim ili teoretskim detaljima. Ipak se građani, koji, primjerice, ne razumiju narav atomskog zračenja ne mogu ni pretvarati da imaju mišljenje o provedivosti gradnje skloništa; i budući da trenutačni izbor između nuklearnih strategija prvog i drugog udara ovisi o mogućnosti uspješnog sustava skloništa, neupućeni građani bit će potpuno prepušteni na milost i nemilost svojih „predstavnik” kao najponizniji robovi.

nepremostivih, pred ostvarenjem potpune i razumne autonomije u suvremenome svijetu. Ipak, sve dok priznajemo odgovornost za vlastita djela, i sve dok priznajemo moć razuma u sebi, moramo priznati i trajnu obvezu da budemo autori takvih zapovijedi kojima bismo se mogli pokoriti. Proturječje je čovjekova stanja u modernome svijetu da što više priznaje svoje pravo i svoju dužnost da bude vlastiti gospodar, to potpunije postaje pasivni objekt tehnologije i birokracije čije se složenosti ne može nadati da će razumjeti. Tek je sedam stotina godina prošlo otkad prosječno obrazovan čovjek može tvrditi da razumije glavna pitanja vladanja, kao i svojeg kralja ili svoj parlament. Ironično, današnji završeni srednjoškolac koji nije umješšan kad je riječ o pitanjima vanjske i unutarnje politike o kojima je pozvan glasati, može vrlo lako shvatiti probleme državničke mudrosti u osamnaestom stoljeću.

### 3. Sukob vlasti i autonomije

Određujuća je oznaka države vlast, pravo da vlada. Primarna je obveza čovjeka autonomija, odbijanje da se njime vlada. Moglo bi se učiniti da nema rješenja za sukob autonomije pojedinca i pretpostavljene vlasti države. Sve dok čovjek ispunjava svoju obvezu da sam donosi odluke, odupirat će se državnoj tvrdnji da ima vlast nad njim. To jest, on će poreći da ima dužnost pokoravati se zakonima države *naprosto zato što su to zakoni*. U tom će se smislu činiti da je anarhizam jedina politička doktrina u skladu s vrlinom autonomije.

Anarhist bi naravno mogao prihvatiti nužnost da se *pokorava zakonu* pod određenim okolnostima ili na određeno vrijeme. Mogao bi čak i posumnjati da postoji ikakva vjerojatnost da se ukloni država kao ljudska ustanova. Ali nikad neće državne zapovijedi smatrati *legitimnima*, nikad neće misliti da one u sebi nose obvezujuću moralnu snagu. U određenom bismo smislu, mogli okarakterizirati anarhista kao čovjeka bez domovine, jer je, bez obzira na spona koje ga vezuju za zemlju njegova djetinjstva, on upravo u istom moralnom odnosu prema „svojoj” vladi kao i prema vladi bilo koje druge zemlje u kojoj bi se slučajno mogao zateći. Kad sam bio na odmoru u Velikoj Britaniji, pokoravao sam se njezinim zakonima, i zbog razboritog vlastitog interesa i zbog očitoga moralnog obzira prema vrijednosti reda, prema općoj dobroj posljedici očuvanja sustava vlasništva itd. Vrativši se u Sjedinjene Države, osjetio sam da se ponovno vraćam u svoju zemlju i, ako o tome uopće mislim, čini mi se da sam u drugačijem i intimnijem odnosu s američkim zakonima. Objavila ih je *moja* vlada i zato sam imao posebnu obvezu da im se pokoravam. Ali anarhist mi kaže da je moj osjećaj puka sentimentalnost i da nema nikakvu objektivnu moralnu osnovicu. Svaka je vlast podjednako nelegitimna, premda ne i podjednako vrijedna ili nevrijedna potpore, tako da to što se pokoravam američkim zakonima, ako želim biti moralno autonoman, mora proisteći iz istih obzira koji određuju moje ponašanje u inozemstvu.

Dvojba koju smo postavili može se kratko izraziti s pomoću pojma *de iure* države. Ako svi ljudi imaju stalnu obvezu da ostvaruju najviši mogući stupanj autonomije, onda se čini da nema države čiji podanici imaju moralnu obvezu pokoravati se njezinim zapovijedima. Otuda će se poimanje o *de iure* legitimnoj državi učiniti isprazno, a filozofski će se anarhizam činiti jedinim razumnim političkim uvjerenjem za prosvijećenoga čovjeka.

## II. Klasična demokracija kao rješenje

### 1. Demokracija je jedino izvedivo rješenje

Nije potrebno nadugo raspravljati o vrijednostima svih različitih tipova države koje su, od Platona, bile standardna hrana političkih filozofija. John Locke bi možda smatrao važnijim posvetiti cijelu raspravu Sir Robertu Filmeru i njegovoj obrani kraljevskih nasljednih prava, ali danas je vjerovanje u sve oblike tradicionalne vlasti tako slabo kao i argumenti kojima bi se ono moglo braniti. Samo je jedan oblik političke zajednice koji nudi neku nadu da će se riješiti sukob vlasti i autonomije, a to je demokracija.

Argument ide ovako: ljudi ne mogu biti slobodni sve dok su podređeni volji drugih, bilo jednoga čovjeka (monarha) ili nekoliko njih (aristokrata). Ali ako upravljaju sobom, ako su i zakonodavci i zakonoprincipi, onda mogu kombinirati prednosti vlasti s blagoslovima slobode. Vlast *u ime* ljudi puko je dobrohotno ropstvo, ali vlast koja je *u rukama* ljudi istinska je sloboda. Sve dok čovjek sudjeluje u državnim poslovima, on je i vladar i onaj kojim se vlada. Njegova obveza da se pokori zakonima ne proizlazi iz božanskoga prava monarha, niti iz nasljedne vlasti plemenitaške klase, nego iz činjenice da je on sam izvor zakona koji njime upravljaju. U tome je posebna vrijednost i moralno poslanje demokratske države.

Demokracija pokušava prirodno proširiti dužnost autonomije na područje kolektivnog djelovanja. Baš kao što istinski odgovoran čovjek sam sebi daje zakone i time se vezuje za ono što smatra ispravnim, tako se i društvo odgovornih ljudi može kolektivno vezati za ono za što su oni zajedno prosudili da je ispravno. Vlada demokratske države nije tada, strogo uzevši, ništa više od sluge naroda u cjelini, zadužena da provodi zakone o kojima su se zajedno dogovorili. Rousseauovim riječima, „svatko [se], premda je udružen sa svima, ipak pokorava tek samom sebi te ostaje tako slobodan, kao i prije” (*Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 6). [*Društveni ugovor*, str. 54.]

Istražimo taj prijedlog izbliza. Počet ćemo s najjednostavnijim oblikom demokratske države, koji bi se mogao etiketirati kao *jednoglasna izravna demokracija*.

### 2. Jednoglasna izravna demokracija

U teoriji postoji rješenje za problem koji je postavljen i ta je činjenica sama po sebi vrlo važna. Ipak, rješenje zahtijeva da se nametnu nemoguće restriktivni uvjeti koji ga čine primjenjivim samo u prilično bizarnoj raznolikosti aktualnih situacija. Rješenje je izravna demokracija vođena pravilom jednoglasnosti – to jest, politička zajednica u kojoj svaka osoba glasa o svakom pitanju. U jednoglasnoj izravnoj demokraciji, svaki pripadnik društva slobodno odlučuje o svakom zakonu koji se izglasava. Zbog toga je on suočen sa zakonima koje je odobrio samo kao građanin. Budući da je čovjek koji je ograničen samo diktatima vlastite volje autonoman, slijedi da pod nalogima jednoglasne izravne demokracije ljudi mogu uskladiti dužnost da budu autonomni sa zapovijedima vlasti.

Moglo bi se ustvrditi da ni taj ograničeni slučaj nije pravi, jer se svaki čovjek pokorava sebi i prema tome nije podređen legitimnoj vlasti. Ipak, taj se slučaj doista razlikuje od predpolitičkoga (ili izvanpolitičkoga) slučaja samoodređenja, jer vlast kojoj se svaki građanin podređuje nije jednostavno njegova, nego je vlast cijele zajednice shvaćena kolektivno.

Zakoni se donose u ime suverena, što će reći cijeloga stanovništva zajednice. Moć koja nameće zakone (bi li smio postojati ijedan građanin koji se, kad je već glasao za zakon, suprotstavlja njegovoj primjeni na sebe) moć je sviju, okupljena u policijsku moć države. Tako, moralni sukob dužnosti i interesa, do kojega s vremena na vrijeme dolazi u svakome čovjeku, postaje izvanjski, a glas dužnosti sada govori autoritetom zakona. Svaki se čovjek, tako reći, suočava sa svojim boljim ja u obliku države, jer njezini su diktati jednostavno zakoni za koje je on, nakon dužnoga razmišljanja, htio da budu doneseni..

Jednoglasna izravna demokracija izvediva je samo dok postoji stvaran dogovor među *svim* članovima zajednice o vrlo važnim stvarima. Budući da prema pravilu jednoglasnosti jedan jedini negativni glas sprečava svaki potez, i najmanje neslaganje kad je riječ o važnim pitanjima zaustavit će društvene radnje. Društvo će prestati djelovati kao politička zajednica i upast će u stanje anarhije (ili barem u stanje nezakonitosti; mogla bi se oformiti de facto vlada koja bi preuzela vlast). Ipak, ne treba misliti da jednoglasna izravna demokracija zahtijeva za svoje postojanje savršen sklad interesa i želja građana. Posve je u skladu s takvim sustavom da postoji oštra, čak i nasilna, oporba u zajednici, možda oporba ekonomske vrste. Jedina je nužda da se građani, kad se okupe da razmisle o načinu na koji će riješiti takve sukobe, jednoglasno slože o zakonima koje treba prihvatiti.<sup>1</sup>

Primjerice, zajednica bi se mogla jednoglasno složiti kad je riječ o nekim načelima prisilne arbitraže kojom bi se rješavali ekonomski sukobi. Pojedinaac koji je glasao za ta načela mogao bi tako otkriti da je osobno oštećen njihovom primjenom u određenom slučaju. Budući da misli da su načela poštena i budući da zna da je za njih glasao, on će (pun nade) priznati svoju moralnu obvezu da prihvati njihovo djelovanje premda ne bi iskreno volio da im se podređuje. Priznat će načela kao svoja, baš kao što će i svaki od nas, koji se pokorio moralnom načelu, nesigurno priznati njegovu silu koja ga obvezuje čak i kad mu to ne odgovara. Preciznije, taj će pojedinac imati moralnu obvezu da se pokorava zapovijedima posredničkoga odbora ili arbitražnoga savjeta, *što god da odluči*, jer su načela koja ga vode proizišla iz njegove vlastite volje. Tako će odbor imati vlast nad njim (to jest, imat će pravo da mu se pokorava) dok on zadržava svoju moralnu autonomiju.

U kojim bi okolnostima jednoglasna izravna demokracija mogla zapravo funkcionirati neko razumno razdoblje, a da ne dođe do niza negativnih odluka? Odgovor je, kako mislim, da postoje dvije vrste jednoglasne izravne demokracije u praksi. Prvo, zajednica osoba nadahnutih nekim sveprožimajućim vjerskim ili svjetovnim idealom mogla bi biti posve usklađena kad je riječ o ciljevima zajednice i načinima kako da se oni ostvare tako da bi se odluke o svim glavnim pitanjima mogle donositi metodom konsenzusa. Utopijske zajednice u devetnaestom i neki od izraelskih kibuca u dvadesetome stoljeću uvjerljivi su primjeri takvog funkcioniranja jednoglasnosti. Na kraju, konsenzus nestaje a pojavljuju se frakcije, no u nekim slučajevima jednoglasnost je bila sačuvana čak i kroz duga razdoblja.

Drugo, zajednica razumno koristoljubivih pojedinaca mogla bi otkriti da može požnjati plodove suradnje jedino tako da podržava jednoglasnost. Sve dok svaki član zajednice ostaje uvjeren da prednosti koje mu donosi suradnja – čak i pod uvjetom kompromisa koji nameće potreba za jednoglasnošću – pretežu nad prednostima koje bi donio raskid veza s ostalima; zajednica će nastaviti funkcionirati. Primjerice, klasično gospodarstvo u koje ne intervenira država (*laissez-faire*) a kojim upravljaju zakoni tržišta navodno prihvaćaju svi

<sup>1</sup> U posljednjim godinama mnogi su filozofi politike istraživali mogućnosti da se odluke donose jednoglasno, i pokazalo se da se mnogo više može postići nego što to čovjek očekuje. Primjerice, John Rawls, u utjecajnom i naširoko čitanom ogledu „Pravda kao poštenje” rabi predloške preuzete iz teorije pregovaranja da bi analizirao uvjete pod kojima razumni ljudi sukobljenih interesa mogu doći do jednoglasnog dogovora o načelima postupka da se riješe njihove nesuglasice. Vidjeti *Filozofija, politika i društvo*, 2. niz, ured. P. Laslett i W. Runciman.

članovi jer svaki od njih priznaje *i* da mu je bolje biti u sustavu nego izvan njega *i* da bi mu svako popuštanje ugovorima koji bi ograničili trgovinu na kraju više štetilo nego donijelo dobra. Sve dok svaki poslovni čovjek vjeruje u te dvije postavke, postojat će jednoglasnost kad je o zakonima sustava riječ unatoč nesmiljenoj konkurenciji.<sup>2</sup>

Čim se nesporazum javi kad je riječ o važnim pitanjima, jednoglasnost je uništena i država mora ili prestati biti *de iure* ili iznaći neki drugi način da pomiri posvađane strane koji ni jednog člana neće lišiti njegove autonomije. Nadalje, kad društvo postane preveliko da bi bilo prikladno sazivati redovne skupštine, mora se pronaći neki način da se vodi državni posao a da se ne osudi većinu građana na status bezglasnoga subjekta. Tradicionalna su rješenja u demokratskoj teoriji za te poznate probleme, naravno, načelo većine i zastupanje. Naša je sljedeća zadaća, stoga, otkriti da li zastupnička većinska demokracija čuva autonomiju koju ljudi ostvaruju u jednoglasnoj izravnoj demokraciji.

Budući da jednoglasna demokracija može postojati samo u tako ograničenim uvjetima, mogli bismo pomisliti da ima vrlo malo smisla uopće o njoj i raspravljati. Zbog dvaju je razloga, ipak, jednoglasna izravna demokracija iznimno teoretski važna. Prvo, ona je originalno rješenje za problem autonomije i vlasti i to je, kako ćemo vidjeti, čini prilično neobičnom. No još je važnije to da je jednoglasna izravna demokracija (često neizraženi) ideal koji je u pozadini velikog dijela klasične demokratske teorije. Načelo većinske vlasti i zastupanje uvode se kako bi se nadišle prepreke koje stoje na putu jednoglasnosti i izravnoj demokraciji. Jednoglasnost je jasno pojmljena da bude najočitije legitimna metoda kojom se donose odluke; drugi su oblici predloženi kao kompromisi s tim idealom i argumenti u njihovu korist nastoje pokazati da vlast jednoglasne demokracije neće sudbonosno oslabiti nužnost upotrebe zastupanja ili zakona većine. Jedan je dokaz teoretskog prvenstva jednoglasne izravne demokracije činjenica da je, u svim teorijama društvenoga ugovora, izvorno kolektivno usvajanje društvenoga ugovora uvijek jednoglasna odluka koju donosi svatko tko bi se kasnije mogao smatrati odgovornim za novu državu. Tada se različiti kompromisi uvode kao praktične mjere i njihova legitimnost proistječe iz legitimnosti izvornoga ugovora. Pretpostavka da jednoglasnost stvara *de iure* državu obično se čak ni ne argumentira odlučno; ona se većini demokratskih teoretičara čini savršeno očitom.

### 3. Zastupnička demokracija

Premda je problem nesloge neposredniji, bavit ću se prvo poteškoćama skupštine koja vodi – u demokratskoj teoriji – do zastupničkog parlamenta.<sup>3</sup> Zastupničkim se sustavom nadvladavaju dva problema: prvo, cijelo bi stanovništvo moglo biti prebrojno da bi se okupilo zajedno u nekoj prostoriji ili na otvorenome; i drugo, posao vlade mogao bi zahtijevati stalnu pozornost i stalnu primjenu čemu bi se samo dokoni bogataši ili političari po karijeri mogli posvetiti.

Mogli bismo razlikovati mnoge tipove zastupanja, od puke delegacije koja ima pravo da glasa u ime drugoga do potpunog prijenosa svih funkcija na zastupnike u donošenju odluka. Pitanje na koje treba odgovoriti jest je li bilo koji od tih oblika zastupanja u stanju primjereno očuvati autonomiju koju ljudi izražavaju kad odluke jednoglasno donosi cijela

<sup>2</sup> Strogo uzevši, taj je drugi primjer jednoglasne zajednice sposobne da preživi nesavršen, budući da postoji bitna razlika između toga da se čovjek pokori moralnom načelu i toga da proračuna svoj prosvijećeni interes. Da bi vam se rasvijetlila moralna važnost predanosti načelu, pogledati već citiranu Rawlsovu knjigu.

<sup>3</sup> Nepotrebno je i reći, porijeklo parlamentata povijesno nema nikakve veze s tim problemom. Prije je obrnuto: prvo su bili parlamenti, a potom opće pravo glasa.

zajednica? Ukratko, treba li se odgovoran čovjek obvezati da se pokorava zakonima koje su donijeli njegovi zastupnici?

Najjednostavniji je oblik zastupanja čisto posredovanje. Ako ne mogu doći na skupštinu na kojoj se o nečemu glasa, mogao bih svoje pravo glasa prenijeti na posrednika uputivši ga kako da glasa. U tom je slučaju očito da sam obvezan prihvatiti odluke koje donese skupština kao da sam i sam bio ondje tjelesno prisutan. Uloga je legitimnoga posrednika, usko govoreći, da služi kao odgovarajući predložak za izabranoga zastupnika. U praksi je zastupnicima nemoguće da se vrate u svoje izborne okruge prije svakog glasanja u skupštini i da pretresu pitanje o kojemu se glasa sa svojim biračima. Građani bi naravno mogli naoružati svojeg zastupnika popisom svojih preferencija pri budućim glasanjima, ali o mnogima od pitanja koja dođu pred skupštinu možda nisu niti raspravljali u zajednici u doba kad su zastupnici izabrani. Ako nemaju mogućnost opozivnog glasanja kad je riječ o kakvoj neočekivanoj prosudbi, građani će biti prisiljeni izabrati kao svojega zastupnika čovjeka čija opća „platforma” i politička sklonost sugeriraju da će on, u budućnosti, glasati kao što bi oni sami glasali, o pitanjima koja ni građani ni zastupnici nemaju na umu.

Kad su stvari doseglye taj stupanj otklona od izravne demokracije, mogli bismo ozbiljno posumnjati je li legitimnost izvornoga ugovora očuvana. Imam obvezu pokoravati se zakonima koje sam donosim. Imam također obvezu pokoravati se zakonima koje donosi moj posrednik u strogom skladu s mojim uputama. Ali na temelju čega se može tvrditi da imam obvezu pokoravati se zakonima koje je u moje ime donio čovjek koji nema obvezu glasati onako kako bih ja glasao, koji zapravo nema učinkovita načina da otkrije što bih ja preferirao kad je riječ o mjerama o kojima treba glasati? Čak i kad bi parlament bio jednoglasan u svojem prihvaćanju neke mjere, ta činjenica može obvezati samo izaslanike a ne i opće građanstvo koje oni, kako kažu, zastupaju.

Moglo bi mi se odgovoriti da moja obveza počiva na mojem *obećanju* da ću se pokoriti, i to bi zapravo moglo biti i istinito. Ali sve dok je obećanje te vrste jedini temelj moje dužnosti da se pokoravam, ne mogu više govoriti da sam *autonoman*. Prestao sam biti autor zakona kojima se podređujem i postao sam (voljni) podanik druge osobe. Točno isti odgovor mora se dati i na tvrdnju da će iz mogega pokoravanja mutno izabranom parlamentu ipak proizići i nešto dobro. Moralna odlika zastupničke vlasti, ako uopće postoji, nije u općemu dobru koje ona donosi, ni u činjenici da su njezini podanici pristali da njima upravlja parlament. Dobrohotno izbornu kraljevstvo one vrste kakvo je postojalo u prošlim društvima može nam mnogo reći. Misli se da posebna legitimnost i moralni autoritet zastupničke vlasti potječu iz toga što je ona izraz volje naroda kojim upravlja. Zastupnička demokracija nije jednostavno vlast *za* narod, nego i (neizravno) *narodna* vlast. Moram se pokoriti onome što parlament ozakoni, *što god da to bilo*, jer njegova je volja moja volja, njegove su odluke moje odluke, i otuda je njegova vlast zbroj moje vlasti i vlasti mojih sugrađana. Parlament, pak, čiji izaslanici glasaju bez određenoga mandata koji su im dali njihovi birači nije ništa više izraz njihove volje, nego što je diktatura koja upravlja s ljubaznom namjerom, ali neovisno o svojim podanicima. Nije važno jesam li ja zadovoljan ishodom neke činjenice, niti to da je moj zastupnik glasao onako kako misli da bih ja volio da on glasa. Sve dok se, bilo osobno bilo putem svojeg posrednika, ne uključim u donošenje zakona koji mnome upravljaju, ne mogu s pravom tvrditi da sam autonoman.

Neutemeljeno, kakvo jest pozivanje tradicionalne zastupničke vlasti na legitimnost, ono se ipak čini nepogrešivo u usporedbi sa zahtjevima onog oblika „demokratske” politike koja upravo postoji u zemljama poput Sjedinjenih Država. Od Drugoga svjetskog rata, vlade su se sve više odvajale u svojem donošenju odluka od onoga što bi se moglo nazvati voljom naroda. Složenost pitanja, nužnost tehničkoga znanja i, najvažnije, tajnost svega

što ima veze s državnom sigurnosti, urotili su se da oslabe zastupničku ulogu izabranih dužnosnika sve dok se ne dosegne točka koju bi se moglo nazvati političkim nadzorom, ili, prema Platonu, „pokroviteljstvom nad biračima”. Predsjednik Sjedinjenih Država obvezao se da će služiti nespecificiranim interesima svojih birača na vrlo nespecificiran način.

Pravo takvoga sustava na naziv demokracije obično se brani trima argumentima: prvo, narod je izabrao vladare s liste koja uključuje najmanje dva kandidata za svaku službu; drugo, od vladara se očekuje da postupaju prema onome što smatraju da je u interesu naroda; i treće, narod periodično ima priliku opozvati svoje vladare i izabrati druge. Općenitije, sustav dopušta pojedincima da imaju mjerljiv utjecaj na vladajuću elitu ako to izaberu. Genealogija naziva „demokracija” ne bi nas trebala zaokupljati. Dovoljno je zapaziti da sustav pokroviteljstva nad biračima do sada ne ispunjava ideal autonomije i samovlade tako da se čak ni ne doima kao njegova daleka devijacija. Ljude se ne može u punom značenju riječi zvati slobodnima ako njihovi zastupnici glasaju neovisno o njihovim željama, ili kad se donose zakoni o pitanjima koje oni čak nisu kadri razumjeti. Niti se slobodnima mogu nazvati ljudi koji su podređeni tajnim odlukama, utemeljenima na tajnim podacima, odlukama koje imaju posljedice po njihovu dobrobit i sam njihov život.

Nešto nakon što je John Kennedy ubijen, pojavila su se mnoga sjećanja koja su opširno izvijestila o internoj odluci da se upadne na Kubu 1961. i o riziku nuklearnoga rata blokadom Kube godine 1962. Još nedavnije, s usponom Nixonove administracije, počeli smo ponešto saznavati o načinu na koji su predsjednik Johnson i njegovi savjetnici uvukli ovu zemlju u veliki rat na vijetnamskom tlu. Dok se ova knjiga pripremala za tisak, donesene su nove odluke u tajnosti a koje bi mogle uplesti Sjedinjene Države u situaciju u Laosu.

Ni u jednom od tih primjera donošenja velikih odluka nema ni najmanje veze između stvarnih razloga koji određuju službenu politiku i načela koja su objavljena za javnu upotrebu. Na koji su način, mogli bismo se upitati, Amerikanci bolji od ruskih podanika kojima je bilo dopušteno, Hruščovljevom odlukom, da znaju samo mrvice istine o Staljinu?

Čak i oni oblici zastupničke vlasti koji se približavaju čistom posredništvu pate od zanimljiva i slabo zapažena nedostatka koji lišava birače njihove slobode da određuju zakone prema kojima će živjeti. Postavka koja podcrtava praksu zastupništva jest postavka da pojedinačni građanin ima priliku, svojim glasanjem, obznaniti svoje sklonosti. Ostavimo li po strani na trenutak probleme povezane s većinskim načelom i zanemarimo li također okrnjenje legitimnosti do kojega dolazi kad se u parlamentu glasa o pitanjima o kojima se nije raspravljalo tijekom izbora zastupnika, građanin koji se koristi svojim glasačkim listićem prisutan je, kako stvari stoje, u parlamentarnom domu putem posredništva svojih zastupnika. Ali to pretpostavlja da u doba izbora svaki čovjek ima izvornu priliku da glasa za kandidata koji zastupa njegovo stajalište. Mogao bi se naravno naći u manjini; njegov bi kandidat mogao izgubiti. Ali barem je imao svoju priliku da na izborima iskaže svoje sklonosti.

Ali ako je broj pitanja o kojima se raspravlja tijekom kampanje veći od jednog ili dva pitanja, i ako bi se – kao što sigurno biva – o svakome pitanju moglo zauzeti nekoliko uvjerljivih stajališta, tada će permutacija konzistentnih alternativnih totalnih „platformi” biti mnogo više od broja kandidata. Pretpostavimo, primjerice, da su na američkim izborima prisutna četiri pitanja: zakon o poljodjelstvu, medicinska skrb za starije, produženje vojnog roka i građanska prava. Pojednostavimo li zbilju, možemo pretpostaviti da će se ozbiljno raspravljati o trima alternativnim pravcima djelovanja kad je riječ o prvome pitanju, o četirima kad je riječ o drugome pitanju, o trima kad je riječ o trećemu pitanju i o trima kad je riječ o posljednjemu pitanju. Dakle imamo  $3 \times 4 \times 2 \times 3 = 72$  moguća stajališta koja bi čovjek



mogao zauzeti kad je riječ o tim četirima pitanjima. Primjerice, mogao bi zastupati zajamčenu cijenu poljoprivrednih proizvoda, Kerr-Mills, obustavu vojne službe i ne zastupati zakon o građanskim pravima; ili bi se mogao zalagati za slobodno tržište poljoprivrednih proizvoda, protiv medicinske skrbi uopće, za produženje vojnoga roka i za strogi zakon o građanskim pravima; i tako dalje. Da bi se osiguralo da svaki glasač ima *priliku* glasati za ono u što vjeruje, morala bi biti sedamdeset i dva kandidata, a svaki bi zastupao jedno od logično mogućih stajališta. Ako građanin čak ne može naći *kandidata* čija se gledišta podudaraju s njegovima, onda je nemoguće da će poslati u parlament *pravoga* zastupnika. U praksi, glasačima je ponuđena šačica kandidata i moraju ulaziti u kompromise sa svojim uvjerenjima prije nego što iziđu na biralište. Pod tim okolnostima, teško je razvidjeti kakvo se zadovoljstvo može naći u otrcanoj primjedbi da izbori očituju volju naroda.

Najsarkastičniji primjer odbijanja zastupničke demokracije može se naći u Rousseauovu *Društvenom ugovoru*. Za razliku od takvih pisaca poput Lockea, Rousseau piše:

*Vrhovna državna vlast ne može biti zastupana s istoga razloga, radi koga ne može biti ni otuđena; [njezinu bit čini opća volja i ta volja mora govoriti u svoje ime ili inače ne postoji]: ona ostaje ista ili postaje druga. Sredine ne može biti. Poslanici naroda nisu dakle, niti ne mogu biti njegovi zastupnici, oni su samo njegovi punomoćnici i ne mogu ništa odlučno zaključiti.*

*Nijedan zakon, što ga narod nije odobrio, nema vrijednosti, on nije nikakav zakon. Engleski narod misli, da je slobodan, nu on se silno vara, on je slobodan samo, dok bira članove parlamenta. No čim su oni izabrani, postaje on opet robom i nije ništa. Kako se služi svojom slobodom za kratkoga joj trajanja, doista i zavređuje, da ju opet izgubi. (Treća knjiga, petnaesto poglavlje.) [Hrvatski prijevod, str. 124.; rečenica u uglatoj zagradi zbog nekog je razloga izostala u navedenom prijevodu – op.prev.]*

## **Dodatak: Prijedlog za neposrednu izravnu demokraciju**

Nemogućnost da se izravna demokracija provede u praksi općenito se uzima zdravo za gotovo u suvremenim raspravama o demokratskoj teoriji, te se smatra neugodno utopijskim aspektom Rousseauove filozofije, primjerice, to da ona pretpostavlja zajednicu u kojoj svaki građanin može izravno glasati o svim zakonima. Zapravo su prepreke izravnoj demokraciji tek tehničke naravi i zbog toga možemo pretpostaviti da je u današnje doba planiranoga tehnološkog napretka moguće riješiti ih. Sljedeći prijedlog iscrtava jedno takvo rješenje. Zamišljen je dobrim dijelom više nego ozbiljno i potičem čitaocima koji su skloni odbaciti ga da razmisle o tome što ta reakcija otkriva o njihovu stvarnom stajalištu o demokraciji.

Predlažem da se, kako bismo nadišli prepreke izravnoj demokraciji, uspostavi sustav kućnoga glasanja. U svakome stanu bit će za televizor pričvršćena sprava koja će električni bilježiti glasove i prenositi ih do računala u Washingtonu. (Oni domovi koji nemaju televizor dobit će ga kao federalnu potporu. U praksi to neće biti preskupo, jer samo vrlo siromašni i oni vrlo inteligentni trenutačno nemaju televizore.) Da bi se izbjeglo lažno glasanje, naprave moraju biti opremljene tako da bilježe otisak palca. Na taj će način svaka osoba moći glasati samo jedanput, jer će računalo automatski odbijati dvostruki glas. Svaku večer, u doba koje se danas posvećuje vijestima, na programu će svih televizijskih postaja biti svenarodna emisija posvećena raspravi o pitanjima što stoje pred državom. O svim zakonima koji dođu „pred Kongres” (kako bismo to danas rekli) iznositi će se i alternativna stajališta. O tehnički složenim pitanjima građani će biti popratno informirani, kao što će biti

i službenih rasprava, mogućnosti da postavljaju pitanja i tako dalje. Stručna povjerenstva imat će ovlast da prikupe podatke, preporuča nove mjere i izrade prijedloge zakona. Mogao bi se institucionalizirati položaj Javnog disidenta kako bi se jamčilo da će se imati sluha i za disidentska i neobična stajališta. Svaki petak, nakon tjedan dana rasprava, održat će se glasanje. Mjere će se izložiti javnosti, jedna po jedna, i nacija će bilježiti svoje sklonosti istodobno pomoću glasačkih naprava. Posebni će se aranžmani trebati osigurati za one koji neće moći biti uz svoje prijemnike u doba glasanja. (Možda se glasanja mogu obaviti u različito doba tijekom prethodnoga dana i noći.) Odlučivat će se prema jednostavnom većinskom načelu, kao što je i sada slučaj u Kongresu.

Prijedlog naravno nije savršen, jer velika je razlika između pasivne uloge slušaoca u raspravi i aktivne uloge sudionika. Ipak, treba biti očito da će politička zajednica koja vodi svoj posao putem „neposredne izravne demokracije” biti neizmjerljivo bliža ostvarenju ideala stvarne demokracije nego što smo to mi sada u takozvanim demokratskim državama. Glavni prigovor na koji će prijedlog odmah naići, posebice američkih političkih znanstvenika, jest da je predemokratičan! Kakav će kaos uslijediti! Kakva anarhija prevladati! Nemoćne mase, koje će vjetrovi mišljenja nositi amo tamo, brzo će svesti veliku, usporenu, stabilnu vladu Sjedinjenih Država na dezorganiziranu zbrku! Zakone će izglasavati ili ih neće izglasavati istom nemarnom neodgovornošću koja danas određuje dužinu poruba ili popularnost piva. Samo naoko vrijedni argumenti zavest će običan, dobroćudan, neuk puk da glasa za kakav obećani reklamni dar; državni vanjski poslovi kretat će se između šovinističkog militarizma i kukavičkog izolacionizma. Nestat će obuzdavajuća ruka mudrosti, znanja, tradicije, iskustva.

Vjerojatnost takvih reakcija pokazuje plitkost najsvremenijeg vjerovanja u demokraciju. Očito je da vrlo malo pojedinaca doista odobrava *narodnu* vlast, premda smo naravno spremni zatrti i sebe i naše neprijatelje u njezino ime. Ipak, ti nevjernici, prema mojem mišljenju, vjerojatno imaju krivi i neiskreni su prema svojoj priznatoj vjeri. Prvotna će reakcija na sustav neposredne izravne demokracije biti kaotična, to je sigurno. Ali ubrzo, ljudi će shvatiti – što sada očito ne vrijedi – da njihovi glasovi imaju utjecaja na ovome svijetu, i to neposredan, vidljiv utjecaj. Ništa ne stvara u čovjeku osjećaj odgovornosti tako brzo kao svijest o tome. U Americi bi odmah i pojačano poraslo zanimanje za politiku. Teško da bi bilo potrebno provoditi duge i frustrirajuće kampanje da bi se pridobili glasovi. Politika bi bila na usnicama svakog muškarca, žene i djeteta, dan za danom. Kako će zanimanje rasti, bit će potrebno više i boljih izvora vijesti. Čak i u postojećem sustavu, u kojemu vrlo malo Amerikanaca uopće ima osjećaj da sudjeluje u politici, vijesti su tako popularne da je njihova dužina s četvrt sata povećana na pola sata a i posebne vijesti zauzimaju najgledanije televizijsko vrijeme. Može li itko zanijekati da će neposredna izravna demokracija stvoriti onaj stupanj zanimanja za politiku i participaciju u njoj koji se danas čini nemoguće postići?

U sustavu izvorne demokracije glasovi mnogih zaglušit će glasove nekolicine. Siromašni, neobrazovani, preplašeni, o kojima se danas zgodimice brine država ali nikad nisu uključeni u proces vlasti, vrijedit će, svaki zasebno, jednako kao i bogati, utjecajni, oni s dobrim vezama. Takav bi sustav mogao ugroziti mnogo toga vrijednoga, ali barem bi socijalna pravda cvjetala kao nikad prije.

Ako smo voljni misliti odvažno, tada se praktične prepreke izravnoj demokraciji mogu svladati. Trenutačno ne trebamo više raspravljati o tome *želimo li ih nadvladati*; no, budući da se naše istraživanje tiče *mogućnosti* uspostave države u kojoj bi pojedinčeva autonomija bila u skladu s državnom vlasti, mislim da možemo shvatiti da poteškoće koje su u prošlosti

vodile do nezadovoljavajućih oblika zastupničke demokracije ne čine ozbiljan teoretski problem.

#### 4. Većinska demokracija

Glavna je teoretska slabost jednoglasne izravne demokracije u njezinu zahtjevu da se odluke donose jednoglasno kako bi ostvarile legitimnost. Kao praktična mjera, taj zahtjev, naravno, ograničava broj aktualnih situacija u kojima cvjeta država, no vjerojatno je još ozbiljniji propust jednoglasne demokracije u tome što uopće ne nudi ljudima dobre volje način da riješe razlike u mišljenjima. Po svoj prilici, da bi poimanje o pravednoj državi bilo više od bezvrijednog interesa, mora barem teoretski biti moguće da se sukobi rješavaju tako da građani ne gube autonomiju, a država vlast. Nije nužno da su sukobi motivirani koristoljubljem što dijeli ljude; može jednostavno biti riječ o nesporazumima u vezi s tim koji je najbolji način da se ostvari opće dobro.

Rješenje koje odmah iskače u prvi plan jest, naravno, većinsko načelo. Kad je biračko tijelo podijeljeno, ono glasa; svaki čovjek daje jedan glas i neka se skupina kao cjelina podredi prevazi glasova. Vjerovanje u načelo većine tako je rašireno da ne postoji ni jedna inačica demokratske teorije koja se ne poziva na njega kao na sredstvo kojim se umiruju sporovi i dolazi do odluka. Naša je zadaća pronaći argument koji pokazuje da je autonomija jednoglasne demokracije sačuvana u demokraciji koja se vodi načelom većine. Drugim riječima, moramo se upitati jesu li članovi demokratskoga poretka moralno obvezni pokoravati se odlukama većine i, ako je tako, zašto.

Problem se, naravno, tiče onih koji se nađu u manjini bez obzira na pitanje o kojemu je riječ. Članovi većine u istom su odnosu za zakonom koji izglasaju kao što su to i svi građani u jednoglasnoj demokraciji. Budući da je većina donijela zakon, oni su njime i obvezani te ostaju autonomni u podređivanju njegovoj vlasti. Pripadnik manjine je pak glasao protiv zakona i zatiče se u položaju čovjeka koji, razmišljajući o moralnim pitanjima, odbija alternativu da bi na kraju otkrio da mu ju je nametnula nadmoćnija sila. Njegova spremnost da razmišlja i da bude odan svojoj odluci, očituje njegovu želju da bude autonoman; ali sve dok se mora pokoriti volji većine, čini se da njegova želja doživljava frustraciju.

Jedno je općenito opravdanje za načelo većine da ono, na razboritoj ili općenito moralnoj razini, djeluje mnogo bolje nego bilo koji drugi izmišljeni sustav. Primjerice, kažu da je demokratska politika zamjena za zakon oružja koji prevladava u društvima bezakonja. Budući da je većina, vojnički rečeno, vjerojatno nadmoćniji korpus, mora joj se dopustiti da vlada glasanjem; jer inače će pribjeći sili i baciti društvo ponovno u kaos. Ili bi pak povijesno promatranje moglo otkriti da vladavina načela većine teži poboljšati opću dobrobit više nego bilo koji drugi sustav vlasti (poput vlasti mudrih ili moćnih), jer suprotno od onoga što su Platon i drugi smatrali, narod ponajbolje zna koji su mu interesi. Većinska je demokracija stoga, kako kažu, najučinkovitija zaštita od vlasti licemjerne koristoljubive elite. S pojedinčeva stajališta, moglo bi se učiniti da mu podčinjavanje većini nudi najbolje šanse, na duge staze, da prospješi svoj vlastiti interes, jer će se općenito naći u većini onoliko često koliko i u manjini, a prednost koju dobiva iz kolektivnog čina prevagnut će nad gubicima koje će pretrpjeti kad njegova strana izgubi.

Sve takve obrane i druge koje bi se mogle zasnivati na važnosti interesa ili povoljnih posljedica ipak su vrlo nevažne za naše istraživanje. Kao opravdanje za pojedinčevu autonomnu odluku da surađuje s državom one mogu biti savršeno dobre; ali kao iskazivanje vlasti države – to jest, kao dokaz prava države da zapovijeda pojedincem i njegove obveze

da se pokorava, *bez obzira na to što je zapovjedbano* – one sasvim padaju na ispit. Ako pojedinac zadržava svoju autonomiju tako što čuva za sebe u svakom slučaju konačnu odluku hoće li surađivati, on time poriče vlast države; ako se, s druge strane, pokorava državi i prihvaća njezino pozivanje na vlast, onda prema svemu što prijašnji argumenti naznačuju, on gubi svoju autonomiju.

Doista, razborite i kazuistične obrane demokracije ne uspijevaju je moralno razlikovati od bilo kojeg drugog oblika političke zajednice. Čovjek bi mogao uvidjeti da njegovi poslovi napreduju pod diktaturom ili monarhijom pa čak i da je dobrobit naroda kao cjeline učinkovito napredovala upravo zbog politike takve države. Demokracija bi tada mogla tvrditi da nije ništa drugo do samo jedan tip de facto vladavine među mnogima, a njezine bi vrline bile, ako ih uopće ima, posve relativne. Možda je, kako je Winston Churchill jednom primijetio, demokracija najgori oblik vlasti osim sviju ostalih; ali, ako je tako, tada su „građani” Amerike jednako tako podanici otuđene moći kao što su to bili Španjolci pod Francom ili Rusi pod Staljinom. Tek su imali nešto veću sreću sa svojim vladarima.

Mnogo bi se ozbiljniji povod za vlast većine mogao naći na temelju ugovora kojim se uspostavlja politički poredak. Prema mnogim teoretičarima demokracije, prijelaz s jednoglasne vladavine, oprimjerene u prihvaćanju društvenoga ugovora, na većinsku vlast, o kojoj ovisi kasnije funkcioniranje društva, osigurava se klauzulom u izvornom sporazumu. Svako daje riječ da će se držati načela većine i kad god građanin prigovara da se od njega traži da se pokori zakonima za koje nije glasao, može ga se podsjetiti na njegovo obećanje. Na tom sporazumu, tvrdi se, počiva moralni autoritet većinske države.<sup>4</sup>

Ali taj argument nije ništa bolji od prethodnoga. Obećanje da će se čovjek držati volje većine stvara obvezu, *ali to čini upravo zato što se odriče svoje autonomije*. Savršeno je moguće svojom voljom izgubiti autonomiju, kao što smo već vidjeli. Je li to mudro, ili dobro, ili ispravno, to je već naravno otvoreno pitanje, ali očito je da to čovjek može učiniti. Zbog toga se građani, ako se dogovore da se vlast provodi načelom većine, time obvezuju posve jednako kako bi se obvezali bilo kojim drugim obećanjem. Država, prema tome, ima pravo njima zapovijedati, podrazumijevajući da njome upravlja samo većina. Ali građani su stvorili legitimnu državu pod cijenu vlastite autonomije! Oni su se obvezali pokoravati se zakonima koje ne žele pa čak i zakonima koje snažno odbijaju. Sve dok demokracija stvara takvo obećanje, ona nije ništa više od dobrovoljnoga ropstva, i na nju bi se mogla primijeniti Rousseauova karakterizacija engleskoga oblika zastupstva.

Snagu tog shvaćanja tako je teško razumjeti, jer smo toliko duboko prožeti etikom većinske vladavine da ona za nas posjeduje varljivu odliku bjelodanosti. U Sjedinjenim Državama malu se djecu uči da se povinuju većinskome pravilu gotovo prije nego što su dovoljno stara da broje glasove. Kad god sila ili bogatstvo zaprijeti da zavlada situacijom, poziva se na glas većine kao na viši zov moralnosti i razuma. Ne vladati prema načelu većine? Što nam drugo preostaje, čovjek želi upitati. Možda će pomoći ako promislimo kako opravdanje za većinsku vlast pozivanjem na izvorno obećanje otvara put opravdanju za praktički svaki drugi oblik donošenja odluka, jer su građani pod ugovorom isto tako mogli

<sup>4</sup> Mnogo toga je napisano, kako bi se ublažila očita povijesna neuvjerljivost teorija o ugovoru, o metaforičnom ili mitskom karakteru izvornoga „ugovora”. Ponekad se, primjerice, kaže da ugovor prikladnim oblikom iznosi podupirući moralni konsenzus društva. Treba biti jasno da takvo sofisticirano tumačenje ne pomaže ako čovjek želi utemeljiti većinsku vlast na obećanju sadržanom u ugovoru. Obećanje je čin, ne puki izraz ili zbroj postojeće obveze. On stvara novu obvezu koja nije postojala prije. Kako god bilo, moja opća moralna obveza da nešto učinim, moje obećanje da ću to učiniti polaže na mene neovisan teret odgovornosti. Zato, oni teoretičari koji povezuju legitimnost većinske vlasti s ugovorom ne mogu, uza svu dosljednost, pretvoriti ugovor u mit. Nepotrebno je i reći da može biti prešutnih kao i očitih obećanja pa tako i prešutnih ili kvazi-ugovora one vrste na koje se poziva kad se želi objasniti obvezu nadolazećih naraštaja.

obećati da će se držati načela manjine, ili slučajnog izbora, ili kraljevske vlasti, ili vlasti najobrazovanijih, ili vlasti najmanje obrazovanih, ili čak vlasti svakodnevnog diktatora izabranog ždrijebom.

Ako je jedini argument za većinsku vlast njezina legitimnost potvrđena jednoglasnim glasanjem na osnivačkoj konvenciji, tada će vjerojatno općenito *svaka* metoda donošenja odluka koja je dobila to odobrenje biti jednako legitimna. Ako već smatramo da većinska vlast ima neku osobitu vrijednost, onda to sigurno smatramo zbog karaktera same većinske vlasti, a ne zbog obećanja za koje bismo mogli misliti da na njoj počiva. Dakle, potrebno je izravno opravdanje za samu većinsku vlast, to jest, potrebno je pokazati da pod većinskom vlasti manjina neće izgubiti svoju autonomiju pokoravajući se odlukama kolektiva.

John Locke do neke mjere priznaje nužnost da se dokaže načelo većinske vlasti i na samom početku svojeg djela *Druga rasprava o vladi* nudi sljedeće:

*Kad se nekoliko ljudi na ovaj način suglasi da stvori jednu zajednicu ili vladu, oni se time odmah sjedinjuju i čine jedno političko tijelo u kojemu većina ima pravo djelovati i odlučivati za ostale.*

*Jer, kad se bilo koji broj ljudi pojedinačno suglasi da stvore zajednicu, oni su time od te zajednice napravili jedno tijelo koje ima moć da djeluje kao jedno tijelo, samo voljom i određenjem većine. Jer budući da je to što neka zajednica čini [to jest, ono što je aktivira] samo suglasnost njezinih pojedinaca i budući da je to nužno za jedno tijelo koje se mora kretati u jednom smjeru, nužno je da to tijelo ide onim putem kojim ga vodi veća sila, koju predstavlja suglasnost većine; inače ne bi bilo moguće da ono djeluje kao jedno tijelo ili da i dalje ostane jedno tijelo, jedna zajednica, što je pristankom svakog pojedinca koji se u nju ujedinio potvrđeno da ona treba biti; i tako su svi obvezani suglasnošću koju daje većina. (Osmo poglavlje).*

Za raspravu je ključna postavka da političko tijelo treba ići „onim putem kojim ga vodi veća sila”. Ako to znači da se država *zapravo mora* kretati u smjeru većeg utjecaja moći, onda je otrcana istina da silu određuju njezini rezultati, ili je neotrcana i pogrešna, budući da manjina često može prevladavati vođenjem javnih poslova premda zapovijeda mnogo manje od dostupne društvene sile koja ima premoć. S druge strane, ako Locke misli da se država treba *kretati* u smjeru veće *moralne* snage, onda on vjerojatno vjeruje da će većina posjedovati tu nadmoćniju moralnu snagu jer svaki pojedinac vrijedi jedan glas u moralnom proračunu. Ipak, čak i ako pojam moralne sile može imati smisla, još nam manjka razlog zašto se manjina ima pokoravati većini.

Mogući je smjer rasprave taj da se vladavina većine zasniva na višem načelu prema kojemu bi svaka osoba u društvu trebala imati jednake prilike da iskaže svoje sklonosti kad je o zakonu riječ. Pretpostavimo li na tren da vrijedi načelo jednakih šansi, pitanje je da li većinska vlast ostvaruje tu jednakost?

Teško je odlučiti, budući da je poimanje da svi imaju jednaku šansu da iskažu svoje sklonosti prema donošenju zakona dvojbeno. U određenom smislu, većinska vlast *jamči* pripadnicima većine da će njihove preferencije postati zakon. Otuda će čovjek, ako zna da je u manjini, shvatiti da uopće nema šanse da iskaže svoju volju. To je karakteristično za većinsku demokraciju koja trajno vodi manjine u pobunu i dopušta ono što Mill posve ispravno zove tiranijom većine. Sustav donošenja zakona ždrijebom mogao bi stoga više biti u skladu s načelom jednake šanse. Svaki pojedinac mogao bi napisati svoje sklonosti na komadu papira i pobjednički bi se zakon izvukao iz lutrijskog bubnja. Mogli bismo dakle pretpostaviti da bi svaki građanin mogao imati jednaku šansu da njegova volja postane

zakon. No vjerojatnost je nepouzdana znanost te ponovno moramo zastati i razmisliti. Svaki će građanin, dakako, imati jednaku šansu da se iz bubnja izvuče baš njegov komad papira; ali po svoj je prilici ono što on želi, jednostavno to da se zakon koji on preferira donese, a ne da se zakon donese baš izvlačenjem njegova papira. Drugim riječima, on će podjednako biti zadovoljan ako se izvuče *bilo koji* papir koji će biti u skladu s njegovim preferencijama. Dakle, ako ima više izvučenih papira s alternativom A nego onih s alternativom B, tada je veća vjerojatnost da će alternativa A biti izabrana. Tako bi donošenje zakona ždrijebom ponudilo određenu šansu manjini, za razliku od načela većine, ali ne bi ponudilo svakom građaninu jednaku šansu da se njegove preferencije provedu u djelo. Ipak, čini se da se ono ipak više približava idealu jednakih šansi nego načelo većinske vlasti.

Naveli smo već način da se odluke donose slučajnim izborom poglavito kao način da se javnosti izloži slabost određenog opravdanja za većinsku vlast, ali prije nego što prijedemo na drugi argument u korist većinske vlasti, ne bi bilo loše razmotriti je li slučajna odluka vrijedan kandidat da je se s pravom usvoji. Je li razumno razrješavati razlike u mišljenju slučajem? Čuva li odanost takvom načinu autonomiju pojedinoga građanina, čak i kad je kocka protiv njega?

Ne smijemo se prenagliti i odbiti pozivanje na šansu, jer bi se barem u nekim situacijama izbora to moglo pokazati ispravnom metodom. Primjerice, ako sam suočen s izborom između alternativa čiji ishod vjerojatno ne mogu procijeniti, onda sasvim ima smisla dopustiti da šansa odluči o mojem izboru. Ako sam izgubljen u šumi i nemam ni najmanje pojma koji mi smjer nudi spas, ako sam uvjeren da mi je najbolja šansa da izaberem jednu stazu i nje se držim, onda bih se jednako tako mogao zavrtjeti oko sebe zatvorenih očiju i krenuti u bilo kojem smjeru. Općenitije, razuman je slučajan izbor kad je riječ o alternativama koje jednako obećavaju.<sup>5</sup> Slučajna je odluka također razumna u drugoj vrsti primjera kad se nagrada i teret moraju raspodijeliti među građanima koji ih podjednako zaslužuju (ili ne zaslužuju), a pojedina je stvar koju treba raspodijeliti takva da ju je nemoguće jednako podijeliti i razdijeliti na jednake dijelove. Tako ako oružane snage zahtijevaju samo polovicu dostupnih muškaraca, a ne mogu urediti stvar tako što će prepоловити vojni rok a udvostručiti novačenje, tada je ispravna metoda birati ročnike tako da se sva imena stave u zdjelu i potom izvlače nasumce.

Budući da mi dužnost autonomije diktira samo to da rabim sve *dostupne* informacije kako bih donio odluku, jasno je da slučajnost nasuprot neznanju ne dokida autonomiju. To podjednako vrijedi i za drugi slučaj koji sam naveo, za nagrade i terete koji se ne daju podjednako razdijeliti, premda smo pri tome obvezni pokušati nadići neizbježnu nepravdu tako što ćemo uključiti stvar u širi kontekst i dovesti u ravnotežu buduće nagrade i terete. Iz toga slijedi da uporaba slučajnih izbora u kolektivnom donošenju odluke neće narušiti autonomiju, pretpostavimo li na trenutak da su one prihvaćene jednoglasnim dogovorom. Ali što da kažemo o odluci donesenoj ždrijebom u slučajevima u kojima je prepreka odluci jednostavno nesloga članova skupštine, a ne neznanje o budućim ishodima ili nemogućnost da se nagrade i tereti podjednako podijele? Je li to možda rješenje za problem podjarmljivanja manjine?

<sup>5</sup> Namjerno razglabam o mnogo kontroverznijem pitanju, je li razumno izjednačiti manje vjerojatan ishod koji bi za mene imao veliku vrijednost od vjerojatnijeg ishoda koji bi imao za mene malu vrijednost. Rečeno više tehnički, pitanje je treba li se voditi svojim proračunom o očekivanoj vrijednosti, ili matematičkim očekivanjima, alternativa koje su mi otvorene. Von Neumann i Morgenstern, u svojoj raspravi o čistoj teoriji igara, pretpostavljaju racionalnost maksimizacije očekivane vrijednosti, ali u suvremenoj literaturi nema ničega što se približava konsenzusu kad je o tome riječ.

Kad se donose pojedinačne odluke, pozivati se na sreću, kad je nužno imati informaciju na dohvata ruke, znači svojom voljom izgubiti autonomiju. Možemo li onda zaključiti da isto vrijedi i za kolektivnu odluku? Ne baš, mogli bismo ustvrditi. Kad nam je već dopušteno da se, ne gubeći autonomiju, pokorimo ograničenjima neznanja, ili neukrotivosti prirode, zašto se ne bismo s jednakim opravdanjem prilagodili ograničenostima kolektivnog donošenja odluka koje je suprotstavljeno individualnom donošenju odluka? Kad skup ljudi ne može donijeti jednoglasnu odluku, donijeti odluku ždrijebom jedini je način da se izbjegne dvostruko zlo vladine inercije i tiraniziranja manjine.

Ta mi se tvrdnja čini pogrešnom, premda ću svoje razloge za to uvjerenje moći izreći nešto potpunije tek u posljednjem ulomku ovoga ogleđa. Ukratko, postoji temeljna razlika između onih prepreka odlučivanju koje su izvan naše vlasti, kao što je neznanje, i onih prepreka koje su barem teoretski pod našom vlasti, kao što je psihološki sukob (u pojedincu) ili nesloga (u društvu kao cjelini). Dok nemamo razloga vjerovati da ćemo ikad moći posve nadići prirodne prepreke, čak i u idealnome društvu, moramo pretpostaviti da postoji neka metoda za rješavanje sukoba među razumnim ljudima dobre volje koja im dopušta da zasnuju svoje aktivnosti tako da ne proigraju svoju autonomiju. Opće prihvaćanje odluke ždrijebom narušit će autonomiju građana.

Najambiciozniju obranu donošenja odluka zakonom većine u literaturi o demokratskoj teoriji ponudio je Jean-Jacques Rousseau u Četvrtoj knjizi svojega *Društvenog ugovora*. Temeljni je problem filozofije politike, prema Rousseauu, otkriti postoji li „takav oblik društva koji svom zajedničkom snagom brani i zaštićuje osobu i imovinu svakog društvenog člana i po kojemu se svatko, premda je udružen sa svima, ipak pokorava tek samom sebi te ostaje tako slobodan, kao i prije”.<sup>6</sup> Za taj je problem rješenje društveni ugovor kojim ljudi prvo sebe konstituiraju kao političku zajednicu. S pomoću ugovora, partikularna se i podijeljena volja pretpolitičke zajednice preobražava u opću volju kolektivnoga tijela. Svaka ugovorna stranka „stavlja zajednički svoju osobu i svu svoju snagu pod vrhovnu upravu volje i mi kao zajednica primamo svakog člana kao nerazdjeljivi dio cjeline”.

Rousseau razlikuje volju kao opću i prema njezinu obliku i njezinu sadržaju, ili cilju. Formalno, volja je opća sve dok njezina pitanja sadržana u zapovijedima imaju prije oblik općega zakona nego li određenoga proglašenja. Tako Rousseau smatra da su proizvodi opće volje samo društveni zakoni; vlada primjenjuje zakone na određene slučajeve, i to vlada koja djeluje uz mandat kolektivne volje naroda. Materijalno, volja je opća sve dok više teži općemu dobru nego li pojedinačnome dobru zasebne jedinice. Ako pojedinac prije teži općemu dobru nego li vlastitome i ako izdaje zapovijedi koje imaju oblik zakona, za njega se može reći da ima opću volju ili da joj teži. Slično tome, skupina kao cjelina ima opću volju kad objavljuje zakone koji teže općemu dobru. Tako Rousseau razlikuje pravu političku zajednicu od udruge koristoljubivih pojedinaca koji trguju svojim interesima, ali nikada ne teže dobru cijele zajednice. (Kažu da je ista razlika utjelovljena i u podjeli uloga između Kongresa, koji zastupa mjesne i klasne interese, i predsjednika, koji bi trebao biti vođen nacionalnim interesima.)

Rousseauova je tvrdnja da politička zajednica, onda kad zajednički promišlja o općem dobru i uključuje svoja promišljanja u opće zakone, ostvaruje legitimnu vlast nad svim članovima tijela koje promišlja, ili parlamenta. Od tog trenutka nadalje svaki član društva ima moralnu obvezu pokoravati se zakonima koji su doneseni voljom kolektiva. Ta se

<sup>6</sup> To je u biti problem koji sam nazvao dedukcijom mogućnosti filozofije politike. Rousseau je čini se prvi politički filozof koji je shvatio eksplicitno sukobljenost zahtjeva za moralnom autonomijom i legitimnoga autoriteta. Moja rasprava o tom problemu uvelike duguje *Društvenome ugovoru*. (Prva knjiga, šesto poglavlje.)

obveza može obustaviti samo onda kad nestane opće volje, to jest samo ako parlament kao zastupnik svijuju ljudi prestane težiti općemu dobru ili tome da objavljuje zakone.

Rousseau, u skladu s tradicijom demokratske teorije, uvodi sredstvo načela većine u osnivački ugovor. No, on priznaje da se legitimnost zakona koji su doneseni u parlamentu prema načelu većine ne može povezati samo s obećanjem koje obvezuje. U Četvrtoj knjizi *Društvenoga ugovora* on se vraća tom problemu:

*Osim ovog prvobitnog ugovora obvezuje zaključak većine uvijek sve ostalo; to je posljedica samoga ugovora. Ali pitat će tkogod, kako može čovjek biti slobodan, pa ipak prisiljen, da se prilagodi tuđoj volji? Kako mogu oni, koji prigovaraju, biti slobodni, a ujedno se pokoravati zakonima, za koje nisu glasovali?*

Rousseau nastavlja:

*Na to odgovaram, da to pitanje nije ispravno. Državljanin pristaje na sve zakone, pače i na one, koji su primljeni protiv njegova glasa, pače i na one, koji ga kazne, ako se usudi, da ih prekrši. Stalna volja svih članova države je opća volja. Po njoj su oni državljani i slobodni.*

*Kad se u pučkoj skupštini predlaže koji zakon, ne pita se, da li će ga članovi primiti ili zabaciti, nego da li je u suglasju s općom voljom, koja je volja samih članova. Svatko, koji glasuje, izjavljuje o tome svoje mnijenje i po broju glasova zaključuje se na izjavu opće volje. Kad dakle nadvlada nazor, koji je protivan mojemu, to ne dokazuje ništa drugo, nego da sam se ja prevario i da ono, što sam smatrao općom voljom, nije to u istinu bilo. Da je moje pojedinačko mnijenje pobijedilo, bio bih učinio drugo, nego li što sam htio; upravo onda ne bih bio slobodan. [Rousseau, Društveni ugovor, str. 134-135, prev.]*

Sve od pojave *Društvenoga ugovora*, proturječnost što zrači iz toga ulomka privlačila je proučavatelje Rousseauu ili ih od njega odbijala. Poimanju o čovjeku „prisiljenom da bude slobodan”, što su ga rabili kasniji idealistički politički filozofi kako bi opravdali državnu represiju nad pojedincem „u interesu njegova dobra”, može se pratiti trag sve do te Rousseauove tvrdnje. Zapravo, kao što ću pokušati pokazati, nema zlobnih implikacija na Rousseauovu tvrdnju premda ona nije točna.

Tvrdnja se temelji na razlici, čija loza vuče barem još od Platona, između onoga što netko čini jer je voljan to činiti i onoga što čini jer to želi činiti. Za pojedinca se može reći da čini što ga je volja sve dok uspijeva ispuniti čin kojega se latio; ali bi time mogao ne uspjeti činiti ono što želi, ako bi ishod njegova djelovanja bio različit od onoga koji je očekivao. Primjerice, pretpostavimo da sam došao na kolodvor upravo u trenutku kad je moj vlak prema voznom redu trebao krenuti. Budući da ne znam s kojeg kolosijeka kreće, trčim do konduktera i vičem, „S kojeg kolosijeka polazi vlak za Boston?”. On pokazuje na kolosijek broj šest, ali ja ga nisam razumio i odjurim na kolosijek broj pet s kojeg upravo treba krenuti vlak za Philadelphiju. Kondukter, vidjevši moju pogrešku, ima samo dvije mogućnosti: može mi dopustiti da uđem u pogrešan vlak, dakle da učinim što me volja, ili me tjelesno prisiliti da uđem u pravi vlak, dakle prisiliti me da učinim ono što želim. Rousseauov se opis čini savršeno prikladan. Ako kondukter ne učini ni pokreta da me zaustavi, neću uspjeti učiniti ono što želim i u tom smislu neću biti slobodan.

Razmotrimo drugi primjer, primjer liječnika stažista koji je dežuran u bolničkoj hitnoj službi. Dolazi mu slučaj koji on pogrešno dijagnosticira kao trovanje. On naredi da se pacijentu ispumpa želudac, što bi se i dogodilo da slučajno nije naišao odgovorni liječnik specijalist i shvatio da je zapravo riječ o upali slijepoga crijeva, pa bi ispumpavanje želuca



bilo kobno te opozove stažistovu naredbu medicinskoj sestri. Dakle, stažistov je cilj, naravno, izliječiti pacijenta, a u tome mu pomaže opoziv liječnika specijalista, koji ga (tako reći) prisiljava da ispravno liječi pacijenta. Da mu je bilo dopušteno da slijedi vlastitu dijagnozu, postigao bi cilj koji je najviše želio izbjeći.

Platon, prisjetimo se, rabi isti argument u *Gorgiji* i *Republici* kako bi pokazao da tiranin nema stvarnu moć. Tiranin, poput sviju ljudi, želi ono što je dobro za njega. Čovjek, dakle, ima moć kad ima sposobnost dobiti ono što je za njega dobro. Ali tiranin, zbog manjka stvarnog moralnoga znanja, pogrešno misli da je dobro za njega da ugađa svojim apetitima, da se nepravedno ponaša prema svojim sunarodnjacima, i da svoje racionalne sposobnosti podredi svojoj neprovjerenjivosti želji i volji. Kao ishod on postaje ono što bismo danas nazvali neurotičnim pojedincem; on prisilno slijedi svoje ciljeve iz mašte ostvarenje kojih mu ne podaruje stvarnu sreću te se on time pokazuje kao istinski nemoćan da dobije ono što treba.

Ta tri primjera, primjer s čovjekom koji lovi vlak, primjer sa stažistom koji postavlja dijagnozu pacijentu i primjer s tiraninom, imaju tri zajednička obilježja na kojima se temelji razlika između toga da čovjek dobije ono što hoće i ono što treba. Prvo, prividno je vrlo lako razlikovati cilj pojedinačnoga čina i sredstva koja on izabire da bi ga ostvario. (U slučaju tiranina, o tome bi se, naravno, dalo raspravljati; ali u druga dva slučaja to bi se teško dalo zaniijekati.) S puno smisla možemo govoriti o tome da u onoga koji djeluje volja određuje način a želja cilj djelovanja, pa prema tome on čini ono što hoće, ali ne uspijeva dobiti ono što želi. Drugo, cilj je u svakom od primjera neko stanje stvari koje se objektivno može ustanoviti i za koje čovjek može znati. (Ponovno, Platonov je primjer otvoren za raspravu; to je upravo točka u razvoju njegove teorije etike na kojoj on rabi doktrinu da postoji takvo što kao što je moralno znanje.) Iz toga slijedi da bi čovjek katkad mogao mnogo manje znati što zapravo treba (to jest, što će stvarno ispuniti njegove ciljeve) od kakvog neovisnoga promatrača. Na kraju, u sva tri primjera trebamo pretpostaviti da pojedinac ugrađuje čisto instrumentalnu vrijednost u put koji izabire i voljan ga je napustiti ako vjeruje da ne odgovara njegovu cilju.

Život je pun važnih situacija u kojima težimo postići neko objektivno stanje stvari i u kojima će nam, dakle, biti zbog toga žao ako se usvoje naša pogrešna gledišta o načinu kako da ostvarimo taj cilj. Na primjer, ako član Kongresa iskreno želi smanjiti nezaposlenost, a njegova tradicionalistička uvjerenja o vrlinama uravnoteženog budžeta odbaci liberalna većina koja nastoji odvesti puk u blagostanje, *i ako se nezaposlenost nakon toga smanji*, tada (zanemarijući osobni ponos) možemo očekivati da bude zadovoljan da je njegovo stajalište bilo u manjini, jer sada može uvidjeti da bi „da je njegovo pojedinačko mnijenje pobijedilo, bio učinio drugo, nego li što [je] htio; upravo onda ne bi bio slobodan”.

I sada nam je jasno što je Rousseau kanio reći u ulomku koji smo nešto prije naveli. On pretpostavlja da narodna skupština pokušava izdati zapovijedi koje imaju oblik zakona i cilj da ostvare opće dobro. Takva je pretpostavka sasvim legitimna za Rousseaua, jer njega jedino zanima da otkrije prenosi li zajednica koja teži općem dobru time legitimnost na zakone koje donosi. Sljedeće se pitanje, može li čovjek često naći skupštinu koja se drži ideala općega dobra umjesto da nastoji ostvariti različite pojedinačne interese, tiče primjene Rousseauove teorije. Demokratski teoretičari često posvećuju veliku pozornost problemu kako osigurati zaštitu od neiskorjenjiva strančarstva čak i u najprosvjećenijih ljudi. Premda je to uistinu vrlo ozbiljna stvar, njihova zabrinutost teži zamaskirati njihovu neprovjerenu pretpostavku da će većinska demokracija građana potpuno odanih javnoj stvari, ako takvo što uopće postoji, imati legitimnu vlast. To je samo još jedno razmišljanje više o općem uvjerenju da je zakon većine sam po sebi legitiman. Shvativši nuždu da

većinsku vlast treba neovisno opravdati, Rousseau igra u političkoj filozofiji ulogu koju je Hume odigrao u teoriji znanja.

Rousseau nadalje pretpostavlja da se činjenica je li predloženi zakon ispravno uobličen i teži li općem dobru da objektivno ustanoviti. On, napokon, misli da je pravi test za to glasanje, pri kojemu većina mora neizbježno biti u pravu. Otuda kad član skupštine „da svoj glas”, on time ne izražava svoje *sklonosti*, nego prije nudi svoje mišljenje o karakteru predloženoga zakona. On bi isto tako mogao preferirati posve različite mjere, koje bi bolje služile njegovim interesima, a ipak glasati za taj prijedlog jer vjeruje da on teži općem dobru. Budući da je većina uvijek u pravu, član manjine će se *tom činjenicom* otkriti kao netko tko podupire neodgovarajuća sredstva da bi ostvario svoj cilj; ukratko, manjina je poput čovjeka koji pojuri za pogrešnim vlakom ili stažista koji prepíše pogrešno liječenje.

Mana je toga argumenta, naravno, u očitoj neutemeljenoj pretpostavci da većina uvijek ima pravo što se tiče njezina stajališta o općem dobru. (Rousseauovo pozivanje na tu pretpostavku sadržano je u neškodljivim riječima „po broju glasova zaključuje se na izjavu opće volje”.) Što je moglo navesti Rousseaua na takav neuvjerljiv zaključak? Iskustvo bi prije sugeriralo da je istina na strani manjine u većini rasprava i sigurno to i jest tako u prvim fazama prihvaćanja novih otkrića. U svakom slučaju, ako je narav općeg dobra stvar znanja, onda nema temelja za pretpostavku da će većinsko mišljenje o bilo kojem određenom prijedlogu u ime općeg dobra biti neizbježno ispravno.

Mislim da trag Rousseauovoj pogrešci možemo naći u nekoliko zamršenih zbrkanosti. Prvo, Rousseau nije ispravno razlikovao skupštinu koja teži općem dobru i skupštinu koja je zapravo uspješna. U poglavlju naslovljenom „Može li se opća volja varati”, on piše:

*Iz onoga, što je dosada rečeno, slijedi, da je opća volja uvijek prava te da joj je uvijek ciljem samo opće dobro. No odatle opet ne slijedi, da su zaključci naroda uvijek jednako ispravni. Čovjek hoće vazda sebi dobro, ali vazda ne uviđa, u čemu je to dobro. Narod se ne može nikad pokvariti, ali ga se često može prevariti, pa se samo onda čini, da hoće ono, što je zlo. (Knjiga II, treće poglavlje) [Rousseau, Društveni ugovor, str. 66, prev.]*

Zbrka je u tome što Rousseau ne razlikuje tri moguća stanja skupštine. Prvo, građanstvo može glasati na osnovi osobnoga interesa, u kojem slučaju ono čak niti ne pokušava ostvariti opće dobro. To je ono što Rousseau naziva „skup pojedinačkih volja”. Drugo, ljudi bi mogli nastojati ostvariti opće dobro, ali izabrati loše zakone zbog svojeg neznanja ili jednostavno zbog nepredvidljivosti važnih aspekata problema s kojima se suočavaju. Sve dok svatko čini najviše što može da bi ostvario opće dobro, kolektiv je prava moralna i politička zajednica. Na kraju, narodna skupština može težiti općem dobru i postići ga. Mogu namjerno izabrati da donesu zakone koji zapravo nude najbolji način da se ostvari dobro zajednice.

Tu se otvara prostor za tvrdnju da skupština koja se zatekne u stanju koje smo naveli kao drugo ima legitimnu vlast nad svojim članovima; moglo bi se ustvrditi da ona ostvaruje vlast s pomoću univerzalne odanosti svojih članova općem dobru. Ali Rousseauov dokaz legitimnosti većine vrijedit će samo onda ako pretpostavimo da se skupština nalazi u trećem stanju koje smo naveli – to jest, da će, kad god je vodi većina, zapravo uspjeti u svojim težnjama prema općem dobru. U tom slučaju, doista će biti istina da član manjine može dobiti što je htio (opće dobro) samo ako ne uspije dobiti ono za što je glasao.

Rekao bih da zbrku između pokušaja da se ostvari opće dobro i uspije u tome tvori druga zbrka koja vodi Rousseaua u to da previdi ono što bi inače bila vrlo očita pogreška. Tri su pitanja s kojima bi se prema našoj pretpostavci skupština mogla suočiti. Rousseau spominje dva: koji zakon preferirate te koji zakon teži općem dobru? I treće bi se pitanje

moglo postaviti: Čija će opcija pobijediti? Posebnost je tog posljednjega pitanja da većinsko mišljenje *mora biti u pravu*. Ako glas svakoga glasača proriče ishod, onda teško da će članovi manjine željeti da prevagne njihov izbor, jer tako bi narušili načelo zakona većine kojemu se po svojoj prilici pokoravaju. Izraz „opća volja” dvojak je u Rousseauovoj uporabi, čak i kad je s velikom pažnjom definirao njegovo značenje na početku svojega ogleada. On treba značiti „volja koja donosi zakone što teže općem dobru”, ali za njega on često ima običnije značenje „nadmoćno mišljenje” ili „konsenzus grupe”. Kad se skupštinu pita „je li (prijedlog o kojemu trebaju donijeti odluku) u skladu ili nije s općom voljom”, mogli bismo to shvatiti kao da su ih pitali za njihovo mišljenje o vrijednosti prijedloga za opće dobro ili da su ih pitali da predvide ishod glasanja. Meni se čini da je Rousseau pobrkao ta dva značenja i da se time doveo u očito pogrešnu pretpostavku da će većinsko mišljenje skupštine uspješno izraziti za čim manjina uistinu teži i da će time obvezati svakoga tko je glasao za prijedlog ili protiv njega.

Čini se da nemamo uvjerljiva razloga vjerovati da izravna demokracija vođena zakonom većine čuva moralnu autonomiju pojedinca dok prenosi legitimnu vlast na suverena. Problem i dalje ostaje da oni koji se pokoravaju zakonima protiv kojih su glasali nisu više autonomni, čak i ako su se pokorili dobrovoljno. Najjači je argument za moralni autoritet većinske vlasti taj da je ona zasnovana na jednoglasnom obećanju njezinih podređenih da će joj se pokoriti. Ako takvo obećanje i postoji, onda vlast uistinu ima moralno pravo zapovijedati. Ali mi nismo otkrili *moralni* razlog zbog kojega bi ljudi svojim obećanjem ostvarivali demokratsku državu i time proigrali svoju autonomiju. Implicitna je tvrdnja cijele demokratske teorije, ponavljam, da ona nudi rješenje za problem spoja moralne slobode (autonomije) i političke vlasti. Ta je tvrdnja opravdana za poseban slučaj jednoglasne izravne demokracije. Ali ni jedan od argumenata koje smo razmotrili dosad nije uspio pokazati da ta tvrdnja vrijedi za većinsku demokraciju.

Time ne poričemo da ima mnogo drugih razloga u prilog demokraciji ove ili one vrste u uvjetima koji danas prevladavaju u naprednim industrijskim društvima. Primjerice, netko bi mogao nestrpljivo odgovoriti na svu prethodnu argumentaciju da se čini da je vlast većine sasvim uspješna i da manjine ne pokazuju znakove ugnjetenosti ma koliko da su frustrirane ili razočarane. Na što se može naprosto reći da ovdje nije u pitanju psihologija politike. Čovjekov je osjećaj gubitka autonomije, kao i njegov osjećaj lojalnosti, određen takvim čimbenicima kao što su razmjerni stupanj zadovoljenja i razočaranosti duboko usađenih želja koje doživljava. Moderna demokracija interesnih skupina u nekim je okolnostima učinkovito sredstvo da se smanje frustracije ili da se barem smanji povezanost frustracije i političkog nezadovoljstva. No, mnogi drugi oblici političke organizacije mogli bi polučiti taj ishod, poput dobrohotne autokracije ili karizmatične diktature. Ako demokracija želi opravdati svoj naziv kao jedini moralno legitiman oblik politike, ona mora riješiti problem heteronomne manjine.

## **Dodatak: iracionalnost većinske vlasti**

Većinska se vlast može dovesti u pitanje na temelju neuspjeha da očuva slobodu manjine, ali obično se smatra u najmanju ruku racionalnom metodom za donošenje odluka, pod pretpostavkom da su članovi zajednice voljni složiti se kad je riječ o njihovu usvajanju. Zapravo, ispada da je većinska vlast sudbonosno umrljana unutarnjom nedosljednošću koja bi je trebala isključiti iz razmatranja u svakoj političkoj zajednici.

Vjerojatno je samodosljednost najjednostavnija vrsta racionalnosti koju se od svih ljudi traži u njihovim prosudbama i djelima. Ako čovjek pokazuje naklonost prema jednom

stanju stvari ili djelovanju umjesto prema drugome, a skloniji je drugome u odnosu na treće, tada bi slijedeći dosljednost prvo stanje trebao preferirati pred trećim. Naravno, nema psihološkog zakona koji bi silio čovjeka da održi svoje sklonosti dosljednima, ništa više nego što ga ima za odluku da usvoji jedino ona sredstva za koja vjeruje da odgovaraju njegovu ostvarenju cilja. Ali smo, istražujući teoretsku mogućnost legitimne države, posve uvjereni da je polazna točka – zajednica građana koji su se uzdignuli do te prve razine racionalnosti.

Po svoj prilici, također želimo da metoda skupnog odlučivanja koju smo usvojili, vodi do kolektivnog čina koji će pokazati vrlinu unutarne dosljednosti. Jednoglasna demokracija ostvaruje taj cilj, jer ona reproducira u državnim zajedničke sklonosti cijeloga građanstva. Ako su njihove sklonosti dosljedne, bit će dosljedne i one državne. Moglo bi se pomisliti da je i većinska vlast sačuvala dosljednost sklonosti, ali činjenice govore drugačije. Kao što će to jednostavan primjer ilustrirati, savršeno je moguće da skupina racionalnih pojedinaca s dosljednim sklonostima postigne, većinskim odlučivanjem, posve nedosljednu grupnu sklonost! Pretpostavimo zbog jednostavnosti da se zajednica sastoji od troje pojedinaca koji su suočeni s problemom kako da rangiraju tri mogućnosti.<sup>7</sup> Od svakog se člana glasačke zajednice prvo traži da rangira tri mogućnosti prema vlastitoj sklonosti. Mogao bi rabiti bilo koji kriterij za to – poput društvene korisnosti, osobnoga interesa ili čak hira – ali mora biti dosljedan. Zatim grupa uspostavlja svoju kolektivnu sklonost glasajući za ponuđene mogućnosti, isprva dvije. Budući da postoje tri mogućnosti, koje možemo zvati mogućnostima A, B i C, bit će i tri glasa sve u svemu: prvo A protiv B, zatim, A protiv C i napokon B protiv C.

Poredak društvene sklonosti posve je određen poretkom sklonosti pojedinaca, jer kad god im se predoči jedan par alternativa, svaki čovjek konzultira vlastito rangiranje i glasa za onu alternativu koja je više rangirana od dvije ponuđene. Dakle, postoji mnogo mogućih nizova osobnih poredaka koji će, kad se združe uz pomoć zakona većine, stvoriti dosljedan javni poredak. Primjerice, razmotrimo niz u tabeli br. 1.

Pojedinac I	Pojedinac II	Pojedinac III
A	A	B
C	B	C
B	C	A

Tabela 1.

Budući da pojedinci I i II preferiraju A više od B, oni su nadglasali pojedinca III, i društvo kao cjelina preferira više A od B. Slično su, pojedinci II i III, nadglasali pojedinca I i društvo više preferira B, nego C. Ako društvo preferira više A nego B i B nego C, onda bi posve dosljedno tome, trebalo preferirati A više od C. I tako i jest, jer pojedinci I i II glasaju za tu preferenciju i time nadglasavaju još jedanput pojedinca III. U tom slučaju, većinska je vlast pretvorila dosljedan niz pojedinačnih ili osobnih rangiranja preferencija u jednako dosljedno društveno rangiranje preferencija. Ali, nažalost, nije uvijek tako.

Razmotrimo niz pojedinačnih rangiranja istih alternativa na tabeli 2.

<sup>7</sup> Proturječje, ili nedosljednost, proizvedeno u tekstu moglo bi se udvostručiti u svakom slučaju koji uključuje dvoje ili više glasača i tri ili više alternativa, pod pretpostavkom da je čovjeku dopušteno da bude ravnodušan prema bilo kojoj alternativni, kao i da jednu preferira pred drugom. „Glasački paradoks” je, kako se to zove, već neko vrijeme poznat i zapravo je bio tema opsežne rasprave matematičara iz devetnaestoga stoljeća, Charlesa Dodgsona, poznatijeg kao Lewisa Carrola.

Pojedinac I	Pojedinac II	Pojedinac III
A	B	C
B	C	A
C	A	B

Tabela 2.

Kad sparimo alternative i prebrojimo glasove, otkrit ćemo da je većina za A u odnosu na B (pojedinaac I i II) i za B u odnosu na C (pojedinaac I i II), ali ne i za A u odnosu na C. Baš suprotno, pojedinci II i III preferiraju C više od A, i tako isto i društvo. Rezultat je da je skupina kao cjelina većinskim pravilom došla do apsurdno nedosljedne grupne preferencije.

Može nam se prigovoriti da smo predočili lažnu sliku većinske vlasti. Narodne skupštine ne glasaju o svim parovima mogućih kombinacija u razmatranju. Oni ili glasaju za sve odjednom i dopuštaju množini da odluči, ili se poduzimaju jednog po jednog para, te ga ili prihvate ili odbiju. Bez razlike. Proturječnosti na koje smo naišli u većinskom glasanju mogu se reproducirati u svim običnim inačicama koje bi skupština mogla usvojiti. Primjerice, pretpostavimo da slijedi postupak glasanja o jednoj po jednoj alternativu, dok se jedna ne prihvati, koja nato postaje zakon. Svaki građanin glasa protiv prijedloga ako je u opticaju još neka alternativa koju on preferira. S druge strane, jednom kad je prijedlog izglasan, on se uklanja iz nadmetanja i birači ga ignoriraju. U takvom sustavu, čovjek može lako pokazati da je pobjednička mjera određena (u netom istaknutom proturječnom slučaju) samo poretком kojim su mogućnosti iznesene pred glasače. Da biste shvatili da je tome tako, razmotrite još jedanput uzorak poredaka kojima se mogućnosti mogu predočiti skupštini, naime, ABC, ACB, BAC, BCA, CAB i CBA. Pogledajmo što se događa u svakom od slučajeva kad je riječ o sustavu eliminacijskog glasanja.

#### Slučaj 1.

A je iznesen pred skupštinu i gubi, jer dvoje pojedinaca preferiraju nešto drugo.

Sada B dolazi pred skupštinu i pobjeđuje, jer uz uklonjeni A, dvoje je pojedinaca koji ga preferiraju više od ičega drugoga (to jest C), i samo jedan koji je ostao pri svojoj prijašnjoj sklonosti prema C.

B dakle pobjeđuje.

#### Slučaj 2.

A se iznosi pred skupštinu i gubi; C se iznosi pred skupštinu i također gubi; preostaje B, koji pobjeđuje.

#### Slučaj 3.

Istim načinom zaključivanja, kad se B iznese pred skupštinu, on gubi; gubi i A, te preostaje C koji pobjeđuje.

#### Slučaj 4.

B gubi; C pobjeđuje.

#### Slučaj 5.

Počinjemo s C, koji gubi i završavamo s A, koji pobjeđuje.

#### Slučaj 6.

A pobjeđuje.

Ukratko, kad se prvo glasa o alternativu A, pobjeđuje B; kad se prvo glasa o alternativu B, pobjeđuje C; i kad se prvo glasa o alternativu C, pobjeđuje A. Očito je iracionalno za društvo da mijenja svoju naklonost u odnosu na tri mogućnosti kad god ih razmatra u drugačijem poretku. Bilo bi to kao kad bih rekao da više volim sladoled od čokolade nego od vanilije kad mi prvo ponude čokoladu, ali da više volim vaniliju od čokolade kad mi prvo ponude vaniliju!

Kenneth Arrow je u važnoj monografiji naslovljenoj *Društveni izbor i pojedinačne vrijednosti* pokazao da nedosljednost glasačkog paradoksa zapravo djeluje zarazno na svaku metodu društvenoga izbora koja posve razumski zahtijeva da je se zove „demokratskom”. Kako se može dogoditi da, kad racionalni ljudi s dosljednim preferencijama kolektivno odlučuju očito legitimnim načinom većinskoga glasa, mogu doći do nedosljednih grupnih preferencija? Što je to u procesu kolektivnog odlučivanja što uvodi element iracionalnosti?

Čini se da je odgovor u vrlo zanimljivom otkriću Duncana Blacka kad je riječ o uvjetima pod kojima se može vjerovati većinskom glasu da će donijeti dosljedne rezultate. Očito je da možemo jamčiti dosljednost većinskoga pravila ako nam se dopusti da ograničimo uzorke pojedinačne preferencije (sklonosti) koju bi glasači mogli usvojiti. U ekstremnom slučaju, primjerice, ako tražimo da svi prihvate *isti* poredak preferencija, tada će većinski glas naravno jednostavno ponoviti taj poredak kao društvenu preferenciju, koja će biti dosljedna. Ali, postoji li ikakvo *razumno* ograničenje koje će obaviti posao? I nadalje, koje je najslabije ograničenje uz koje će se osigurati dosljedan društveni poredak preferencija? Odgovor na posljednje pitanje još se ne zna, ali Black je pokazao da će pod jednim zanimljivim i prirodnim ograničenjem, većinski glas djelovati dosljedno.

Ukratko, to je ograničenje u tome da raspon preferencija svakoga pojedinca koje su jednodimenzionalno poredane mora imati, kako on to zove, „jedan vrhunac”. To znači da postoji neki jednodimenzionalni raspon svih mogućnosti, u kojemu svaki pojedinac može locirati svoj prvi izbor; svojstvo je tog raspona da svaki pojedinac to manje preferira neku alternativu, što je ona više udesno ili ulijevo od njegova prvog izbora.<sup>8</sup> Svima nam je poznat takav raspon, naime „lijevo-desni” spektar u politici. Ako rastegnemo razna politička mišljenja u spektru od ekstremno lijevoga, ili radikalnoga, do ekstremno desnoga, ili reakcionarnoga, onda je sljedeće točno: prvo, svaki pojedinac može sebi naći mjesto u tom spektru; drugo, jednom kad je našao svoje mjesto, a to je položaj njegova prvog izbora, onda to manje voli ono što je više ulijevo ili udesno od njegova prvog izbora. Na primjer, umjereni republikanac preferira konzervativca više od radikala, i također više preferira

<sup>8</sup> No obratite pozornost, ništa se ne može reći o njegovim relativnim preferencijama između jednog položaja na lijevo i drugoga na desno. I to zato što je poredak njegovih preferencija redni, a ne kardinalan.

liberalnog republikanca od umjerenog demokrata. Lijevi demokrat preferira više socijalista od komunista, a isto tako i umjerenog demokrata više od eisenhowerskog republikanca. I tako dalje. Black je pokazao matematički da ako svaka osoba može na zadovoljavajući način uklopiti svoje preferencije u takav spektar, tada načelo većine mora imati za rezultat dosljednu društvenu preferenciju.

Nije posve jasno koje je dublje značenje Blackova otkrića. Jedan je čini se ključ da se ta osobina „jednog vrhunca”, ili svrstavanje duž lijevo-desnog spektra u odnosu na njega, javlja kad svi u društvu gledaju na alternative kao na utjelovljenje različitih stupnjeva jedne veličine. To je približno srodno Aristotelovu pojmu vrline kao sredine između krajnosti. Prema tome viđenju svaka vrлина zauzima mjesto na ljestvici, na pola puta (ugrubo) između prekomjernosti i manjka. Primjerice, hrabrost se analizira kao sredina između naglosti i kukavičluka. Vjerojatno, što više čovjek skrene u bilo koju od krajnosti, to je gori. U politici bismo mogli lijevo-desni spektar protumačiti kao odraz različitih stupnjeva intervencije vlasti u društvena pitanja. Na jednom su kraju konzervativci, koji žele minimum intervencije; na drugom su kraju socijalisti, koji žele maksimum intervencije; a između tih dvaju polova protežu se različiti tipovi umjerenjaka koji su pristalice mješavine intervencije i neintervencije.<sup>9</sup>

Kad jedan pojedinac procjenjuje alternative, varijabla ili varijable kojima je zaokupljen vjerojatno ostaju iste tijekom cijelog procesa njegove procjene. To je jedan od izvora njegove unutarnje dosljednosti. Ali kad više pojedinaca procjenjuje iste objektivne alternative, onda to oni mogu činiti s pomoću mnoštva varijabli. Kad se njihove odluke kolektivno stope glasanjem, slijedi kao ishod da grupna preferencija može izraziti nedosljednost mjerila procjene, koja su se od glasača do glasača razlikovala. Zbog toga se čini da načelo većinske vlasti ima najviše šanse da proizvede dosljedne rezultate u trenutku kada cijelo građanstvo doživljava pitanja kao polarizirana, kao varijable pa je prema tome prirodno da čovjek sve manje preferira alternative što se one više udaljuju, u bilo kojem smjeru, od njegova prvog izbora.

Da bismo vidjeli kako manjak tog „jednog vrhunca” može voditi u nedosljednost, bacimo pogled na pojednostavljeno društvo koje tvore tri glasača, konzervativac, socijalni liberal i socijalist, koji moraju odlučiti između triju mogućnosti, to jest, između laissez-faire kapitalizma, liberalne države socijalne sigurnosti i socijalizma. Konzervativac će, možemo pretpostaviti, preferirati prvo laissez-faire, zatim liberalnu državu socijalne sigurnosti i na kraju socijalizam. Isto tako je vjerojatno da će liberal preferirati prvo liberalnu državu pune socijalne skrbi, zatim socijalizam i na kraju laissez-faire kapitalizam. Ali bi socijalist, koji se smješta na ekstremnu ljevicu političkog spektra i preferira prvo socijalizam, mogao ne preferirati kao drugo rješenje državu potpunog socijalnog osiguranja. Mogao bi u stvari misliti da takva država u sebi nosi najgora obilježja i laissez-faire kapitalizma i socijalizma, a da nema vrline ni jednoga od njih. Država pune socijalne sigurnosti guši individualnu inicijativu, koja je nakon svega u kapitalizmu ipak imala mnoge društveno poželjne posljedice, dok istodobno na društvo svaljuje teret birokracije koja je lišena potpunog racionalnog nadzora što je moguće u socijalizmu. Poredak socijalistovih preferencija mogao bi dakle na prvo mjesto staviti socijalizam, laissez-faire na drugo, a državu potpune socijalne sigurnosti na treće. Tabela br. 3 sažima poretke tih pojedinačnih preferencija:

<sup>9</sup> Zapazite da u tom slučaju, konzervativci i socijalisti ne usredotočuju svoju pozornost na istu varijablu, nego prije na dvije različite varijable za koje bi se moglo pretpostaviti da se mijenjaju zajedno. Konzervativci se bave intervencijom per se, ali socijalisti su vjerojatno zaokupljeni socijalnom skrbi i društvenom pravdom, koje prema njihovu mišljenju izravno ovise o stupnju intervencije.

Konzervativac	Liberal	Socijalist
laissez-faire	država soc. sigur.	socijalizam
država soc. sigur.	socijalizam	laissez-faire
socijalizam	laissez-faire	država soc. sigur.

Tabela 3.

Kakav bi bio ishod glasanja? Društvo bi moglo, dva naprama jedan, više preferirati laissez-faire nego državu pune socijalne skrbi; isto tako će preferirati dva naprama jedan državu pune socijalne skrbi u odnosu na socijalizam. Ali posve suprotno, glasanjem dva naprama jedan preferirat će više socijalizam od laissez-fairea. Tako, čak i kad članovi glasačke skupštine shvate alternative kao utjelovljenja različitih stupnjeva jedne veličine (državnog nadzora), moglo bi biti da ipak i dalje nema „jednog vrhunca” te prema tome ni dosljednosti u grupnoj preferenciji.



### III. Onkraj legitimne države

#### 1. Potraga za legitimnom državom

Došli smo u slijepu ulicu u svojoj potrazi za održivim oblikom političkog udruživanja koje će uskladiti autonomiju pojedinca s legitimnom vlašću države. Prijedlog koji nudi pravo rješenje za tu sukobljenost, to jest jednoglasna izravna demokracija, toliko je ograničen u svojoj primjeni da ne nudi ozbiljnu nadu da se može ikad otjeloviti u stvarnoj državi. Dapače, na jednoglasnu se izravnu demokraciju prije može gledati kao na ograničavajuće rješenje nego kao na po sebi istinski primjer legitimne države, budući da ona svoj uspjeh ostvaruje samo tako što isključuje upravo sukobe mišljenja za čije je rješenje politika i stvorena.

Dakako, ugovorna je demokracija legitimna jer se temelji na obećanju građana da će se pokoravati njezinim zapovijedima. Doista, legitimna je svaka država koja se temelji na takvom obećanju. Ipak, sve takve države ostvaruju svoju legitimnost tako što građani gube svoju autonomiju te zbog toga nisu rješenje za temeljni problem filozofije politike. Većinska se demokracija poziva na dublje opravdanje od pukog izvornoga obećanja. Ona se predstavlja kao jedini za život sposoban oblik političke zajednice u kojemu vlada sâmo građanstvo i na taj način čuva svoju autonomiju prenijevši svoju individualnu autonomiju na državnu vlast. Nažalost, naše je ispitivanje različitih argumenata koji podupiru vlast većine otkrilo da je ta dodatna tvrdnja neutemeljena. O većinskoj bi se demokraciji moglo sve drugo reći osim toga da manjina ostaje slobodna i da sama upravlja sobom dok se pokorava većini.

Naš neuspjeh da pronađemo oblik političkog udruživanja koji bi spojio moralnu autonomiju i legitimnu vlast nije ishod nesavršenoga ljudskog razuma, niti strasti i osobnih interesa koji skreću čovjeka s puta potrage za pravdom i općim dobrom. Mnogi politički filozofi opisali su državu kao nužno zlo koje ljudima nameće njihova nesposobnost da ustraju na načelima moralnosti ili kao sredstvo jedne klase protiv drugih klasa u beskrajnoj borbi za osobnu prednost. Marx i Hobbes se slažu da će u zajednici ljudi dobre volje, u kojoj se svaki građanin rukovodi općim dobrom, država biti nepotrebna. Razlikuju se samo u stupnju svoje nade da se takvo sretno stanje ikad može ostvariti.

A naša dvojba ne potječe ni iz poznatih ograničenja uma i znanja koja tište sve, ali ponajviše iznimne ljude. Moglo bi biti da se u tehnološki složenom svijetu samo nekolicina ljudi može nadati da će svladati glavna politička pitanja dovoljno dobro da ima o njima izvorna osobna uvjerenja. Postulirajući društvo racionalnih ljudi dobre volje, ipak smo eliminirali takve dobro znane prepreke potpuno pravednoj državi. Veličinu našeg problema naznačuje naša nesposobnost da riješimo dvojbu o autonomiji i vlasti čak i u utopijskom društvu! Sve u svemu politički su filozofi pretpostavljali da je utopija logički moguća, ma koliko da su sumnjali da je čak i marginalno vjerojatna. Ali tvrdnje ovoga ogleđa sugeriraju da pravedna država zapravo spada u kategoriju kvadrature kruga, oženjenoga neženje i neosjetljivosti osjećaja.

Ako su autonomija i vlast autentično nespojive, samo su nam dva smjera otvorena. Moramo ili prigrliti filozofski anarhizam i odnositi se prema svakoj vlasti kao prema nelegitimnom tijelu čije zapovijedi moramo prosuđivati i procjenjivati u svakom pojedinačnom slučaju prije nego što im se pokorimo; ili moramo odustati od donkihotovske potrage za autonomijom u političkom carstvu i pokoriti se (implicitnim obećanjem) svakom onom obliku vlasti koji nam se u danom trenutku učini najpravednijim i najblagotvornijim. (Ne

mogu odoljeti da ne ponovim još jedanput da ako krenemo tim smjerom, *nema univerzalnog ili a priori razloga da se prije vežemo za demokratsku vlast nego li za bilo koju drugu vrstu vlasti*. U nekim bi situacijama moglo biti mudrije iskazati lojalnost dobrohotnoj i učinkovitoj diktaturi nego demokraciji u kojoj tiranska većina nameće odluke nezaštićenoj manjini. *A u onim slučajevima kad smo se zakleli pokoriti se vlasti većine, neće biti dodatne obvezujuće sile ponad one koja bi bila prisutna da smo svoju lojalnost obećali kralju!*

Ne dolazi u obzir odustati od odanosti moralnoj autonomiji. Ljudi nisu ništa bolji od djece ako će ne samo prihvatiti vlast drugih zbog sile nužde, nego će je svojevolumno prigrliti te izigrati svoju dužnost da neprekidno odvaguju stvarnu vrijednost svojih djela. Kad se predam drugome u ruke i dopustim mu da određuje načela prema kojima ću se ponašati, odričem se slobode i razuma koji mi podaruju dostojanstvo. Tada sam kriv za ono što bi Kant možda nazvao grijehom svojevolumne heteronomije.

Učinit će se da nema drugoga izbora nego prigrliti anarhističku doktrinu i kategorično poreći svako polaganje prava ove ili one osobe na legitimnu vlast. Ipak, priznajem da nisam usrećen zaključkom da jednostavno moram odustati od potrage za legitimnom kolektivnom vlasti. Možda bi imalo smisla reći nešto o dubljim filozofskim razlozima za tu nevoljnost.

Čovjek se suočava s prirodnim svijetom koji je neumanjivi *drugi*, koji stoji nasuprot njemu, neovisan o njegovoj volji i ravnodušan na njegove želje. Samo nas vjersko praznovjerje ili ludost idealističke metafizike mogu ohrabriti da pretpostavimo da će se priroda na kraju pokazati razumnom, ili da oprečnost čovjeka i objekata mora u načelu biti premostiva. Čovjek se suočava i s društvenim svijetom koji se *čini* drugačiji, koji se *čini* kao da stoji nasuprot njemu, barem djelomice neovisan o njegovoj volji i često mušičav u izigravanju njegovih želja. Je li isto tako ludo pretpostaviti da se tu oprečnost može nadići i da čovjek može tako savršeno pobijediti društvo da ga učini prije svojim oruđem nego svojim gospodarom? Da bismo odgovorili na to pitanje moramo odrediti je li ta pojavna objektivnost društva također stvarnost, ili je možda tu, u carstvu institucija i međusobnih odnosa, ljudsko otuđenje od društva koje njime dominira, neočekivano, slučajno i na kraju iskorjenjivo.

Svaki se pojedinac rađa u društvenom svijetu koji je već ustrojen prema regularnim predlošcima ponašanja i očekivanja. Isprva on je svjestan samo nekoliko osoba u neposrednom fizičkom okolišu te njihovih osobina i njihove pojave. Uskoro, malo dijete nauči očekivati da oni oko njega ponavljaju svoje ponašanje. Nešto kasnije, dijete počinje shvaćati da te bitne osobe imaju određene definirane uloge (majka, otac, učitelj, policajac) koje imaju i druge osobe u drugim situacijama (druga djeca isto tako imaju majke i očeve itd.). Učenje jezika samo pojačava tu svijest, jer je u riječ „otac” ugrađeno poimanje da može biti mnogo očeva za mnogo djece. Dijete sazrijeva i razvija ličnost poistovjećujući se s različitim nositeljima uloga u svojem svijetu i pounutrujući kao svoj, obrazac ponašanja i vjerovanja koji tvori sadržaj tih uloga. Ono *postaje* na taj način netko i također *otkriva* tko je, razmišljajući o mogućnostima koje mu život nudi. Karakteristično je da adolescent prolazi kroz razdoblje definicije svoje uloge tijekom kojega provizorno isprobava razne uloge kako bi provjerio koliko su mu primjerene. (To je možda opis nastao pod utjecajem suvremenog zapadnog iskustva. U nekim kulturama, naravno, nikad nisu nesigurni u vezi s ulogama koje vode u „krizu identiteta” jer je društvo odredilo koji će niz uloga pojedinac pounutriti i iživjeti. To za ovu raspravu ipak nije važno.)

Tako društveni svijet prezentira svakome pojedincu objektivnu zbilju s neovisnim postojećim strukturama baš kao što to čini i fizički svijet. Dijete uči gdje njegovo tijelo završava a počinju predmeti oko njega. Ono razlikuje između onoga što je pod njegovim nadzorom (različitih pokreta njegova tijela) i onoga što ne odgovara na njegovu volju. Na upravo

isti način ono uči raspoznavati neukrotive stvarnosti njegova društvenoga okružja. Kad dječaka pitaju što bi htio postati, zapravo ga pitaju koju već postojeću društvenu ulogu želi usvojiti kao odrasla osoba. Njegov odgovor – da želi biti vatrogasac ili inženjer ili istraživač – naznačuje da savršeno dobro razumije narav pitanja. Mogao bi sebe vidjeti, barem u društvu poput našega, kao osobu koja ima određeni nadzor nad ulogama koje će usvojiti; ali ni onaj koji postavlja pitanje ni dječak neće pretpostaviti da ijedan od njih ima ikakav nadzor nad postojanjem i naravi samih uloga! Čak i pobunjenik protiv društva karakteristično izabire neku od postojećih uloga, bilo ulogu boema, ili bitnika ili revolucionara. Poput svih glumaca, takvi pobunjenici nose odjeću, žive u četvrtima i rabe jezik već prema ulozi koju su izabrali.

U svakom umjereno složenome društvu, društvene su uloge zauzvrat ustrojene prema čak dalekosežnijim obrascima ponašanja i vjerovanja, koje mi nazivamo „institucijama”. Crkva, država, vojska, tržište – sve su to redom takvi sustavi uloga. Karakteristična međudjelovanja sastavnih uloga neke ustanove ustanovljena su neovisno o određenim pojedincima, baš kao i same uloge. Na toj se razini složenosti ustroja, ipak pojavljuje fenomen koji silno povećava očitu objektivnost društvene zbilje, to jest ono što je poznato kao „paradoks neželjenih posljedica”. Svaka osoba u institucionalnoj strukturi ide za ciljevima i slijedi obrasce koje je barem djelomice za nju zacrtalo društvo – to jest, ti ciljevi i obrasci već postoje u trenutku kad ona na sebe preuzima ulogu te su joj oni prema tome *dani*. Pojedinac bi u svojim ulogama trebao biti kadar shvatiti odnos onoga što čini i rezultata toga djelovanja, premda se možda neće osjećati slobodnim promijeniti svoje ciljeve ili iskušati nova sredstva. U procesu međudjelovanja s drugim pojedinačnim obnašateljima uloga, doći će do dalekosežnijih rezultata koje ni jedna osoba u sustavu neće niti anticipirati niti posebice željeti. Te će se neželjene posljedice dakle očitovati u tih obnašatelja uloga kao nešto što nisu oni učinili, te će im se činiti objektivnima baš kao što su i prirodna zbivanja objektivna. Da navedemo klasičan primjer, budući da svaki poduzetnik nastoji povećati svoju dobit blago snizujući cijene, nadajući se da će tako osvojiti veći dio ukupnoga tržišta, tržišna cijena njegove robe stalno pada i svi doživljavaju pad profita. Ako uopće o tome i razmišlja, poduzetnik će vrlo karakteristično pretpostaviti da je upao u šake „pada tržišta”, što će reći prirodne ili objektivne sile nad kojom on nema nadzora. Čak i kada razvidi uzročnu vezu svojega individualnog čina snižavanja cijene i pada tržišne cijene, skloniji je smatrati sebe bespomoćnim da promijeni djelovanje „tržišnih zakona”. (Možda je vrijedno zapaziti da je, suprotno pretpostavkama klasične liberalne ekonomske teorije, poduzetnik podjednako tako u šakama društvenih sila kad igra ulogu kapitalista kao i kad osjeća pritisak tržišta. Čak i najuobičajenija interkulturalna usporedba otkriva da je „ekonomski čovjek” društvena uloga specifična za određene kulture, a da nipošto nije prirodan čovjek koji se pojavljuje kad se maknu iskrivljujuće sile tradicije i praznovjerja.)

Iskustvo poduzetnika ponavlja se u beskraj, tako da ljudi počinju sebe zamišljati mnogo više robovima društva nego što su ikad bili robovi prirode. Ipak, njihovo je uvjerenje u temelju pogrešno, jer dok prirodni svijet uistinu postoji neovisno o ljudskim vjerovanjima i željama te mu zbog toga nameće ograničenje volje koje u najboljem slučaju može barem ublažiti ili se protiv njega boriti, društveni je svijet sam po sebi ništa i sastoji se uglavnom od ukupnosti navika, očekivanja, vjerovanja i obrazaca ponašanja sviju pojedinaca koji u njemu žive. Bez sumnje, sve dok ljudi ne poznaju sve strukture institucija u kojima odigravaju svoje različite uloge, bit će žrtve posljedica koje nitko nije želio; i, naravno, u mjeri u kojoj su ljudi suprotstavljeni jedni drugima svojim sukobljenim interesima, prevladat će oni kojima njihove institucionalne uloge daju prednost u moći ili u znanju u društvenoj borbi nad onima koji su razmjerno nepovlašteni. No, budući da je nesloboda

svakoga čovjeka posve rezultat ili neznanja ili sukoba interesa, u načelu bi moralo biti moguće da društvo racionalnih ljudi dobre volje ukloni prevlast društva i podčini ga njihovoj volji onako kako to nije moguće kad je riječ o prirodi.

Razmotrimo kao primjer društvene ekonomske ustanove. Prvo, ljudi igraju nekoliko ekonomskih uloga (poljoprivrednik, obrtnik, trgovac, ribar) potpuno lišeni znanja o mreži međudjelovanja koja utječu na uspjeh njihovih napora i vode ih u niz odluka, dobrih ili loših, čiju strukturu i krajnji ishod oni ne mogu razaznati. Ti isti ljudi zamišljaju da su učahureni u niz nepromjenjivih ekonomskih uloga čiji su obrasci, nagrade i sistemski odnosi posve neovisni o njihovoj volji. Polako, kako systemske međupovezanosti same postaju složenije i međusobno ovisnije, čovjek sve bolje razumije ekonomiju u cjelini, tako da, na primjer, poduzetnici počinju shvaćati da njihov profit ovisi o ukupnoj količini robe koju su proizveli oni i njihovi kolege kapitalisti i o akumulaciji pojedinačnih želja u odnosu na tu robu koje kolektivno tvore razinu potražnje. Prvu bi fazu u ovladavanju ekonomijom moglo jednostavno činiti otkriće takvih združenih veličina kao što su potražnja, opskrba, kamatna stopa, stopa zarade, pa čak i tržišna cijena. To jest, ljudi moraju *otkriti* da međudjelovanje mnogih pojedinačnih činova kupovine i prodaje uspostavlja jednu tržišnu cijenu, koja odražava odnos ponude i potražnje robe na tržištu. Tek kad shvati da postoji takva opća tržišna cijena, može čovjek početi razumijevati kako je ona određena. Tek onda mogu ljudi razmotriti mogućnost da cijena postane izravni objekt odluke te se tako napokon osloboditi tiranije tržišta.

Osim neznanja koje porobljuje čak i one koji su na položaju moći u ekonomiji (kapitaliste u *laissez-faire* sustavu), težnja za ostvarenjem osobnoga interesa rezultira izrabljivanjem i porobljavanjem onih čija je uloga u ekonomiji vrlo mala. Čak i najveća zamisliva prednost u poznavanju društvenih odnosa neće biti dovoljna da oslobodi sve ljude njihovih društvenih okova, osim ako je neće pratiti preobrazba osobnoga interesa u skrb za opće dobro. Ali kad bi se takvo utopijsko stanje i ostvarilo, tada bi ljudi sigurno jednom zauvijek ponovno osvojili zajednički proizvod, društvo, i barem bi se u ljudskome svijetu preselili iz carstva nužde u carstvo slobode. Kažu da su smrt i porezi jedine sigurne stvari u životu; pučka je to mudrost koja odražava duboko uvjerenje da ljudi ne mogu izbjeći tiraniji prirode ili društva. Smrt će uvijek biti s nama, podsjećati nas da smo stvorenja prirode. Ali porezi su, zajedno sa svim drugim instrumentima društvenog djelovanja, ljudski proizvod i moraju se prema tome na kraju pokoriti kolektivnoj volji društva racionalnih ljudi dobre volje.

Moralo bi sada biti jasno zašto nisam voljan prihvatiti kao konačne, negativne rezultate naše potrage za političkim poretom koji će uskladiti vlast i autonomiju. Država je društvena institucija i prema tome nije ništa više od ukupnosti vjerovanja, očekivanja, navika i interaktivnih uloga svojih članova i podanika. Kad racionalni ljudi, punoga znanja o neposrednim i dalekim posljedicama svojega djelovanja, odluče osobni interes staviti na stranu i slijediti opće dobro, *mora* im biti moguće stvoriti oblik udruženja koji ispunjava taj cilj a da ne liši neke od njih moralne autonomije. Država, za razliku od prirode, ne može biti neiskorjenjivi *drugi*.

## 2. Utopijski pogled na svijet bez država

Provedbom de facto legitimne vlasti, države ostvaruju ono što Max Weber naziva imperativnom koordinacijom muških i ženskih masa. Do određene mjere, naravno, ta se koordinacija sastoji od manje-više dobrovoljnog podređivanja velikog broja ljudi institucionalnim mehanizmima koji su izravno suprotni njihovim interesima. Prijetnje nasiljem ili

ekonomskim sankcijama imaju središnju ulogu u tome da se ljudi održe na liniji, premda je, kao što to Weber vrlo uvjerljivo tvrdi, mit o legitimnosti isto tako važan instrument dominacije.

Čak i kad ne bi bilo izrabljivanja i dominacije u društvu, i dalje bi u ljudskom interesu bilo dosegnuti visok stupanj društvene koordinacije, i zbog ekonomske učinkovitosti i zbog javnoga reda. U našoj trenutačno krajnje naprednoj fazi podjele rada, razmjerno mali lomovi u društvenoj koordinaciji mogu proizvesti slom protoka robe i uslužnih djelatnosti nužnih za održanje života.

Posljedično, valja se upitati bi li društvo ljudi koji su uvjereni u istinu anarhizma – u društvo u kojemu nitko ne bi zahtijevao legitimnu vlast niti bi itko povjerovao u takvo što da se i dogodi – moglo alternativnim metodama ostvariti odgovarajuću razinu društvene koordinacije.

Koliko vidim, tri su opće vrste cilja, osim dominacije i eksploatacije jednog segmenta društva u odnosu na drugi, zbog kojih bi ljudi mogli poželjeti da ostvare viši stupanj društvene koordinacije. Prvo, tu je kolektivna potraga za nekim *izvanjskim* nacionalnim ciljem poput nacionalne obrane, teritorijalne ekspanzije ili ekonomskog imperijalizma. Drugo, imamo kolektivnu potragu za nekim *unutarnjim* ciljem koji zahtijeva organizaciju i koordinaciju aktivnosti velikog broja ljudi, poput sigurnosti u prometu, da navedemo trivijalan primjer, ili rekonstrukcije naših gradova, da navedemo primjer koji nije tako trivijalan. Napokon, tu je održanje naše industrijske ekonomije čija je funkcionalna diferencijacija i integracija – da uporabimo sociološki rječnik – dovoljno unapređovala da održava odgovarajuće visoku razinu proizvodnje. Postoji li način na koji bi se ti ciljevi ispunili a da to ne bude putem zapovijedi nametnutih prisilom i mitom o legitimnosti?

Trenutačno nemam potpun i koherentan odgovor na to pitanje, koje je na neki način najiskreniji test filozofije politike anarhizma, ali ću navesti nekoliko sugestija koje bi mogle biti plodan prilaz istraživanju.

Što se tiče pitanja nacionalne obrane i inozemnih vojnih pustolovina, čini mi se da se mnogo toga može reći o usvajanju sustava dobrovoljnoga pokoravanja vladinim direktivama. Ako pretpostavimo anarhističko društvo – to jest, društvo koje je ostvarilo razinu moralnoga i intelektualnoga razvoja na kojoj su nestala praznovjerna vjerovanja u legitimnost vlasti – onda će građanstvo biti savršeno sposobno slobodno izabrati da li da brani naciju i da li da to čini i izvan svojih nacionalnih granica. Samom vojskom bi se upravljalo na osnovi dobrovoljne odanosti i dobrovoljnoga pokoravanja naredbama. Dakako, mogao bi doći dan kad neće biti dovoljno dobrovoljaca da štite slobodu i sigurnost društva. Ali kad bi se to i dogodilo, bilo bi posve nelegitimno zapovijedati građanima da se bore. Zašto bi država i dalje postojala ako je njezino stanovništvo ne želi braniti? Tu na um pada kontrast između jugoslavenskih partizana i izraelskih vojnika, s jedne strane, i američkih snaga u Vijetnamu, s druge.

Ideja o dobrovoljnom pokoravanju vladinim direktivama nipošto nije nova, ali ona neizbježno potiče šokantnu reakciju da će iz svakog takvog postupka uslijediti društveni kaos. Moje je mišljenje da se prije praznovjerje nego razum krije iza te reakcije. Ja bih se osobno osjećao vrlo sigurnim u Americi u kojoj bi vojnici bili slobodni izabrati kada će se i za što boriti.

Dobrovoljno pokoravanje ići će prema tome da stvori dostatnu društvenu koordinaciju kako bi omogućilo kolektivnu potragu i za domaćim ciljevima. Osim toga, vjerujem da se mnogo toga može učiniti lokalnim, na zajednici utemeljenim razvojem konsenzusne ili opće volje kad je prije riječ o pitanjima kolektiva, nego o pojedinačnim interesima. U posljednjem odlomku svoje knjige *Siromaštvo liberalizma* ponudio sam pojmovnu analizu

nekoliko oblika zajednice. Sada ću jednostavno dodati da ostvarenje vrsta zajednice koje sam u njoj analizirao zahtijeva dalekosežniju decentralizaciju američke ekonomije.

To me posljednje dovodi do najtežeg problema – naime, do održanja razine društvene koordinacije dostatne za naprednu industrijsku ekonomiju. Kao što su to Friedrich Hayek i mnogi drugi klasični liberalni politički ekonomisti istaknuli, prirodno djelovanje tržišta iznimno je učinkovit način koordinacije ljudskoga ponašanja na široj osnovi i to bez prisile ili poziva na vlast. Ipak je oslanjanje na tržište u temelju iracionalno jednom kad ljudi znaju kako ga kontrolirati da bi izbjegli njegove neželjene posljedice. Izvorni su laissez-faire liberali gledali na tržišne zakone kao objektivne zakone dobrohotne prirode; moderni laissez-faire liberali tvrde da i dalje brkamo prirodu i društvo, premda znamo kako podrediti tržište našoj kolektivnoj volji i odluci.

Samo krajnja ekonomska decentralizacija može dopustiti vrstu dobrovoljne ekonomske koordinacije koja je u skladu s idealima anarhizma i obilja. Trenutačno će, naravno, takva decentralizacija proizvesti ekonomski kaos, ali ako imamo jeftin, lokalni izvor moći i naprednu tehnologiju proizvodnje maloga omjera i ako smo osim toga voljni prihvatiti visok stupanj ekonomskog troška, mogli bismo biti sposobni raščlaniti američku ekonomiju u regionalne i subregionalne jedinice prikladne veličine da se njima može upravljati. Razmjena među jedinicama bit će neučinkovita i skupa – vrlo velika količina inventara, neelastičnost ponude i potražnje, znatan gubitak, i tako dalje. Ali zauzvrat, za tu cijenu, ljudi će imati povećanu slobodu da djeluju autonomno. Zapravo, takvo bi društvo omogućilo svim ljudima da budu autonomni čimbenici, dok u našem sadašnjem društvu samo nekolicina autonomnih ljudi živi parazitski na teret pokornih masa koje iskazuju strahopoštovanje prema vlasti.

Ova zapažanja nisu koherentna projekcija anarhističkoga društva, ali bi mogla poslužiti da nam se ideal čini manje pukom maštom utopijske filozofije politike.

Anarhistička biblioteka

Anti-Copyright

31. 05. 2012.



Robert Paul Wolff  
U obranu anarhizma  
1970

Prvo tiskano izdanje objavio DAF, Zagreb, 2001. Originalno objavljeno kao Robert Paul Wolff: In Defense of Anarchism, 1970.  
[http://www.elektronickeknjige.com/wolff\\_robert\\_paul/u\\_obranu\\_anarhizma/index\\_page\\_000.htm](http://www.elektronickeknjige.com/wolff_robert_paul/u_obranu_anarhizma/index_page_000.htm)

<http://anarhisticka-biblioteka.net>