

Dražen Pehar
VLADAVINA ZAKONA I NJENI ČUVARI

Biblioteka
STATUS

Knjiga 5.

Glavni urednik
Ivan Vukoja

DRAŽEN PEHAR
VLADAVINA ZAKONA I NJENI ČUVARI

[1. izdanje]

Izdavači

Udruga građana »Dijalog«, Mostar
Hrvatski dom herceg Stjepan Kosača, Mostar
Institut za društveno-politička istraživanja, Mostar

Za izdavače

Josip Blažević
Danijel Vidović

Urednik

Josip Blažević

Recenzenti

Neven Petrović
Ugo Vlasisavljević

Prijelom sloga i dizajn naslovnice
www.CAKUMPAKUM.net

Tisak

Grafotisak, Grude

[Tisak dovršen u studenome 2014.]

Naklada

500 primjeraka

© Izdavači i autor

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

340.131

PEHAR, Dražen

Vladavina zakona i njeni čuvari / Dražen Pehar.

- Mostar : Udruga građana "Dijalog" : Institut
za društveno-politička istraživanja : Hrvatski dom
herceg Stjepan Kosača, 2014. - 222 str. : ilustr.
; 22 cm. - (Biblioteka Status / Udruga građana
"Dijalog" ; knj. 5)

Bibliografija: str. 213-222.

ISBN 978-9958-9185-5-1 (Udruga građana "Dijalog")

ISBN 978-9958-0378-0-1 (Hrvatski dom herceg Stjepan Kosača)

ISBN 978-9958-0379-0-0 (Institut za društveno-politička istraživanja)

COBISS.BH-ID 21683462

DRAŽEN PEHAR

VLADAVINA ZAKONA
I NJENI ČUVARI

MOSTAR, 2014.

Sadržaj

Predgovor	7
Uvod	21
1. Vladavina zakona – četiri teoreme Aristotelove teorije	27
2. Jezik i polis	41
3. Jezik kao normativna struktura	51
4. Praksa »davanja obećanja« i zakon kao kolektivno obećanje	59
5. Vladavina zakona i priznanje »diskurzivnog statusa« osobe	85
6. Vladaju li interpretatori zakona?	107
7. Vladavina zakona i »podjela ovlasti«	121
8. Vladavina ne-zakona kao nevladavina jezika – – nacizam i lenjinizam	147
Zaključak	175
Summary	181
Bilješke	195
Bibliografske reference	213

Predgovor

Tema je ove studije »vladavina zakona«. Iako je riječ o jednome od ključnih pojmova i klasične i moderne pravno-političke teorije koji trebaju nedvosmisleno interdisciplinarni pristup, držim da su analize ovoga pojma nedostatne prije svega u tom smislu da nisu dostatno interdisciplinarne. Ova studija nastoji ispraviti tu situaciju i ponuditi jednu perspektivu o »vladavini zakona« koja se oslanja na više disciplina uključujući pravnu teoriju, filozofiju jezika, epistemologiju, povijest ideja, političku teoriju i ustavnu hermeneutiku.

Na prvi se pogled čini da je riječ o, filozofskom frazeologijom rečeno, tipično platonističkom ili idealističkom konceptu, već na prvi pogled sumnjivom jer se čini da odudara od realnosti u kojoj ključnu riječ, u pravno-političkim odnosima, uvijek imaju pojedinci, realni ljudi od krvi i mesa, sa svim svojim manama i nedostacima i kognitivne i konativne i etičke prirode. Moja je primarna motivacija u ovoj studiji da i sebe i čitatelja oslobodim onoga što smatram zabludom »prvoga pogleda«; naime, »vladavina zakona« nije ni platonistički

ni idealistički koncept. Ako na vrijeme shvatimo da je »vladavina zakona« usko vezana uz vladavinu jezika i argumenta u međuljudskim odnosima, također ćemo na vrijeme shvatiti da se ovaj koncept može lako osloboditi platonističko-idealističkih konotacija. Kako ova studija nastoji pokazati, razumijevanje je koncepta usko vezano uz dvije ideje: ideju ljudske vrste kao vrste obilježene upotrebom jezika u najširem smislu i posebno ideju normativnih zahtjeva i kriterija koji su implicirani samom upotrebom jezika. Bez te dvije ideje, smatram da se ideja »vladavine zakona« ne može ispravno razumjeti.

Stoga ova studija u metodološkom smislu operira na nekoliko razina: na jednoj razini, riječ je o raspravi u kojoj ključnu ulogu igra filozofija jezika kombinirana s pravnom teorijom; na drugoj razini riječ je o genealoško-konceptualnoj rekonstrukciji prvoga, relativno iscrpnijega, klasično-helenskog razumijevanja politike kao oblasti »vladavine zakona«, što ne uključuje samo Aristotelove rasprave iz politike i etike nego i političko-etički univerzum klasične grčke tragedije; na trećoj razini riječ je o razumijevanju kroz povijesne protuprimjere koji su u ovoj studiji predstavljeni kroz nacističke i boljševičke sustave ideja kojima je »nevladavina zakona« tokom jednoga povijesnog razdoblja prividno racionalizirana, dakle razumijevanje koje bi se moglo označiti kao dio jedne konkretne »povijesti društveno-političkih ideja u njihovom konkretnom povijesnom kontekstu«.

Upućeni čitatelji vjerojatno će me, bez dubljeg razmišljanja, svrstati među pobornike etike diskursa i/ili deliberativne politike. No, tradicija kojoj se moje ideje izložene u ovoj studiji priklanjaju jest tradicija republikanizma koja, točno, inkorporira i određene elemente etike diskursa i deliberativne politike, ali je mnogo starija i, kako se iz same studije vidi, seže sve do Aristotela. O toj tradiciji čitatelj može čitati detaljnije u djelima Philipa Pettita i Iseult Honohan koja su navedena

u popisu literature na kraju ove studije, ali može se osloniti i na djela Q. Skinnera (vidi posebno 2008b) i M. Virolija (2002). Treba, ipak, imati na umu da republikanci nisu posve složan klub i pod neke ideje, koje branim u ovoj studiji (kao što je ideja da ne trebamo prihvatiti instancu »posljednjeg« tumača Ustava« nego samo »potencijalnoga posljednjeg tumača«), vjerujem da se Pettit ne bi potpisao. No, smatram da sve ideje koje branim svoj krajnji oslonac mogu pronaći u nekim jakim republikanskim tvrdnjama, posebno a) tvrdnji o nepoželjnosti dominacije u smislu egzerciranja arbitrarne moći te b) tvrdnji o politici kao aktivnosti koja se odvija i usmjerava uglavnom u mediju jezika (za kratke uvodne preglede republikanizma, vidi Laborde i Maynor (2008) i Lovett (2010)). Uz potonju je tvrdnju usko vezana ideja slobode kao diskurzivne kontrole, kao sposobnosti (engl. *fitness*) da se međusobno, u realističnom smislu, držimo odgovornima (engl. *to be held responsible*), ideja koju je elaborirao Pettit (2001), a koja povremeno izlazi na vidjelo i na nekim stranicama ove studije.

»Vladavina zakona« nedvojbeno predstavlja paradigmu onoga što bi u jednoj zajednici trebalo figurirati kao »zajedničko ili opće dobro«. U tom smislu, pokušao sam u ovoj studiji pokazati u kojem je točno smislu zajednica, kao pravno-politički entitet, moguća samo pod pretpostavkom »vladavine zakona«. Ključni *explanans*, odnosno ključ za objašnjenje svodi se na, kako je predloženo u studiji, pojam »zakona kao kolektivnog obećanja« koje implicira poštivanje diskurzivnog statusa svake osobe kao pripadnika kolektivnog »tijela«. No, zanimljivo je, nakon što dosegne jednu razinu ispravnog razumijevanja »vladavine zakona«, veliki dio onoga za što smatramo važnim u politici postat će nam mnogo jasnije. Naime, kako je pokazano i kroz glavni argument ove studije i kroz protuprimjere o kojima raspravljam u osmom poglavlju, ideja vladavine zakona usko je vezana uz, i

samim tim rasvjetljava, mnoštvo drugih ideja koje su važne u svakom političkom kontekstu: Suveren, građanska vrlina, podjela ovlasti, sloboda, pravednost itd. (usporedi i List (2006)).

U svakoj motivaciji postoji naravno i jedan osobni aspekt. U mom slučaju riječ je o nastojanju da se razumiju neki bitni aspekti komunističke prošlosti koja je, u odveć velikoj mjeri, odredila sudbinu naroda i pojedinaca Istočne Europe i Balkana. Vjerujem kako i danas trpimo izravne posljedice komunističkog odnosa prema »vladavini zakona« te da je današnje zajednice na Balkanu, mislim pri tome prije svega na Srbe, Hrvate i Bošnjake, moguće legitimno opisati kao jednu neobičnu mješavinu još uvijek komunističkog i postkomunističkog pravno-političkog imaginarija u kojem se ideja »vladavine zakona« još uvijek ne može dovoljno jasno, ozbiljno, snažno i kreativno niti raširiti niti realizirati. Mogao bih navesti mnoštvo primjera iz svakodnevne pravno-političke prakse, no time bih, vjerujem, samo bespotrebno trošio i vrijeme i energiju.

Prethodni aspekt motivacije ne implicira da se zaključci i ključne ideje ove studije ne mogu primijeniti na druge države, one koje inače smatramo i izrazito razvijenima i demokratskima. Pozorni će čitatelj vjerojatno iz studije razaznati da prema statusu Vrhovnoga suda u SAD, kako je on i ideološki i praktično osiguran, a velikim dijelom, premda uz sve glasnije iznimke, i poduprt suvremenom američkom jurisprudencijom, kultiviram izrazito kritički stav; to vrijedi i za sve ostale pravno-političke sustave u kojima postoji slično tijelo sa sličnim statusom, uključujući Njemačku, Italiju, Francusku, Hrvatsku, Bosnu i Hercegovinu... No, jednostavnom transpozicijom, čitatelj će razumjeti da ključne ideje ove studije impliciraju i negativan, odnosno kritički stav prema *Guantanamo*, okupaciji Iraka, administraciji G. W. Busha,

i svim onim događajima i pojedincima koji su, bez zrna savjesti i razboritosti, prihvatili američku hegemonijsku paradigmu.

Sama se studija sastoji od osam poglavlja. Ta se poglavlja mogu podijeliti u tri skupine. Prva se, pripremna skupina, sastoji od prva dva poglavlja. Prvo poglavlje, *O vladavini zakona i četiri teoreme Aristotelove teorije*, govori o ideji vladavine zakona kako je ona po prvi put sistematičnije elaborirana u klasično-grčkom kontekstu. Aristotel je smatrao da je najbolje uređenje grada ili države ono u kojemu je zakon vladajući, a to da je zakon vladajući za Aristotela značilo je da vladaju određene, racionalnim argumentima poduprte propozicije. Dilemu između neracionalnog zakona, dakle, zakona koji ne bi trebao vladati, i grada kojim uopće ne vlada zakon Aristotel je riješio izlaganjem i obranom ideje nepisanih, prirodnih zakona, u smislu propozicija koje nisu izričito unesene u korpus pisanih zakona, ali koje su po svojoj težini i racionalnosti značajnije od onih, ili jednake onima, koje jesu unesene u dotični korpus. Drugim riječima, nepisani zakoni ne predstavljaju mistične entitete nego naprosto propozicije kojima niti jedan pisani zakon ne bi trebao oponirati, a koje trenutno nisu uvedene u pisani kodeks zakona, premda je otvoreno pitanje jesu li one možda implicirane propozicijama kodeksa. Na koncu, Aristotelova četvrta teorema kaže da pravi vladar u gradu vlada tako što služi zakonima, ne sebi ili nekoj posebnoj skupini pojedinaca. To da služi zakonima naprosto znači da se on podređuje sili impersonalnog argumenta, sili jednoga osebujnog, racionalnog tipa jezika. Aristotel je smatrao da je takvo podređivanje samomotivirajuće, da onaj koji služi zakone u tome smislu od služenja ništa dodatno ne potražuje, ne očekuje. Na neki način, samo služenje racionalnome jeziku za Aristotela implicira potvrdu moralnosti onoga koji vlada, i to je njemu, ili njoj, posve dovoljno. Naravno, Aristotelove teoreme ne smatram potpunima;

njima je potrebno nešto pridodati da bi bile posve smislene. Kao prvo, potrebna nam je neka jasnija ideja o tome što znači služiti jednom osebnom, racionalnom tipu jezika kako bi »vladavina zakona« bila moguća. Drugo, potrebno nam je jasnije razumijevanje ideje da je jezik od primarne važnosti za pravno-politički okvir jedne zajednice.

Prvu ideju razvijam u kasnijim poglavljima, a drugu ideju, jednim bitnim dijelom, ali ne posve, razvijam u drugom, također pripremnom poglavlju, *O jeziku i polisu*. I drugo je poglavlje u potpunosti posvećeno Aristotelu, i to čuvenoj Aristotelovoj formulaciji, iz prve knjige *Politike*, o odnosu između čovjeka kao bića obdarenog jezikom, *logosom*, i čovjeka kao političkoga bića. Kao što je čitatelju možda već poznato, Aristotel smatra da jezik – posebno onaj dio koji se tiče moralno-političko-pravnih odnosa na koje referiramo terminima i predikatima kao što su »pravedno/nepredno«, »dobro/zlo«, »korisno/štetno« – dokazuje kako čovjek posjeduje čulo za neke posebne tipove odnosa, čulo koje mu omogućuje da živi u zajednici i da po potrebi tu zajednicu aktivno oblikuje. U drugome poglavlju nastojim dokazati da se i Aristotelovo čulo »za pravednost/dobro/korisno« oslanja na argumentaciju, dakle, da je samo posredovano jezikom, te također nastojim pokazati da, za Aristotela, ne postoji bitna ili načelna razlika između deskriptivnoga, evaluativnog i intervenirajućeg, odnosno angažiranog diskursa. Smatram da je Aristotel bio u pravu u obje komponente svoje teorije.

Drugim riječima, vladavina zakona, ali i pravno-politički odnosi uopće, mogući su samo među bićima obdarenima jezikom, bićima koja koriste jezik kako bi aktivno oblikovala ključne aspekte odnosa u gradu/državi. Tu tezu ilustriram s dva dodatna kontrasta: jednim pozitivnim, u svijetlu nekih bitnih aspekata klasične grčke tragedije gdje se vidi da pravne kvalifikacije sadrže jednu racionalnu, deskriptivnu i

intersubjektivno provjerljivu, ali ujedno intervenirajuću, komponentu; i jednim i pozitivnim i negativnim, u smislu da je Hartova, ali ne i Austinova, teorija pravnih iskaza prema kojoj su ti iskazi *sui generis* (askriptivne) kombinacije »prava i činjenice« koje se, po Hartu, ne mogu tretirati kao deskripcije, neuskladiva s glavnim idejama drugog poglavlja, ali je, kako to poglavlje pokazuje, manjkava u logičko-epistemološkom smislu.

Treće, četvrto i peto poglavlje čine drugu zasebnu skupinu i predstavljaju središnja poglavlja ove studije. Stoga, čitatelj koji možda nije zainteresiran za genealoški pristup idejama mogao bi odmah početi s čitanjem trećega poglavlja. To je poglavlje i samo jedna vrsta uvoda u središte studije, odnosno, u središnju teorijsku komponentu studije. Naime, ono dokazuje jednu jednostavnu činjenicu, a ta je da se ne možemo čuditi ideji vladavine jednog tipa racionalnog jezika jer jezik sam trebamo unaprijed uzeti kao vladajući. Sam jezik obdaruje ljudska bića normativnom strukturom, jednim skupom normativnih zahtjeva i kriterija bez kojih se sam jezik ne može koristiti. U tom smislu, sam je jezik za ljudska bića vladajući, a ta činjenica čini ideju vladavine zakona ne posve, ali u značajnoj mjeri, shvatljivom i prihvatljivom. Naravno, norme jezika prije svega primjenjuju se na jezične radnje, no nedvojbeno je da se primjenjuju i na nejezične radnje u mjeri u kojoj su potonje posredovane jezičnim radnjama, i to ponajprije u jednoj posebnoj formi, onoj obećanja, kako je to detaljnije objašnjeno u četvrtom poglavlju.

Dakle, jezik, u formi obećanja, vlada i nejezičnim radnjama pojedina, u smislu da norme upotrebe jezika, i to jedan bogati grozd normi, aktivno određuju i pojedinčevu sposobnost davanja individualnog obećanja i smisao koju takva praksa ima za cijelu zajednicu. Stoga, četvrto poglavlje govori o smislu u kojem jezik postaje vladajući i u

sferi nejezičnih, ali individualnih radnji, kako se to točno zbiva i što to znači za samu zajednicu. Također, jednostavnom transpozicijom, u istome poglavlju elaboriram tezu da, ako ideja »vladavine zakona« kao ideja vladavine jednoga tipa racionalnog jezika, uopće može imati neki smisao, onda zakone možemo jedino shvatiti kao »kolektivna obećanja«. Četvrto poglavlje nadalje nastoji rasvijetliti i objasniti kriterije koje bi zakon kao kolektivno obećanje trebao zadovoljiti, polazeći od jedne slike individualnih obećanja. Dodatno, četvrto poglavlje objašnjava u kom se točno smislu može reći da je zakon, kao kolektivno obećanje, jedan racionalan tip jezika, dakle, što je to što sačinjava argumentativnu jezgru zakona kao kolektivnog obećanja.

Peto poglavlje nastoji dokazati da, upravo zbog prethodnoga, vladavina zakona ne može postojati bez poštivanja diskurzivnog statusa svake osobe kao dijela kolektivnog »tijela«. Diskurzivni status svake osobe znači da svakoj osobi pripada pravo traženja i dobivanja argumenta kroz koji se ona može samoobvezati zakonom. Takvo traženje i dobivanje argumenta implicira da se diskurs među pojedincima može osloboditi utjecaja koji su neprijateljski za diskurs, posebno diskurzivnih strategija koje implementiraju takav tip utjecaja. To pak znači da »vladavina zakona« implicira i jednu posebnu sliku o čovjeku kao biću koje argumentira i koje svoje odnose s drugim ljudima može postaviti na osnovu čistoga i valjanog argumenta. Ta teza očividno posjeduje znatnu antropološku težinu – ona sugerira da u svojoj zajednici ne možemo osigurati »vladavinu zakona« ako ne usvojimo jedan poseban model ljudskoga bića i ako ne prakticiramo taj model. S druge strane, za zajednice koje takav model ne usvoje može se uspješno predvidjeti da »vladavina zakona« unutar njih neće biti osigurana.

Ova negativna antropološka hipoteza izravno se nadovezuje na osmo poglavlje koje govori o nacizmu i boljševizmu. No, peto poglavlje,

budući da se bavi izrazito apstraktnim temama, kakve nisu uobičajene među teoretičarima jurisprudencije, nastoji i kroz nekoliko primjera pojasniti što znači implementirati jednu diskurzivnu strategiju koja je neprijateljska za diskurs, dakle, što znači dopustiti i sebi i drugima jedino i isključivo diskurzivne utjecaje koji su prijateljski za diskurs i koji realiziraju obvezu poštivanja diskurzivnog statusa sudionika u diskursu. Čitatelju će kroz ovo poglavlje postati jasnim i to da se, primijenjena na ideju zakona, moja »etika diskursa«, za koju sam više sklon koristiti termin »aksiologija diskursa«, razlikuje od Habermasove (u Habermas 1992), ali u ovoj se studiji ne bavim komparacijom Habermasove i moje etike diskursa nego važnijim problemima.

Šesto, sedmo i osmo poglavlje također čine jednu zasebnu skupinu, onu aplikativnih poglavlja, dakle, poglavlja koja nastoje primijeniti glavne ideje prethodnih poglavlja u rješavanju specifičnih problema, ili istražiti konsekvence tih ideja u konkretnijim institucionalnim i političkim kontekstima.

Šesto poglavlje govori o problemu tumačenja zakona. Ono nastoji pomiriti, na jednoj strani, činjenicu da su pojedinci ti koji tumače zakon sa, na drugoj, tezom da se svaki zakon mora shvatiti kao kolektivno obećanje s nekom središnjom argumentativnom jezgrom. Ovo bi poglavlje trebalo biti posebno zanimljivo i korisno za one koji se bave pravnom hermeneutikom i u teorijskom i u praktičkom smislu. Sedmo poglavlje govori o odnosu između dvije ideje, ideje vladavine zakona i ideje podjele ovlasti (engl. *separation of powers*) koja je, počevši od Montesquieua, postala jednim od najvažnijih elemenata suvremenih teorija konstitucionalizma i koja je u međuvremenu postala normalnim dijelom svakodnevne pravno-političke prakse većine država svijeta. Čitatelj će u ovome poglavlju pročitati moje razloge za tvrdnju da ideji i instituciji podjele ovlasti ne trebamo davati preveliku težinu i da

ona, u najboljem slučaju, predstavlja samo nesigurnu sluškinju ideje vladavine zakona u odnosu na koju je sekundarna i manje bitna. No, u ovome poglavlju također navodim svoje razloge za tvrdnju da, u jednoj pravno-političkoj zajednici, ne mogu postojati stvarni, nego, u najboljem slučaju, samo potencijalni i privremeni »posljednji tumači ustava« čiji je status tumača ustava ovisan o njihovoj uspješnosti, dakle performansi, u teorijskom konstruiranju najplauzibilnijih interpretacija, a ne unaprijed zajamčen.

Osmo je poglavlje u empirijskome smislu od primarnog značaja za cijelu studiju. Ono objašnjava, konkretnim povijesnim primjerima, zašto nam do vladavine zakona mora biti stalo i zašto ta vladavina izravno ovisi o priznanju diskurzivnog statusa osobe. Ponovno je riječ o aplikativnome poglavlju, ali aplikacijama tog poglavlja pripada najveća važnost za samu studiju. Naime, ono se bavi nacizmom i boljševizmom koje sam nazvao »vladavinama ne-zakona«; velikim brojem konkretnih primjera, ovo poglavlje pokazuje zašto je i kako »vladavina ne-zakona« izravno korelirana s »nevladavinom jezika«. Tri su strategije, po mome sudu, izravno odgovorne za uspostavu i realizaciju te korelacije: devaluacija argumenta, korupcija izvjesnosti, i inverzija slobode. Što to točno znači, čitatelj može lako shvatiti pozornim čitanjem osmoga poglavlja koje implicite sadrži i konkretne standarde evaluacije za izbjegavanje opasnosti koje neke tipične »ekstremne« (što ne znači »rijetke«) ideologije predstavljaju za teoriju i praksu »vladavine zakona«.

No, također ne smijemo pretpostaviti da je izbjegavanje dotičnih opasnosti sve što je potrebno za osiguranje vladavine zakona; izbjegavanje dotičnih opasnosti tek načelno omogućuje konkretni posao, posao formuliranja i obrane plauzibilnih argumenata (o pravednome i nepravednome) koji stoje u središtu kolektivnih obećanja na koje

se zajednica samoobvezuje, a bez kojih se njen moralni integritet i identitet ne mogu potvrditi. Opisati taj posao bio bi veliki, ali zasi-gurno i plodonosan zadatak. Takav konkretniji opis, koji bi se mogao fokusirati na nekoliko slavni zakonodavaca, uključujući Solona, Platonu, francusku i američku ustavotvornu skupštinu, i/ili Weimarske ustavotvorce Huga Preuša i Friedricha Naumanna, nije predložen u ovoj studiji kako zbog njegova obima tako i zbog vjere da neke intelektualne odnose i aktivnosti čitatelj može prosuditi i proučiti barem djelomice i svojim vlastitim naporom. U svakome slučaju, svjestan sam da bi opis konkretne pravno-političke argumentacije karakteristične za zakonodavstvo barem nekolicine slavni zakonodavaca predstavljao dobrodošao i upotpunjujući dodatak ovoj studiji u cjelini.

Ova se studija ne fokusira na takozvane teške slučajeve, slučajeve kao što su eutanazija ili abortus. Ti teški slučajevi, koji se obično s pravom tretiraju kao moralne dileme, teški su upravo stoga što ne postoji univerzalno slaganje oko pitanja predstavljaju li oni »povredu« osobe, u kom smislu, i kakvi bi zakoni trebali ili morali regulirati takve slučajeve. Primjerice, eutanazija je nekoć bila opisivana terminom »ubojstvo iz milosrđa«, a danas smo skloniji terminu »potpomognuto samoubojstvo«. Jedan termin, fokusiran na neke aspekte eutanazije, očevidno implicira da se radi o »povredi«, dočim drugi, fokusiran na druge aspekte eutanazije, očevidno implicira da nije riječ o »povredi« u striktnome smislu. Ova se studija fokusira skoro u cijelosti na jednostavne slučajeve, odnosno polazi od takvih slučajeva; dakle, ona pretpostavlja da u nekim bitnim slučajevima postoji univerzalno slaganje u sklonosti da se određene prakse jednoznačno označe terminom »povreda osobe«. No, ono što je, po mome sudu, više bitno jest to da se i na temelju jednostavnih slučajeva može lako shvatiti da se zakoni formiraju oko nekih argumentativnih jezgri. Upravo

činjenica odsustva sklonosti da se oko takvih slučajeva razilazimo u mišljenju objašnjava zašto se dotične argumentativne jezgre olako previđaju. Ipak, jednostavni slučajevi temeljni su i naše bavljenje teškim slučajevima treba za uzor uzeti naše jednostavne slučajeve; to znači da, kakav god stav zauzeli s obzirom na teške slučajeve, naše nastojanje da odredimo zakone o takvim slučajevima također će trebati posjedovati karakter potrage za plauzibilnim, nedvojbeno kompleksnijim i na kontingentnosti osjetljivim argumentima u svjetlu kojih će dotične sporne prakse, kao što su eutanazija ili abortus, ili zaslužiti ili nezaslužiti atribut »povrede osobe« pa time pronaći svoju karakterizaciju u pravnom kodeksu i time postati, možda samo pod striktno određenim uvjetima, optužive (o moralnim i moralno-političkim dilemama te načelima kojih se moraju držati oni koji nastoje takve dileme razriješiti, vidi i u Pehar (2006b)).

Većina postmodernističkih teoretičara prava i politike na ovo bi vjerojatno odgovorila tvrdnjom da između jednostavnih i teških slučajeva postoji ogroman i nepremostiv rascjep, i da teški slučajevi zapravo nisu rješivi ili odlučivi uglavnom zbog takozvane teze o nesumjerljivosti ili o navodnoj nefunkcionalnosti argumentacije u domenu takvih slučajeva. Neki bi postmoderni teoretičari možda također dodali da su jednostavni slučajevi samo prividno jednostavni i da, ako i postoje, predstavljaju neku vrstu devijacija ili iznimaka s kojima se u zbilji rijetko susrećemo na jasan i jednoznačan način. Ova studija niti detaljnije raspravlja niti se izričito fokusira na postmodernističke pristupe pravu i politici kakve nalazimo u Derridinom čuvenom spisu »Sila zakona« (Derrida 1992), koji predstavlja čitanje Benjaminova spisa o kritici sile, možda u Foucaultovim refleksijama o juridičkim oblicima (u Foucault 2002), kod Agambena (2005, 2006), Ch. Mouffe (2005) ili E. Laclaua (2007). Vjerujem da se perspektiva

prezentirana u ovoj studiji uglavnom ne može pomiriti s ključnim idejama postmodernističkog ili poststrukturalističkog pristupa pravu, no čitatelju prepuštam samostalno formiranje prosudbe i o uvjerljivosti argumenata koje sam predložio i o neposrednim implikacijama koje ti argumenti nose u odnosu na postmodernistički pristup.

Napomena: a) Sva poglavlja, osim prvog i osmog, završavaju »napomenama«. One služe, prije svega, tome da, barem u grubim natuknicama, pojašne odnos teorija koje ovdje branim, prema nekim već postojećim teorijskim prijedlozima koji su ili konkurentski u odnosu na moje vlastite ili takvi da ih možemo držati izrazito relevantnima za potonje. Ponekad »napomene« služe naprosto tome da se privremeno sažme glavni tijek argumenta do toga mjesta. U smislu pojedinih autora i pravaca, napomene se bave Carlom Schmittom, Hansom Kelsenom, H. L. A. Hartom, J. L. Austinom, R. A. Posnerom, i J. Waldronom.

b) U citatima odlučio sam, u većem broju slučajeva, zadržati citat na izvornome jeziku (uglavnom engleskom); moj prijevod na hrvatski jezik čitatelj može pronaći u bilješkama koje se nalaze na kraju knjige.

Uvod

Ako uzmemo u obzir očitu činjenicu da su uvijek konkretni ljudi ti koji formuliraju, interpretiraju, primjenjuju i sprovode zakon, ima li uopće smisla govoriti o »vladavini zakona (the rule of law)« (koristim taj termin umjesto kod nas uvriježenog »vladavina prava« kojeg smatram neadekvatnim)? Kako »zakon«, kao neka impersonalna, puko jezična, od konkretnih ljudi odjeljiva struktura, može vladati, kada svaki mogući utjecaj zakona na konkretne živote ljudi mora biti posredovan realnim, konkretnim ljudima? Nije li »vladavina zakona«, stoga, isključivo i uvijek jedna gola fraza koja prikriva pravu činjenicu, a ta je da ne postoji ništa osim »vladavine ljudi«? To je jedno od ključnih pitanja i pravne i političke teorije, pitanje koje su si ljudi postavili već onoga trenutka kada su shvatili da zakoni ili trebaju ili mogu postojati. Ova studija, obogaćena određenom količinom povijesnog materijala, nastoji ponuditi objašnjenje ključnih pojmova sadržanih u navedenim pitanjima.

Pođimo od jedne zamišljene pretpostavke i postavimo nekoliko dodatnih pitanja. Zamislimo da pozivanje na »vladavinu zakona«

predstavlja jednu retoričku strategiju. U tom smislu, netko bi mogao reći da se pozivanje na vladavinu zakona može svesti na jednu vrstu retoričke strategije kojom onaj koji tu strategiju koristi nastoji jedino i isključivo ili utvrditi svoju ili preuzeti tuđu vlast. »Vladavina zakona« bila bi, dakle, samo interpretacija nečega što kod drugih stvara prividno opravdanje, primjerice, mog preuzimanja vlasti od nekoga drugog, nešto što uspavljuje opoziciju mom preuzimanju te vlasti. Na ovo bismo mogli odgovoriti na sljedeći način: Pretpostavimo da A kaže B sljedeće: »Tvoja vlast nije u skladu sa zakonom. U skladu sa zakonom bilo bi nešto drugo. Ja predlažem to drugo.« Zamislimo sada da B poriče te iskaze. Pitanje koje sada možemo postaviti glasi: »Tko je u pravu? Je li A u pravu? Ili B?« Postoji li jednoznačan odgovor na navedena pitanja i postoji li jasan i uvjerljiv argument ili skup argumenata koji bi opravdao takav odgovor?

Ako postavimo ta pitanja, i ako pronađemo dobro opravdan, plauzibilan odgovor na njih, to bi značilo da bismo dokazali ili pokazali, da je u pravu ili A ili B. No, samim tim pokazali bismo da je »vladavina zakona« smislen pojam, odnosno, da čak i ako ta deskripcija jest dio nečije retoričke strategije, ona je racionalno utemeljena i smisleno je koristiti ju kao deskripciju. Drugim riječima, ukoliko se A poziva na nešto, i ukoliko se pokaže da je ili on ili B u pravu, to jest ako se to pozivanje ili njegova negacija pokažu opravdanima, deskripciju »vladavina zakona« utoliko trebamo tretirati kao smislenu, kao opis nečega što ima svoje realno mjesto u svijetu međuljudskih odnosa. No, zamislimo da bi skeptik pokušao pobiti ovu tvrdnju na sljedeći način; on bi mogao reći da sve što zamišljena igra »pitanja i odgovora« pokazuje jest to da je A-ova ili B-ova interpretacija zakona superiorna u odnosu na interpretaciju njegova takmaca, odnosno da ju, na neki način, uspijeva prevladati; on bi mogao reći da, zapravo, A-ova vlast

prevladava kroz prevlast nečega što, striktno govoreći, pripada samo A, a ne zakonu po sebi. To što mu pripada jest A-ova slika, odnosno interpretacija ili prezentacija zakona.

Međutim, mi ponovno možemo postaviti pitanje slično već postavljenom: prevladava li A-ova interpretacija zakona zbog razloga izloženih u prilog toj interpretaciji, zbog razloga koji dokazuju da ta interpretacija adekvatnije, jasnije i učinkovitije promovira zakon? Opet, ako možemo dati jednoznačan odgovor na to pitanje, osigurali smo »referencu«, jedno »sidrište u realnosti« za deskripciju »vladavina zakona«. No, isto je tako neupitno da se skeptikova igra redukcije »vladavine zakona« na »vlast ljudi« može i dalje nastaviti. On bi opet mogao posumnjati u samu »racionalnost« spomenutih razloga ili bi pojam »adekvatnog promoviranja zakona« mogao reducirati na neku vrstu retoričke taktike, figure/fraze koja zapravo i bez uvijanja znači »subjektivna impresija adekvatnog promoviranja zakona (inducirana vještom manipulacijom, to jest dovitljivom i privlačnom pričom)«. Kao dio toga, on bi mogao sam pojam »razloga« reducirati na neko iracionalno X koje prividno uspijeva stvoriti dojam kako povjerenje moramo pokloniti tvrdnji, primjerice, A, a ne B. To bi možda mogao biti i konačni odgovor našega zamišljenog skeptika (ili »realiste«) koji vjeruje samo u vlast ljudi, a ne i u vladavinu zakona.

No, primijetimo da bi skeptik time možda samome sebi izmaknuo tlo ispod nogu. Jer, on navedenim tvrdnjama implicira da se njegove vlastite tvrdnje ne mogu uzeti kao »uistinu opravdane«, kao tvrdnje koje su uvjerljive zbog toga što postoje intersubjektivno prihvatljivi činitelji koji njihovu uvjerljivost čine zasluženom, pošteno i prikladno, neprijetvorno zarađenom. Pod skeptikovim pretpostavkama, besmisleno je govoriti o nekoj tvrdnji koja sebe opravdava tako što priziva druge tvrdnje koje joj na ispravan i uvjerljiv način daju vrijednost.

Ovo bi bio jedan mogući odgovor na skeptikove tvrdnje. Drugi odgovor sastojao bi se naprosto u ukazivanju na činjenicu kako u navedenim situacijama smatramo prirodnim postavljati navedena pitanja (Je li u pravu A?... Je li A-ova interpretacija ispravno obrazložena i uvjerljiva?...). Takva pitanja snažno sugeriraju da su ljudi prirodno skloni tražiti neki treći, impersonalni činitelj koji bi stabilizirao odnose između »dvojice«, koji bi predstavljao neku vrstu obvezujućeg temelja za te odnose, temelja nesvodivog na, i striktno neprisvojivog od strane, bilo koga od te dvojice. Potraga za tim trećim činiteljem potraga je i za »razlogom« i za »zakonom« i za »vladavinom zakona«. Navedena pitanja naprosto ne bi bila smisljena bez pretpostavke o smislenosti traganja za »trećim« činiteljem. Nedvojbeno postoje mnogi koji će reći da su navedena pitanja besmislena i da je, samim tim, naša potraga za takvim činiteljem besmislena.

Možda smo već nakon prvoga pitanja mogli zamisliti ili odgovoriti da se na to pitanje u mnogim situacijama ne može dati jednoznačan odgovor zbog toga što različite i nespojive interpretacije jednog zakona stoje u ravnoteži. U tome slučaju, ako bi netko vladao, bila bi to uistinu »vlast ljudi«, a ne »vladavina zakona«. No, zbog čega barem neki od nas osjećaju skoro automatski otpor protiv takve situacije? Zbog čega smo takvu situaciju skloni opisati kao iracionalnu i nepravednu dominaciju? To bi impliciralo da bi i u takvoj situaciji, situaciji ravnoteže suprotstavljenih interpretacija, traganje za dodatnim i odlučujućim razlozima predstavljalo imperativ – morali bismo tragati za načinima na koje se »vladavina zakona« može uistinu obnoviti, odnosno na koje »vlast ljudi« može steći legitiman status »vladavine zakona«.

Gore zamišljena dijalektika uvodi nas u problemsku situaciju ove studije.¹ Njena namjera nije odmah na početku razriješiti sve dileme. Njena je namjera da se pokaže bliskost određenih koncepata, njihova

unutarnja pravno-politička veza, te da se pokaže da, s obzirom na ovu problemsku situaciju, moramo govoriti uglavnom na vrlo općenitij, apstraktnoj razini. Koncepte smo u prethodnim paragrafima primjenjivali bez njihove definicije, odnosno bez navođenja nekih paradigmatičkih primjera. Također, a to je najvažnije, nismo referirali na povijest ove dijalektike; mnogi su teoretičari o njoj već razmišljali i naša je intelektualna obaveza pozvati glasove iz prošlosti koji mogu, barem u nekoj mjeri, rasvijetliti ovu problematiku.

1.

Vladavina zakona – četiri teoreme Aristotelove teorije

Prve teorije zakona i debate o zakonu, uključujući pitanje vladavine zakona ili ljudi, dugujemo klasičnoj Grčkoj. Naravno da je teško, skoro nemoguće, objasniti zašto su upravo klasični Grci otvorili ta pitanja u jednom periodu svoje povijesti. No, jedan od razloga svakako se sastoji u njihovom prepoznavanju jednoga napetog i nejasnog odnosa između onoga što su zvali *physis* (priroda) i onoga što su zvali *nomos* (zakon). Naši su prijevodi tih riječi samo djelomično ispravni – to prvo trebamo imati na umu. Dok, s jedne strane, prirodne stvari u svim krajevima svijeta izgleda da se ponašaju na identičan način, svijet zakona čini se relativno nestabilnim i varijabilnim, i to i u povijesnom i u zemljopisnom pogledu. Kako se to može objasniti? Iz te jednostavne zamjedbe, i pitanja, nastale su mnogobrojne refleksije; neki su filozofi inzistirali na tezi da je svijet zakona čista arbitrarnost, da ne postoje neki kriteriji niti objektivno ispravni standardi za »zakonitost« samoga zakona. Drugim riječima, oni su povukli što je moguće oštriju granicu između svijeta *nomosa* i svijeta *physisa*. Naravno, drugi

su filozofi na dualizam priroda-zakon reagirali na drugačije načine. Primijetimo, usputno, da se u isto vrijeme počinje postavljati pitanje o konvencionalnosti ili prirodnosti ljudskih jezika. Platonov *Kratil* predstavlja vrlo jasan primjer rasprave kakvu je dualizam »physis-nomos« potaknuo kod klasičnih Grka. No, za sada, primijetimo također da ovaj dualizam stoji u uskoj vezi s malom dijalektičkom raspravom kojom smo otvorili ovu studiju.

Onome koji poželi u staroj Grčkoj pronaći neke zanimljive, uistinu inspirativne, teorije o vladavini zakona, snažno sugeriram da se uglavnom ograniči na dva izvora te da samo usputno koristi neke dodatne: jedan izvor je Aristotel i to sa dva ključna djela: *Nikomahovom Etikom* i *Politikom*.² Drugi su izvor grčke drame – naravno ne sve, nego one koje su za našu temu najvažnije: Eshilova *Eumenida*, Sofoklova *Antigona* i dvije Euripidove drame, *Feničanke* i *Pribjegarke*.³ U tim djelima pitanje je zakona postavljeno na izuzetno plastičan i zanimljiv način.

Glavnina Aristotelova razmišljanja o zakonu može se sažeti u četiri jednostavne propozicije:

Zakon je vladar; zakon treba vladati; najbolje je uređenje grada ono gdje zakon vlada.

Zakon predstavlja obrazloženu ili razlogom poduprtu propoziciju koja važi za sve pojedince i primjenjuje se podjednako na sve pojedince (Zbog toga za pojam »zakon« Aristotel koristi dva termina, *nomos* i *logos*).

Zbog prethodnoga, zakon se može dovesti u pitanje; on je otvoren za proturazloge koji ga mogu pobiti ili za neke dodatne razloge koji ga mogu poboljšati. Stoga je ideja »nepisanih zakona« smisljena – ona ne referira na neke mistične entitete,

nego naprosto na argumente kojima trenutno nije, u pisanom obliku i javno, priznat status zakona, a koji su po težini i značaju ipak slični pisanim, javno priznatim zakonima ili su čak i teži ili značajniji od potonjih.

Pojedinac (ili pojedinci) koji vlada, vlada tako što figurira kao *nomophylax*, čuvar ili stražar zakona. On čuva zakon između ostaloga i tako što ga primjenjuje na pojedinačnosti, pojedinačne situacije, a to je nešto što sam zakon ne može učiniti, niti u potpunosti odrediti jer je uvijek općenit – *kathóloy*. No, primjena zakona, kako je Aristotel smatrao, treba se osloniti na jednu posebnu vrlinu, vrlinu posjedovanja čula/smisla za »prilichnost/primjerenost« (*epieikeia*). (Osim toga, to je li netko uistinu sačuvao zakon određuje se tek *post facto*. »Vladar« postaje vladarom tek nakon obavljenoga posla. Drugim riječima, »vladar« je atribut koji se zaslužuje s vremenom i koji implicira također attribute »časti« i »dostojanstva« – vladar ne stremi nikakvim dodatnim atributima, pogotovo ne privatnoj dobiti.)

Tako u trećoj knjizi *Politike* (1282b1-6) Aristotel jasno kaže da zakoni, ispravno postavljeni, trebaju biti gospodari (grč. *kyrioi* *einai*), a da onaj koji vlada to čini (archonta... *einai kyrioi*) tako što precizira primjenu zakona na pojedinačne slučajeve »jer nije lako općenito određivati o svim pojednostima«. Nadalje, u petoj knjizi *Nikomahove etike* (1134a35-1134b1), nakon što je odredio nepravedno ponašanje kao ono gdje netko za sebe osigurava previše naprosto dobrih stvari, a premalo naprosto loših, Aristotel dodaje da »stoga ne dopuštamo da vlada čovjek (*oyk eomen archein anthropon*) nego načelo/zakon (*logos*) jer čovjek to čini za sebe [to »nepravedno ponašanje«] i postaje tiranin«. Primijetimo, za početak, da se već u ova prva dva stava nazire stanovito trvenje – u prvome stavu iz *Politike* vlast kao

da je podijeljena – vladaju zakoni, ali vladaju i ljudi koji primjenjuju zakon tako što preciziraju općenite termine zakona. U drugome stavu *Nikomahove etike*, Aristotel kaže da ne dopuštamo da vlada čovjek, kao da se pojam *archon* (ono što vlada, vladajuće) uopće ne može primijeniti na čovjeka. Kasnije ćemo se vratiti ovoj prividnoj frikciji i vidjeti kako ju Aristotel razrješava. Glede prve točke, trebamo još dodati kako Aristotel smatra kako je neka vrsta »zapovijedi« ili »prinude« inherentna samome zakonu. Da bi zakon vladao, on svoju moć vladanja mora nekako nositi u samome sebi. U desetoj knjizi *Nikomahove etike* (1180a21) Aristotel naglašava da zakon posjeduje inherentnu »moć prisiljavanja/prinude« (*dýnamis anagkastiké*) te da stoga zakon nikome nije mrzak ili odbojan jer »postavlja ono što je prilično/primjereno/čestito« (1180a24: *tátton to epieikés*). Dakle, ljudi se neće suprotstaviti zakonu dočim će se suprotstaviti pojedincima koji im se protive, čak i ako im se s pravom protive (1180a22-23). Zašto je to tako? Odgovor na ovo pitanje vodi nas drugoj točki Aristotelove teorije zakona.

U desetoj knjizi *Nikomahove etike*, na istome mjestu, Aristotel »moć prisile« inherentne zakonu objašnjava kazujući (1180a21-22) da je zakon »logos apo tinos phroneseos kai noy«; drugim riječima, zakon je obrazloženi jezik, »načelo koje dolazi od neke razboritosti i uma«. Zakon se zasniva na nečemu, na nekoj racionalnoj argumentaciji, na argumentima koji ga podupiru i koji čine da »zakon stoji« te da posjeduje i spomenutu moć prisile. Zakon prisiljava argumentom koji se nalazi u osnovi zakona, koji konstituira porijeklo zakona. U trećoj knjizi *Politike* (1287a28-32) Aristotel tvrdi sljedeće: »Onaj koji traži/zaziva vladavinu zakona (*ton nomon...archein*) čini se kako traži isključivo vladavinu Boga i uma; a onaj koji traži/zaziva vladavinu čovjeka pridodaje i ono zvjersko: jer takva je žudnja (*epithymia*), a strast izopačuje/izokrene one koji vladaju kao i najbolje muškarce.

Stoga je zakon um bez žudnje (*dioper aney orexeos noys ho nomos estin*).« Drugim riječima, zakon je um bez pristranosti, bez onoga što bi nas učinilo pristranim, ostrašćenim, sličnim zvijerima. Detaljnije objašnjenje zakona kao »racionalnog jezika«, kao »logosa oslobođenog strasti i pristranosti«, logosa koji potječe od racionalne i plauzibilne argumentacije, kod Aristotela nalazimo u *Nikomahovoj etici*, u petoj knjizi, u okviru rasprave o pravednosti i pravednome.

Pravednost je, naravno, jedna od vrlina, ali je to posebno istaknuta vrлина. Kao i ostale vrline, pravednost je, prema Aristotelu, usmjerenjena na ono što je »srednje«, odnosno u sredini (*to meson*); međutim, riječ je o jednoj posebnoj srednjosti stoga što ona uključuje ne posve jednostavnu priču o »odnosima između odnosa«. Drugim riječima, da bismo došli do ideje pravednosti i pravednoga, trebamo razmišljati u terminima odnosa, a ne fiksnih entiteta ili atributa, i to odnosa drugoga reda, dakle, odnosa između nekih postojećih ili mogućih odnosa. Ovakvo razmatranje Aristotel naziva razmatranjem po analogiji odnosno proporciji.

To znači da, kada razmišljamo o pravednosti, i nalazimo pravednost ili nepravednost, mi trebamo u obzir uzimati proporcije, odnose između nekih odnosa. Ako između odnosa (naravno, riječ je o odnosima između pojedinca X i nečega, s jedne strane, i pojedinca Y i nečega, s druge) postoji odnos analogije ili proporcionalnosti, onda govorimo o pravednosti; ako nije tako, onda govorimo o nepravednosti. U petoj knjizi *Nikomahove etike* (1134a-1134b) Aristotel jasno kazuje o čemu je riječ – riječ je o odnosu između koristi i šteta, to jest odnosu između pojedinca X i koristi/štete i pojedinca Y i koristi/štete. Ako između ta dva odnosa postoji analogija, dakle, jedan poseban tip odnosa, u smislu da niti X niti Y ne pripada suvišak (*hyperbole*) ili manjak (*elleipsis*) koristi ili štete (*ophelimon* ili *blaberon*), onda možemo reći da između X

i Y vlada pravednost. Drugim riječima, pravednost isključuje sljedeće odnose (dakle, odnos između takvih odnosa smatramo nepravednim):

X uživa suvišak koristi, a manjak štete, dočim Y uživa suvišak štete, a manjak koristi.

X uživa suvišak štete, a manjak koristi, dočim Y uživa suvišak koristi, a manjak štete.

Naravno, ovome moramo dodati i to da između prvog odnosa i drugog odnosa mora postojati neka kauzalna veza. Y-ovo uživanje bilo čega mora biti ovisno o X-ovom uživanju bilo čega, i obratno, da bismo mogli reći da između njihovih pojedinačnih odnosa, prema bilo šteti bilo koristi, postoji odnos koji se može kvalificirati kao pravedan ili nepravedan.

Što je, dakle, svrha zakona? Svrha zakona jest naprosto u opisu »odnosa između odnosa«, odnosno u opisu analogije/proporcije koja određuje mjeru odnosa, mjeru u smislu onoga što neke odnose između pojedinaca čini prihvatljivim i održivim, a neke neprihvatljivim i destruktivnim, dakle i neodrživim. Aristotel je govorio u terminima koristi i štete, odnosno uzimanju za sebe »naprosto dobroga« ili »naprosto lošega«. U tome ga je slijedio i Epikur koji je u svojim *Kyriai Doxai* (»Ključne misli«, br. 150 i dalje) prirodnu pravičnost definirao na sljedeći način: »Prirodna je pravičnost sporazum zaključen s obzirom na korist kako bi se sprečilo da jedan čovek nanese štetu drugome ili da je od njega pretrpi... Pravičnost u apsolutnome smislu nikada nije postojala, nego samo sporazum zaključen u međusobnom opštenju, bilo na kom mestu, uvek s vremena na vreme, koji predviđa mere da niko drugome ne nanese štetu i da od njega ne pretrpi neku štetu.«⁴

Sveukupno, to znači da ljudi usvajaju zakone kao »argumentirane propozicije«. U svakome zakonu postoji mali narativ (pripovijest ili priča) koji govori o razlozima, o odnosima, i o odnosima između odnosa; svaki zakon govori o mogućim štetama i koristima, kao i o mogućim presezanjima, dakle, granicama unutar kojih vlastito uživanje štete i koristi može koegzistirati s uživanjem štete i koristi od strane drugoga ili može biti praćeno ili uzrokovano takvim uživanjem.

Iako smo danas o zakonima, kao inkorporacijama pravednosti, skloniji govoriti kao o nečemu što ograničava slobodu pojedinca kako bi sačuvalo slobodu zajedničkoga života (ideja kompatibilnosti pojedinačnih sloboda unutar jedne ideje slobode kao društvene strukture), kao o nečemu što uspostavlja ravnotežu između individualnih prava i dužnosti prema drugome, osnovno je jezgro Aristotelove ideje pravednosti još uvijek s nama. Još uvijek razmišljamo o odnosima i to u sljedećem smislu: odnos između prevelikog i ilegalnog egzerciranja vlastite slobode, s jedne strane, i posljedica takvog egzerciranja po drugoga (primjerice, umanjivanje legitimne slobodu drugoga), s druge; ili odnos između, s jedne strane, egzerciranja svoga legitimnog prava i, s druge, ispunjavanja dužnosti prema drugome (ili neispunjavanja). U oba slučaja naša je ključna ideja ona neke »povrede« (jedne osobe od strane neke druge) koja se ne može poreći kao takva odnosno za kvalifikaciju koje »kao povrede« imamo jake i plauzibilne razloge, i koja nam, upravo zbog toga, služi kao osnova za formuliranje zakona kao »granica« kršenje kojih povlači za sobom pravnu sankciju.⁵ U oba slučaja zakon je jedan »racionalan jezik« koji opisuje »sredinu« u međuljudskim odnosima (Aristotel, *Politika* 1287b4-5: *ho gar nomos to meson* – »zakon je neko srednje«), kao i povredu ili disbalans ili disproporciju,⁶ i koji time daje odgovor na pitanje kakvi su tipovi međuljudskih odnosa uopće održivi.

Nesumnjivo je da je Platon Aristotelov veliki prethodnik u ovome načinu razmišljanja o zakonu kao »racionalnom jeziku«, kao jeziku koji u sebi sadrži argument o granicama koje reguliraju odnose između pojedinaca. Platon je u *Zakonima* predložio da svakome zakonu, ili barem onima najvažnijima, treba prethoditi jedna vrsta »preludija« (*prooimion*), takozvane preambule u kojoj bi bili izloženi razlozi zbog kojih zakon važi.⁷ Preambula bi zapravo služila kao obrazovno sredstvo, ona bi bila usmjerena na karakter budućih implementatora zakona jer bi im se obraćala kao bićima sposobnima za etičku argumentaciju. Ona bi ih obrazovala jer bi im saopćila sadržaj dobra kojemu zakon služi te bi ih time motivirala na oponašanje dobra, samim tim na racionalno poštivanje i podupiranje zakona. Drugim riječima, kako je Platon tvrdio, zakoni ne bi trebali naprosto propisivati i prisiljavati; oni bi trebali objašnjavati zbog čega je poštivanje zakona bolje, odnosno opravdanije i pravednije od njegova kršenja. Izostanak pak preambule Platon je smatrao nekom vrstom indikacije tiranskog stava. Slične misli nalazimo i kod Demokrita (Fragment 181): »It is clearly better to promote moral virtue by means of exhortation and persuasion than by law and compulsion. For someone who is deterred from injustice by law will probably do wrong in secret, but someone who is led to do his duty by persuasion will probably not do anything improper either secretly or openly. Thus the person who acts correctly out of understanding and knowledge becomes both courageous and straight-thinking.«⁸ Ovome bi Aristotel vjerojatno dodao bitnu korektivnu propoziciju da zakon, sam po sebi, već sadrži uvjeravanje i neku vrstu pohvalnog govora.

No, što ako su na snazi nepravedni zakoni odnosno zakoni koji nisu dovoljno racionalno opravdani? Što ako protiv nekih zakona postoje proturazlozi koji pobijaju razloge koji podupiru važenje dotičnoga

zakona? Aristotel smatra da se na ovo pitanje može lako odgovoriti pozivanjem na »nepisane zakone«. Ti nepravedni zakoni nepravedni su upravo stoga što postoje neki jači razlozi, neke više opravdane propozicije, u svjetlu kojih ti zakoni jesu nepravedni. Iz toga slijedi nesumnjivo da nepravedne zakone treba zamijeniti ili u najmanju ruku poboljšati. Taj jednostavan zaključak stoji u osnovi teorije »nepisanih zakona prirode«. Iako je sam pojam »nepisanih zakona« donekle mistificirajući jer stvara dojam da takvi zakoni postoje u nekoj transcendentalnoj sferi ili da postoje na osnovu legitimacije od strane nekog višeg Bića (Boga, ili Prirode), taj se pojam može naprosto reducirati na pojam određenih obrazaca ponašanja koji su poduprti snažnim i valjanim razlozima u tolikoj mjeri da ih niti jedan zakon ne bi smio staviti izvan zakona, odnosno na pojam supersnažnih propozicija na koje se možemo pozvati kako bismo ili pobili ili oslabili, ili kvalificirali snagu argumenata koji stoje u osnovi postojećih, pisanih zakona. Ova vrlo jednostavna tvrdnja stoji u osnovi tradicije »prirodnoga zakona« koja se redovito obnavlja, odnosno koju je nemoguće ukinuti u pravno-političkoj teoriji. Prisjetimo se da toj tradiciji pripadaju Antigona, Aristotel, Toma Akvinski, Hobbes, Martin Luther King i u novije vrijeme John Finnis. A u svojim trezvenijim momentima i Adolf Hitler izrekao je tvrdnje koje se mogu tumačiti kao pripadne tradiciji »prirodnog, odnosno nepisanog prava«.

Dakle, u *Politici* (knjiga treća, 1287b5-8) Aristotel referira na zakone koji nisu *kata grammata*, prema pisanim znakovima, nego su, kako kaže, *kata ta ethe* – to su zakoni po običajima, tradiciji, naslijeđenim obrascima ponašanja.⁹ On potonje zakone očito smatra snažnijima i legitimnijima od prethodnih; dapače, on kaže da su ti zakoni i više vladajući (*kyrioterai*) i da su o više vladajućim stvarima (*peri kyrioteron*); stoga, čovjek koji vlada mogao bi se na neki način

suprotstaviti pisanim zakonima; odnosno, on je, u odnosu na njih, jače ukotvljen (*asfalésteros*)¹⁰ – on im se može odupirati (Aristotel vjerojatno misli na neke od sljedećih načina – interpretacijom ili pozivanjem na neki drugi pisani zakon ili pozivanjem na neki nepisani zakon ili naprosto ignoriranjem) ili ih provjeriti s jednog višeg stajališta; no, čovjek koji vlada nema takav status u odnosu na nepisane zakone prirode koji su »po običajima«. Oni su jači od njega, on im se ne može učinkovito suprotstaviti a da pri tome svoju vlast ne delegitimira na jedan radikalna način, niti ih može izbjeći jer oni predstavljaju jedan viši standard u odnosu na koji onaj koji vlada ne može zauzeti više stajalište, niti sebe može predstaviti kao »više nepogrešivoga (ili manje pogrešivoga)« u odnosu na sadržaj nepisanoga, prirodnoga ili običajnoga zakona.

Pri kraju prve knjige *Retorike* Aristotel ponovno referira na nepisane zakone.¹¹ On sada jasno kaže da na umu ima ono na što se pozivala Antigona u svom sporu s Kreontom, nakon što je odlučila prekršiti Kreontovu zabranu pokopa njezina brata Polinika, naglasivši da ona ne slijedi nepravedne pozitivne zakone, zakone koji su od jučer, nego zakone koji vrijede vječno. No, Aristotelovo je glavno usmjerenje u tim paragrafima na sudsku vrstu retorike – situaciju kada trebamo pobiti tvrdnje suprotne stranke koja se poziva na postojeće, pisane zakone. Mi, kaže Aristotel, možemo reći da su zakoni poput zlata i da nešto što slično zlatu ne mora biti zlato. Može biti da je riječ o krivotvorini. Ili, može biti da je riječ o nepravednome zakonu. U tom slučaju, sasvim je legitimno svoj slučaj (odnosno proturijek) temeljiti na ideji nepisanih zakona, zakona koji i izgledaju kao zlato i jesu zlato. Aristotel kaže sljedeće: »Mi [kao oni koji izlažu jedan sudski proturijek] moramo tvrditi da zakletva porotnika 'dat ću presudu u skladu s poštenim/najboljim mišljenjem/razumijevanjem' znači da se neće

isključivo slijediti slovo pisanoga zakona, da su načela pravednosti trajna i nepromjenjiva te da se univerzalni/običajni zakon također ne mijenja, dočim se pisani zakoni uistinu često mijenjaju.«

Tako dolazimo do Aristotelove četvrte teoreme. Ona govori o pravoj ulozi čovjeka u odnosu na zakon, odnosno o mogućem modusu vladanja među ljudima. Aristotel jasno kaže da oni koji vladaju mogu to činiti samo kao »čuvari zakona«. U trećoj knjizi *Politike* (1287a18-22) on naglašava da trebamo preferirati vladavinu zakona u odnosu na vlast bilo kojega građanina; no, odmah dodaje da, čak i ako bi neki bolje vladali od nekih drugih, te koji bi bolje vladali treba postaviti samo kao »nomofilake«. Zapravo, trebamo biti svjesni snage ove slike za Aristotela. *Nomophylax* je doslovno »stražar zakona«. Aristotel koristi još jednu, snažniju i adekvatniju riječ, *hyperétes tois nómois*, što doslovno znači »sluga zakonima«. Drugim riječima, sada nam je jasno kako se gore spomenuta frikcija može razriješiti. Za Aristotela zakon je vlast, odnosno zakon vlada, a čovjek, za kojeg mi smatramo da trenutno obnaša funkciju vladara, ustvari je »sluga« i to ne nečiji sluga nego »sluga zakona« ili »stražar zakona«. U tom smislu, onaj koji vlada nije pravi vladar nego derivirani – njegova je jedina funkcija ta da služi zakonu, da ga štiti, a to služi li zakonu, štiti li zakon, za Aristotela je uvijek otvoreno pitanje koje uključuje sposobnost razumijevanja i pisanog i nepisanog, odnosno prirodnog zakona. Ovoj temi Aristotel posvećuje i neke bitne paragrafe svoje *Nikomahove etike* (Knjiga V, 1134b1-8) gdje onoga koji vlada (*archon*) označuje kao »stražara/čuvara pravednoga« (*phylax toy dikaiou*), a »ako je čuvar onoga što je pravedno, onda i onoga što je jednako. I kako se čini da nema više nego mu pripada, ako je pravedan (jer sam sebi ne podjeljuje više od onoga što je općenito dobro, ukoliko mu to nije prema zaslugi, i stoga se trudi radi drugih, pa zato – kao što je

prije rečeno – ljudi i kažu da je pravednost »dobro drugoga«), dakle: njemu treba dati nekakvu nagradu, a to je čast i dostojanstvo (*time kai geras*); onima kojima nisu dovoljne takve nagrade postaju tirani.«

Drugim riječima, Aristotel kaže da vladar sebi daje i da mu mi dajemo jednu zadaću prije vladanja, a ta je da sačuva zakon i pravednost, odnosno da služi zakonu i pravednosti. On u toj zadaći može i promašiti. No, kako Aristotel naglašava, vladaru, kao »čuvaru ili sluzi zakona«, pripada jedna jednostavna nagrada i ona mu pripada tek na kraju, tek *post facto*, a to je nagrada »časti i dostojanstva«. Dakle, riječ je o puko simboličkom tipu nagrade, ali za pravoga čuvara zakona ta bi nagrada trebala biti sasvim dovoljna. Čuvar bi zakona od svog čuvanja zakona trebao očekivati za samoga sebe samo jedno, a to je da mu, tek na kraju, zaslugom i odgovornim ponašanjem, pripadnu atributi »časti i dostojanstva« ili atributi osobe koja je dokazala da posjeduje moralni integritet.

Ali, ne bi li »čuvar zakona« mogao postati i »eksploatator zakona«? Ne bi li on svoje služenje zakonu mogao zamijeniti služenjem zakona njemu? Naravno, Aristotel to nikada ne poriče. To su mogući razvoji događaja, ali u slučaju takvih eventualnosti, onaj koji vlada ne stječe atribute »časti i dostojanstva« nego suprotne atribute; time se on samodiskvalificira, propada kao moralna osoba, odnosno postaje moralno spornom osobom. Vjerojatno bi Aristotel čak rekao da takav postaje »zvijer«, odnosno da se, nakon svršetka njegove vlasti, za njega može reći da je bio »zvijer« i beskrajno daleko od »bogolikoga« ili od, naprosto, »časnoga i dostojnoga«. (Aristotel je ovim zapravo zacrtao glavnu ideju jedne političke ontologije koja je od njegova vremena do danas nažalost izašla iz mode. Naime, prema toj političkoj ontologiji, političke, odnosno institucionalne uloge uvijek su sekundarne i procesualne; drugim riječima, primjerice »predsjednik« nije nešto što se jest

nego nešto što se eventualno postaje u sljedećem smislu – to jeste li ili niste bili predsjednik može se odrediti tek nakon završetka nekoliko činova »igrokaza« u kojem vam je dodijeljena uloga »predsjednika«; no, kao takav, u realnosti niste predsjednik od početka, nego to samo možete postati u smislu vještog i autentičnog igranja »uloge«. U osnovi ove ontologije leži jedna snažna i jednostavna ideja da su uloge uvijek derivirane iz razloga i sekundarne u odnosu na njih; uloga, primjerice, »predsjednika« derivirana je iz načina na koji onaj za kojeg smo glasovali svoje odluke podupire ili ne podupire valjanim i plauzibilnim razlozima. Budući da se to vidi tek tijekom mandata, odnosno tijekom procesa vladanja, dobro igranje uloge može se procijeniti, odnosno okvalificirati kao »dobro« (i »loše«) tek nakon što je jedan znatan dio »predstave« već uprizoren. Aristotelovu je ideju ponovno nakratko oživio Hobbes u svom *Levijatanu*, poglavlje XVI., ali je Hobbes ujedno građanima, odnosno podanicima, postavio zahtjev bezuvjetne poslušnosti Suverenu što u Hobbesovu teoriju unosi značajan stupanj nekoherentnosti ili unutarnje protuslovnosti i višeznačnosti; no, ova studija nije mjesto da se o tome detaljnije elaborira.)

Kada sve ovo, na koncu, saberemo, dobivamo jednu jednostavnu superteoremu: vladavina zakona moguća je ako je moguća vladavina racionalnog jezika zakona. Vladavina pak racionalnoga jezika zakona moguća je ako se ljudi, koje mi nazivamo »vladarima«, i koji su najodgovorniji za sudbinu racionalnoga jezika zakona, mogu u potpunosti podrediti takvome jeziku, ne očekujući od svojega podređivanja ništa drugo do simboličku nagradu u vidu statusa »časnoga i dostojnoga« čovjeka (ovo naravno ne važi samo za »vladare« kao izravne »sluge zakona« nego i za sve one na koje se zakon primjenjuje i koji ga svojim ponašanjem, bilo izravno bilo neizravno, legitimiraju; dakle, to važi za sve »građane«). Oni se, zapravo, odlučuju služiti racionalnome jeziku

zakona zbog same službe, zbog samoga racionalnoga jezika zakona. Za njih, racionalni je jezik zakona nešto samomotivirajuće. Uspjeti pretvoriti taj jezik u zbilju ili potvrditi istinu toga jezika u zbilji, za njih predstavlja više nego dovoljnu nagradu. Drugim riječima, na prvi pogled čini se da, u najmanju ruku, »sluge zakona« njeguju jedan poseban odnos prema jednom osobito važnom tipu jezika, jezika Zakona koji bi morao važiti za sve i primjenjivati se na sve, neovisno o razlikama u moći, statusu, poziciji ili prethodnom društvenom ugledu.¹²

Vjerujem da navedene teoreme imaju smisla samo ako uvedemo jednu dodatnu teoremu: da zakoni predstavljaju jednu vrstu »kolektivnog obećanja«. Zakoni, kao jezik, vladaju ljudima na način na koji ljudima vladaju obećanja. Sluge zakona mogu služiti i zakonu i ljudima jedino ako pretpostavimo da oni posebno jasno razumijevaju značaj »ispunjavanja kolektivnog obećanja«. Ova teorija o zakonima kao »kolektivnim obećanjima« ne postoji kod Aristotela. No, prije nego što tu teoriju izložimo, poželjno je formirati jasniju sliku o uskoj vezi između čovjeka kao »bića jezika« i čovjeka kao »pravno-političkog bića«. Ta je slika Aristotelu bila dovoljno jasna. Ta nam je slika potrebna, između ostaloga, kako bismo mogli razumjeti konstitutivne jezične strukture, u kontekstu pravno-političke egzistencije, na temelju kojih se »praksa davanja kolektivnih obećanja« uopće može razviti i prakticirati.

2.

Jezik i polis¹³

U prvoj knjizi *Politike* (1253a7-18) Aristotel nudi jedno objašnjenje zašto je čovjek, kao generičko ljudsko biće, više političko (ili društveno) biće od nekih životinja kod kojih također postoji zajedništvo (on navodi primjer pčela i životinja koje žive u stadu). On kaže da takve životinje jesu obdarene glasom, kojim one jedna drugoj signaliziraju ili šalju poruku o ugodnom i bolnom. Ali, čovjek je jedina životinja koja posjeduje »logos«. *Logos* ovdje možemo prevesti i kao jezik, i kao govor, i kao načelo, i kao argument. Svi ti prevodi imaju smisla u kontekstu ovoga odsječka. Dakle, Aristotel kaže da jedino čovjek posjeduje jezik, a jezik je usmjeren na objelodanjivanje i onoga korisnoga i onoga štetnoga, a isto tako i pravednoga i nepravednoga. Takav tip »ukazivanja na«, ili objelodanjivanja putem jezika, kod ostalih živih bića ne postoji. Dakle, »ho de logos epi to deloyn esti to symferon kai blaberon, hoste kai to dikaion kai to adikon« (1253a14-15). Nadalje, Aristotel tvrdi da to pokazuje kako ljudi posjeduju osjetilnu zamjedbu (*aisthesis*) dobrog i zloga, pravednoga i nepravednoga; ostala živa

bića takvu zamjedbu ne posjeduju. Na koncu, zajednica takvih živih bića, s takvom osjetilnom zamjedbom, sačinjava kuću i grad. Kako trebamo razumjeti ovaj Aristotelov »dokaz«? Zašto jeziku pripada konstitutivna uloga u odnosu na ono političko odnosno u odnosu na polis sam?

To trebamo razumjeti tako da čovjek, za razliku od drugih živih bića, jedini može vidjeti neke međuljudske odnose koji su trajni i općeniti te predvidjeti učinke takvih odnosa. Dakle, jezik kao takav dokazuje da ljudsko biće može vidjeti takve entitete. Riječ je pak o općem tipu odnosa, predvidivom tipu, i to tipu koji postoji između pojedinih ljudskih djelatnosti i djelatnika. Čovjek vidi takve odnose kao odnose unutar grada. Svrha se jezika sastoji u tome da takve odnose objelodani, ali očito i da ih eventualno promijeni. Drugim riječima, jezik je čuvar grada jer iskazuje i regulira odnose unutar grada. Osim toga, o onom općem nije moguće govoriti bez argumenta – nemoguće je naprosto reći »to je štetno ili nepravilno« bez dodatne priče, bez pozivanja na činjenice koje podupiru naš iskaz i koje su očevidno u vezi sa samim relatama. Ono na što Aristotel cilja jest to da odnos, što ga čovjek vidi ili zamjećuje, jest odnos razmjera ili nerazmjera; to je ili održiv ili neodrživ odnos (otuda *symferon* – korisno je ono što je, doslovno, »u skladu s nečim«, što »su-nosi« to nešto), odnos spoja, sklada i podržavanja ili odnos razdora i nesklada. Ta se relacija (a gore smo pokazali da je zapravo riječ o »relaciji između relacija«), doslovno, uspostavlja u jeziku i jezik tu relaciju kvalificira ovisno o njezinu učinku u odnosu na relate. Jezik time relaciju i validira/legitimira ili ju invalidira/delegitimira, ali ujedno naprosto objelodanjuje sadržaj jedne osjetilne zamjedbe kompleksnoga tipa, zamjedbe koja u sebi već nosi argument, argument za ili argument protiv. Jedno je kritika, a drugo je pohvala, budući da pokazati za nešto da je pravedno znači pohvaliti ga, a pokazati da je nepravedno znači kritizirati ga.

Dakle, jezik i ljudsko čulo za općenitosti odnosa unutar grada fokusiraju se na i objelodanjuju tri aspekta: same relate, odnosno članove odnosa (pojedinci, osobe, odnosno njihovi pojedinačni odnosi prema korisnom i štetnom), relacije između relata i učinci takvih relacija. Priča o »učincima relacija« ujedno je i argument i prepoznavanje onoga što osjetilnu zamjedbu konkretne pojedinosti čini zamjedbom primjera jednog općenitog tipa (npr. *adikon* ili *kakon*, nepravednoga ili zloga). Dakle, jezik iskazuje zamjedbu relacije, sama zamjedba sadrži razloge jer relacija djeluje na relate, što ju ili podupire ili čini neodrživom, i samim tim jezik regulira relaciju u smislu da aktivno potražuje ili njeno ukidanje ili očuvanje. To znači da, za Aristotela, ja mogu vidjeti da je jedan odnos nepravedan, a argument za to viđenje sastojao bi se naprosto u opisu onoga što vidim.

Sveukupno, za Aristotela bez jezika nema politike jer nema ni onoga pravednoga ili nepravednoga; bez jezika polis je nemoguć. Jedino jezik može oblikovati polis jer jedino jezik može iskazati zamjedbu jednoga skupa održivih relacija, odnosno zatražiti korekciju ukoliko relacije nisu održive. Primijetit ćemo usputno da, za Aristotela, iskaz »X je nepravedno« može biti istinit i intersubjektivno verificiran kao i najobičniji iskazi tipa »Ispred mene stoji Sokrat« ili »Tomova kuća gori«. Mi, ljudska bića, osjetilno zamjećujemo nepravednost kao što osjetilno zamjećujemo Sokrata i Tomovu kuću. I također, nedvojbeno je da, za Aristotela, iskaz »X je nepravedno« ujedno je i deskriptivan i evaluativan, ali je i angažiran, odnosno intervenirajući. Taj nas iskaz upozorava i traži promjenu; on zaziva jedno opravdano samoograničenje naših sloboda kako bismo izbjegli nepravednosti ili kako bismo jedan neodrživ odnos između ljudi pretvorili u održiv i time podržali i zaštitili grad kao cjelinu.¹⁴

Za nas, koji živimo danas, u svijetu kompliciranjem od Aristotelova, ovakve tvrdnje uopće ne zvuče kao samorazumljive. No, zapravo

one jesu istinite upravo stoga što se Aristotel mogao fokusirati na jednostavne stvari, što je posjedovao jasnu svijest o paradigmatiskim odnosima. Osim toga, za klasičnoga Grka svijet je bio jedna jedinstvena cjelina. Nije bilo jasne podjele između društva i prirode, između načina na koji je uređen svijet kao cjelina i načina na koji bi trebao biti uređen, primjerice, grad. Stoga su spoznaje o onome prirodnome za klasičnoga Grka bile prenosive u područje međuljudskih odnosa, u područje etike, prava i politike. Vjerovati da u korpusu naših iskaza postoji jedna bitna razlika između deskriptivnih i evaluativnih ili između deskriptivnih i angažiranih iskaza, za klasičnog bi Grka značilo pokušati dovesti u sumnju pretpostavku o »prenosivosti«, što je besmisleno. Osim toga, prisjetimo se da su za klasičnoga Grka klasične drame, pogotovo tragedije, značile mnogo i da je on preko njih učio o ključnim konstitutivnim elementima grada; kao što je to primijetio J. P. Vernant, grčke su drame predstavljale ogledalo grada i stoga su oko njih morali biti angažirani svi građani Atene.¹⁵ Prisjetimo se o čemu govore ključne grčke tragedije – o zločinima unutar obitelji.

Drugim riječima, klasični su Grci gledali i stalno bili podsjećani na najveće užase koji se ljudima mogu dogoditi. Sin ubija oca, ženi majku i s njom začinje djecu (Edip). Otac (Agamemnon) žrtvuje kćerku zbog čega ga ubija supruga, a onda sin (Orest) ubija majku kako bi osvetio oca. Nedvojbeno je da ti tipovi zločina na vrlo jasan način govore o nepravdi: no naglasimo da je riječ o jednom tipu nepravde koji narušava i prirodne i moralne odnose. A u Sofoklovoj *Antigoni*, kao i u *Edipu*, i Euripidovim *Feničankama*, vidimo primjer nepravde koja ne samo narušava i prirodne i moralne odnose nego narušava i same političke odnose, odnosno prijeti samome gradu. Kreont nanosi nepravdu *Antigoni*, tako nanosi nepravdu i svome sinu Hemonu, ali nanosi nepravdu i samome gradu *Tebi*. Posebno je, u tom pogledu, zanimljiva Eshilova

drama *Eumenide* koja se fokusira na jednu dvoznačnu situaciju, situaciju prirodno nepravednoga ubojstva majke i moralno pravednoga ubojstva »oceubojice« (no opet, majke), situaciju koja će se na jedan višeznačan način riješiti tek uspostavom posebnog Atenskog suda, *Areopaga*.

Primijetit ćemo još jednu stvar. Sve bestijalnosti koje je klasični Grk gledao u tragedijama i dramama dirale su i njegova čula i racionalnu, odnosno kognitivnu komponentu njegova bića. Drugim riječima, on je vidio nepravdu, ali je i odnose koje je gledao razumijevao kao nepravdu jer je razumijevao argumentaciju sudionika same drame ili tragedije. Prema tome, nije teško razumjeti zašto je Aristotel tvrdio da mi, naprosto kao ljudska bića, posjedujemo osjetilnu zamjedbu pravednoga i nepravednoga i da naš jezik dokazuje da takvu zamjedbu posjedujemo. I klasične drame jasno govore o tome kako je zadaća jezika izraziti takvu vrstu zamjedbi te da pokuša spasiti grad uspostavom održivih, što znači pravednih i dobrih odnosa. U uskoj vezi s tim, u tragedijama odnosno dramama često pronalazimo jednu posebnu upotrebu metafora – slike prirodnih odnosa, odnosa unutar prirode, koriste se kao paradigmatički modeli odnosa kakvi bi trebali vladati u gradu. Priroda naravno nudi ogromnu riznicu slika harmonije i slaganja i stoga su klasični Grci iz te riznice često posuđivali kako bi plastično opisali ono pravedno (i nepravedno) te time ujedno pokazali kako bi se, i na temelju kojih paradigmatičkih smjernica, grad mogao održati u smislu pravedne i harmonične cjeline.

Navest ću samo dva primjera: nakon što, u Sofoklovoj *Antigoni*, Kreont odbija pomilovati Antigonu, njegov ga sin Hemon opominje i kritizira. Hemon kaže da se Kreont ponaša poput stabla koje se ne može savinuti kada je to potrebno.¹⁶ Stoga će puknuti pod pritiskom nepravde koju je nanio Antigoni, a zbog koje se i sami građani okreću

protiv njega, Kreonta. U Euripidovim *Feničankama*, riječ je o sporu između dva brata, Edipova sina, Polinika i Eteokla. Eteoklo trenutno vlada Tebom, ali tim bi gradom trebao također vladati Polinik, što mu Eteoklo ne dopušta. Odnosi dolaze na ivicu rata jer Polinik dovodi vojsku kojom će pokušati osvojiti i vlast i grad Tebu. Između njih dvojice, u jednoj epizodi drame, pokušava posredovati njihova majka, Jokasta. Ona savjetuje Eteokla da popusti, da dopusti Poliniku jedno vrijeme vladati, i to podupire slikom svijetla i mraka, dana i noći, koji se pravilno smjenjuju. Dan i noć ravnopravni su i zajedno sačinjavaju jednu veću cjelinu koju Polinik i Eteoklo trebaju podražavati.¹⁷ No, Eteoklo to odbija: on smatra da je jedino gola riječ »pravda« kod ljudi zajednička, ali da se ljudi spore oko njezina značenja i da svatko pod »pravdom« podrazumijeva ono što njemu trenutno odgovara.¹⁸ Naravno, Eteoklo time srlja u propast, dolazi do sukoba, braća se poubijaju, i klasični Grk vidi, doduše kroz negativan primjer, da je Jokasta bila u pravu.

Kada bismo bili posve iskreni prema sebi, mislim kako bismo se složili s Aristotelovom teorijom. Mi vidimo najveće nepravde, odnosno prepoznajemo određena djela (i odnose između ljudi) automatski kao nepravde. Mi osjetilno zamjećujemo da takva djela indiciraju bestijalnost, a ne humanost. Nasilje, silovanje, umorstvo, pljačka, ekstremno nepoštivanje čovjeka kao osobe (Kreont-Eteoklo)... – sve to u nama izaziva instinktivnu indignaciju.¹⁹ No, ujedno, opisi takvih djela i odnosa daju nam ključne argumente za »ono pravedno« i »ono dobro«; opisi takvih djela paradigmatički su, a ujedno sadrže argumente protiv određenih tipova odnosa, odnosno u prilog drugačijim tipovima odnosa. Dotični opisi također daju jasnu sliku o poretku što ga ljudi moraju poštovati kako bi zajednički život, život polisa, bio moguć. Za klasičnoga Grka, nemoguća je propast pravde i zakona.

Propadaju uvijek i isključivo ljudi i gradovi koji idu protiv pravde i zakona. Propadaju oni kod kojih bestijalnost onemogućuje prepoznavanje zakona i pravde, kod kojih bestijalnost proizvodi neprijemčivost spram ispravnog argumenta. Primjerice, u *Antigoni*, situacija završava tragično, svi su ruinirani, a ponajviše glavni vinovnik, Kreont. No, klasični Grk vidi i da je pravda učinila svoje, odnosno da je protiv pravde i pravednoga zakona moguće ustati samo na svoju vlastitu štetu.²⁰

Sabirući do sada izloženo, možemo reći da je jezik, za Aristotela, inherentno vezan uz čulo za pravednost. Jezik je, osim toga, temeljni regulator odnosa u gradu/državi što također implicira da čovjek u političko-pravne odnose prije svega ulazi kao biće jezika. Jezik je, nadalje, takav regulator stoga što jedino u jeziku možemo iskazati argument što ga je naše »čulo za pravednost« prepoznalo. Ono zamjećuje da (1) međuljudski odnosi jesu takvi, i da trebaju biti takvi; ili (2) da međuljudski odnosi jesu takvi, i da ne trebaju biti takvi. I za 1 i za 2 potreban nam je argument jer trebamo odgovoriti na pitanja: zašto odnosi trebaju biti takvi, ili zašto odnosi ne trebaju biti takvi. Stoga, ukoliko želimo koegzistirati s drugima u *polisu*, trebamo biti sposobni i za 1 i za 2, kao i pretpostaviti, na razložnim osnovama, da su i drugi sposobni za 1 i 2. Dakle, jezik daje dodatni komentar o onome što jest u pravno-političkom smislu; on ne nudi naprosto registraciju onoga što jest nego to što jest inkorporira u jedan grozd vrijednosti; on nudi interpretaciju onoga što jest kao potvrdu ili negaciju nekih pravno-političkih vrijednosti, pokazujući, između ostaloga, da vrijedi neka alternativa koja je neusklađiva s onim što jest ili da bismo, ako bismo to što jest uzeli kao vrijednost, izgubili jasnu i konzistentnu sliku o samoj vrijednosti. To znači da je jezik, u političko-pravnome kontekstu, nešto poput skladišta vrijednosti, izvor paradigmatičkih

priča kroz koje procjenjujemo odnose u gradu i kroz koje se naše »čulo za pravednost« ispravno i dovoljno iscrpno obrazovalo.²¹

Postoji još jedan aspekt jezika koji jezik čini bitnim za pravno-političku egzistenciju. Taj aspekt jezika kod Aristotela nije eksplicite tematiziran. Kod Aristotela, što smo gore pokazali, nalazimo jednu teoriju o onome što jezik neposredno vezuje uz ključne pravno-političke odnose, a to su ključni pravno-politički termini. No, postoji također nešto u jeziku što ga, na jedan više posredan način, vezuje uz pravno-političku egzistenciju; a to je činjenica da, načelno govoreći, jezik inkorporira jednu relativno kompliciranu normativnu strukturu i u tu je strukturu svaki pojedinac, kao korisnik jezika, unaprijed uronjen neovisno o tome je li svjestan svoje uronjenosti.

Napomena: H. L. A. Hart (1960) branio je teoriju prema kojoj ključni pravni iskazi, kojima se pripisuju odgovornost ili prava, nisu niti deskriptivni niti ekspresivni, nego su zapravo *sui generis* – riječ je o takozvanim »askriptivnim iskazima ili tvrdnjama«. Hart u tom tekstu argumentira u prilog tvrdnje da su iskazi poput »to je tvoja imovina« nesvodivi na činjenice jer predstavljaju jednu vrstu kombinacije prava i činjenica. Već ta tvrdnja trebala bi nas ponukati na to da Harta racionalno optužimo za cirkularnost u analizi. Ovdje je kratak komentar o Hartovom tekstu prikladan upravo zbog toga što je Hartova glavna teza nespojiva s Aristotelovom analizom »jezika prava«, prema kojoj je taj jezik ujedno i deskriptivan i evaluativan i intervenirajući. Hart bi, protiv Aristotela, rekao da taj jezik može biti samo evaluativan tj. askriptivan. Ovdje ću naglasiti tri teze o ovom Hartovom tekstu. Prvo, Hart naglašava da odluka suca u pojedinom slučaju može biti dobra ili loša, ispravna ili neispravna, ali ne i istinita ili lažna.

Vrlo je zagonetno kako je moguće zamisliti da se tako tvrda distinkcija između »ispravnoga« i »istinitoga« može plauzibilno braniti.

Primjerice, kada objašnjava kako sudac dolazi do odluke o uračunljivosti, Hart tvrdi da se sudac ne bavi opisivanjem činjenica niti izvođenjem, bilo induktivnim bilo deduktivnim, iz tih opisa (str. 155). No, to nije plauzibilno jer sudac se, u slučajevima uračunljivosti, mora baviti psihologijom optuženika, a samim tim i psihološkim činjenicama u vezi s optuženikom. Drugo, Hart tvrdi da obično nije moguće definirati neki pravni koncept, kao što je »upad u tuđu imovinu« (*trespass*) ili »ugovor«, specificiranjem nužnih i dovoljnih uvjeta za primjenu takvih koncepata. Hartov je argument za tu tvrdnju sljedeći (str. 148): »Jer bilo koji skup uvjeta može biti adekvatan u nekim, a ne u nekim drugim slučajevima, i takvi se koncepti mogu objasniti jedino uz pomoć jednog spiska izuzetaka ili negativnih slučajeva koji pokazuju područje u kojem se dotični koncept ne može primijeniti ili se može primijeniti samo u oslabljenom obliku.« Striktno logički, ovo je *non sequitur*. Naime, specificiranje nužnih i dovoljnih uvjeta za primjenu bilo kojeg koncepta podrazumijeva da postoje slučajevi (uvjeti) u kojima se taj koncept ne može primijeniti, u kojima ti uvjeti nisu adekvatni, te da postoje i iznimke i negativni slučajevi, kao i područja primjene u kojima se koncept može koristiti samo u oslabljenom obliku, jer neki od dovoljnih uvjeta nisu zadovoljeni.

Treće, zanimljivo je da se u ovome tekstu Hart oslonio na Austinovu tezu o mogućnosti striktnog odjeljivanja takozvanih »performativnih« iskaza. No, prije objavljivanja Hartova teksta, J. L. Austin svoju je tezu već oslabio, odnosno zamijenio tezom da većina iskaza zapravo kombinira i konstativne i performativne komponente, da je većina iskaza zapravo kombinacija »opisa« i evaluativnih, »sugestivnih« i intervenirajućih elemenata. To se, primjerice, vrlo jasno vidi u Austinovu slavnom ogledu »*A Plea for Excuses*« (1956-7/1970) koji tematizira »isprike/olakšice« u pravnom i juridičkom smislu. Austin naglašava

da »isprike« imaju jedan nesvodivi opisni aspekt zbog čega on i preporučuje studij psihologije onima koji se žele detaljnije upoznati s praksom ispričavanja. Nadalje, naglašavajući da, kada se bavimo isprikama, zapravo se bavimo funkcioniranjem adverbijalnih oznaka, on upućuje (str. 193) na činjenicu da je razumijevanje takozvane »mašinerije djelovanja« (*the machinery of action*) od bitnoga značaja za ispravno razumijevanje i procjenjivanje isprika. Ovdje možemo prepoznati jedan nesvodivo deskriptivan aspekt govora o isprikama. Na koncu, Austin jasno tvrdi da, kada procjenjujemo isprike, nužno se oslanjamo na »standarde prihvatljivoga« i »neprihvatljivoga« (str. 194-5) koji mogu varirati ovisno o tipovima djelovanja uz koje vezujemo isprike. Drugim riječima, Aristotelovo »osjetilo za pravедnost« i političko-pravni jezik kao opis onoga što registriamo tim osjetilom, očividno se može lako pomiriti s Austinovom analizom, ali ne i s Hartovom.

3.

Jezik kao normativna struktura

U odnosu na pojedince jezik već djeluje poput, odnosno posjeduje status, zakona.²² Par jednostavnih činjenica pokazuje zašto to jest i mora biti tako. Ne smijemo zaboraviti da jezik usvajamo, odnosno učimo. Mi jezik stječemo postupno u obliku strukture čija se komplikiranost tijekom procesa stjecanja postupno povećava. Usvajajući jezik, mi usvajamo, to jest učimo poštivati veliki broj pravila i ujedno stječemo osjećaj za proporciju, razmjer, način na koji činjenica A biva izgrađena prema analogiji s činjenicom B.²³ Prisjetimo se samo nekih od tih pravila koja na pojedinca djeluju poput malih zakona:

1. usvajanje samih riječi kao dijelova vokabulara; 2. učenje sintaktičkih pravila; 3. gramatičke analogije i obrasci kao što su korijeni riječi i nastavci; 4. semantički odnosi: kako se značenja riječi međusobno odnose, semantička blizina i daljina pojmova, semantički odnosi kao *pozitivno-negativno*, *kontrarno*, *kontradiktorno*, odnosi uključivanja i isključivanja; 5. učimo razliku između prostih i složenih rečenica; 6. učimo se pričanju priča, to jest izlaganju većeg broja rečenica sukladno

nekom od sljedećih poredaka: temporalni, logički, prostorni, kauzalni; 7. učimo funkcionalne razlike i pravila: primjerice, razliku između predikata, priloga, prepozicija; 8. učimo također pravila transformacije: kako se tvrdnja pretvara u pitanje ili zapovijed; kako se rečenica može parafrazirati i kako se tvore takozvani propozicionalni stavovi, kao što su »želim da...«, »vjerujem da...«, »nadam se da...«; 9. također učimo funkciju i vrste zamjenica, upitnih, osobnih, pokaznih. 10. učimo također funkcije i vrste modala (nužno je, moguće je..), kvantifikatora i rečeničnih veznika (i, ili, ako-onda...).

Sve prethodno navedeno pojedincu je zadano.²⁴ Da bi naučio jezik, on treba usvojiti pravila koja definiraju upotrebu gore navedenih komponenti, a da postoje pravila dokazuje mu se tako što on svjedoči vrlo čestom ponavljanju ili što se od njega samoga traži često ponavljanje. No, ne zaboravimo da se učenje jezika zbiva u realnom svijetu i da se zbiva kao komunikacija između pojedinaca. Stoga, kada učimo jezik, mi učimo i kako se tvore istinite rečenice o zbilji koja nas okružuje. Mi uvijek koreliramo riječi s određenim aspektima zbilje, odnosno s onim što vidimo oko sebe, i nema sumnje da je učenje toga važan dio učenja jezika. Samim tim, mi učimo da postoje neki limiti, da ne možemo govoriti bilo što o bilo čemu. U tom smislu, stjecanje jezika nužno implicira razvoj dvije glavne vrline u upotrebi jezika – vrline istinoljubivosti (jezikom opisujem ono što jest) i vrline iskrenosti (jezikom iskazujem ono što mi je na umu).²⁵ Primijetit ćemo također da jezik s vremenom postaje dovoljno bogat da iskaže unutarnja stanja nekog pojedinca, da opiše njegove emocije, brige, želje, namjere...i to na sve suptilniji i sve više sofisticiran način. I to također uključuje vrlinu iskrenosti.

Drugim riječima, usvajajući jezik mi usvajamo jedan od glavnih integrativnih činitelja zajednice; jezik je potreban članovima jedne

zajednice kako bi se otkrivali jedan drugom, kako bi upućivali jedan drugog na nešto, kako bi se informirali, uzajamno se povezivali, potvrđivali, i kako bi, naravno, zajednički koordinirali svoje djelatnosti kada je to potrebno. Zbog svega toga jezik treba za članove dotične zajednice imati status zakona. Ukoliko želiš komunicirati i povezati se s članovima svoje zajednice, utoliko trebaš koristiti jezik. Da bi pak koristio jezik, trebaš poštivati pravila samoga jezika. Ukoliko ne poštuješ ta pravila, zakone jezika, utoliko ćeš bit neshvaćen ili ćeš ostati usamljen ili ćeš samoga sebe diskvalificirati na neki način ili ćeš učiniti da se drugi udalje od tebe... No, zakone jezika ne poštujemo samo zbog toga što nam to donosi neku ličnu korist ili što nam omogućuje izbjegavanje neke nedaće. Poštujemo ih i zbog sebe i zbog drugih jer kada koristimo jezik te dvije vrste poštivanja ne mogu se jasno, čvrsto razdvojiti. Jezik je zajednička riznica i poštovanje pravila/zakona jezika služi, zapravo, koegzistenciji, zajedničkoj egzistenciji.

Nesumnjivo je i to da učenje jezika također involvira učenje vrijednosti i potrebe davanja razloga. Razloge ćemo trebati davati u raznim situacijama – primjerice da bismo objasnili neki svoj postupak ili da bismo opravdali neku svoju tvrdnju koja na prvi pogled zvuči sporno ili da bismo uopće pokazali da smo ovladali nekim pojmom.²⁶ Takvo davanje razloga ujedno je stvar odgovornosti jer učeći davati razloge mi učimo davati odgovore na pitanja koja su opravdano postavljena; mi učimo da smo mi sami ti koji trebaju stajati iza svojih iskaza, da pitanja i razumijevanja drugih ne smijemo i ne možemo ignorirati te da ta pitanja i razumijevanja uvijek trebamo unaprijed uzeti u obzir. Ovo »trebamo« još je jedan komadić te velike normativne strukture koju usvajamo učeći jezik, odnosno gradeći sebe kao biće koje koristi jezik.²⁷

Sve u svemu, jezik je normativni medij ili normativna struktura. To znači da za pojedince jezik zadaje mnogobrojne norme te da se

pojedinci ne mogu ponašati neodgovorno unutar tog medija. Jezik je medij u kojemu su ljudi pozvani da daju razloge, misle, konstruiraju i interpretiraju stvarnost uvijek pred sudom slušateljstva koje je već unaprijed uračunato, internalizirano. Jezik nam, kao i zakoni, nameće neka opravdana ograničenja, neke standarde, pravila, norme, analogije koje ne možemo izbjeći. Naravno da možemo stvarati i metafore, ako to želimo; ali za to moramo imati dobre razloge.²⁸ Dakle, očividno je da nas jezik, kao zajednička normativna struktura, disciplinira te da usvajajući jezik mi u velikoj mjeri stječemo sposobnost samodiscipliniranja.²⁹

Na koncu, sasvim je moguće da stjecanje jedne relativno komplicirane normativne strukture kao što je jezik treba proizvoditi učinke i na stjecanje i razumijevanje nekih drugih normativnih struktura kao što su pravni zakoni. U najmanju ruku, učeći jezik mi ujedno učimo postojati u jednom tipu međuljudskog odnosa koji bi nas trebao dobro pripremiti i za stvaranje, usvajanje i primjenu zakona. Učeći jezik mi stječemo svijest o impersonalnoj vlasti jezika, vlasti koja se manifestira kao nužnost standarda, pravila, vrlina istine i razloga. Osoba koja stekne takvu svijest ne bi trebala doživljavati poteškoće s idejom o impersonalnoj vlasti prava ili zakona. Njoj bi, u kognitivnom smislu, trebale biti lako dostupne i ideje »povrede« (ili »nepravednoga«) kao razloga/argumenta, i opravdanog samoograničavanja slobode, kao ideje čija se svrha sastoji u očuvanju zajednice kroz očuvanje jednoga normativnog poretka koji osigurava redukciju sukoba unutar zajednice na podnošljivi minimum. Osoba koja je svjesna da ju njena upotreba jezika može delegitimirati vjerojatno će lako shvatiti da ju njeno ponašanje u odnosu na druge općenito također može delegitimirati. (U svakom slučaju, kod ljudi važi pravilo: prvo učimo jezik, a onda postajemo podložni sankcijama zakona/prava. Prethodno

prethodi potonjem – ideja da bi se taj odnos mogao obrnuti posve je besmislena.)

Dakle, kada učimo o nepoželjnosti sljedećega: kontradikcije, gramatičke, ili semantičke, ili logičke pogreške, namjernog kazivanja neistine, neiskrenosti, odbijanja odgovornosti u smislu izuzimanja sebe iz zahtjeva davanja razloga, donošenja ishitrenoga zaključka... mi ujedno prešutno učimo, odnosno usvajamo važnu pouku o nepoželjnosti protuzakornih i kriminogenih oblika ponašanja. Drugim riječima, usvajajući jezik usvajamo i sigurnu predispoziciju prema zakonu u smislu prava jer usvajajući jezik usvajamo jednu vrstu zakona. Sada nam može biti skoro posve jasno u kojem je smislu Aristotel bio u pravu kada je »vladavinu zakona« označio kao jednu vrstu »vlasti racionalnog jezika«. To da zakon, a ne pojedinac, vlada znači da vlada jedna osebujna, racionalna vrsta jezične strukture; a o tome da jezik može vladati stječemo neposredno iskustvo prostim učenjem jezika kojim usvajamo jednu posebnu normativnu strukturu. Dakle, zakon može vladati zbog toga što jezik može vladati;³⁰ a jezik može vladati zbog toga što ne možemo koristiti jezik a da pri tome ne poštujemo zakone jezika – kršenje tih zakona generira automatsku sankciju. Iz ovoga se može izvesti još jedna teorema: kršenje pravednih zakona, u pravnome smislu, ekvivalentno je kršenju normi jezika, i te dvije vrste kršenja moraju dijeliti jednu zajedničku grešku, jedan zajednički manjak ili promašaj. Već smo naveli jednu teoremu prema kojoj »vladavina zakona« znači »vladavina kolektivnih obećanja«. Jezik zakona vlada ljudima onako kako ljudima vladaju obećanja. Obećanja jesu jezični obrasci, a oni nesumnjivo mogu vladati ljudima; kao što poštujemo i ispunjavamo zakone, tako i poštujemo i ispunjavamo svoja obećanja. Prema tome, kršenje bi zakona zapravo predstavljalo kršenje kolektivnih obećanja. No, u kojem smislu kršenje obećanja predstavlja

promašaj u upotrebi jezika? U kojem smislu kršenje obećanja predstavlja povredu normativne strukture samoga jezika? Smatram da trebamo prvo dati odgovor na to pitanje, dakle, razumjeti i pojam obećanja i pojam »kolektivnog obećanja«; taj bi nas odgovor trebao približiti odgovoru na pitanje o naravi onoga promašaja koji je zajednički kršenju zakona u pravnome smislu i kršenju normi jezika uopće.

Napomena: Postoji napetost između, s jedne strane, ideje da neki pojedinci imaju posebne uloge u odnosu na zakon, i, s druge strane, ideje da su pred zakonom svi jednaki. No, ta je napetost samo prividna. Jer, druga je ideja uvijek primarna, njoj uvijek trebamo dati prednost. Ta ideja jasno involvira sliku o apsolutnom nepostojanju privilegija u odnosu na zakon. Između zakona i ljudi ne može stati nitko u smislu posebnog ovlaštenja, pristupa, prava ili uvida. Zakon je uistinu impersonalni faktor; on je treća »strana« koja, na način argumenta, stoji između »dvojice« i prema obojici stoji u savršeno simetričnome odnosu. Uzaludno nam je ovdje reći: ali netko, neki konkretni pojedinac mora igrati ulogu tog trećeg, mora preuzeti ulogu tog posredujućeg trećeg. Jer i on prema zakonu ima isti odnos kao prethodna »dvojica«. On nema ništa bolji pristup zakonu, nema ovlaštenja da automatski određuje zakon, nema poseban uvid niti posebno pravo. To pak ne znači da on ne može predlagati zakonska rješenja. Mogli bismo ovdje pomisliti da je riječ ipak samo o idealu, o nekoj nerealističnoj predstavi. Međutim, kako objasniti to da se ljudi spontano ponašaju kao da je ideal živ i aktivan, kao da je realniji od same realnosti, čak i onda, i pogotovo onda, kada realnost znatno odstupa od ideala?

No, možda smo ovo prebrzo opisali kao »ideal«; zapravo je riječ o *odnosu* između dvojice, na čemu inzistira Aristotel – impersonalni faktor zakona naprosto markira tip održivog odnosa između pojedinaca.

Ustvari, glavnina priče o statusu zakona u odnosu na pojedince može se, kroz Aristotela, svesti na formulu da mi, ljudi, formuliramo zakon, a da formuliranjem zakona ustvari opisujemo sebe. Riječ je naprosto o samoopisu zajednice. Naravno, riječ je ujedno o samoopisu održive, a ne bilo kakve, zajednice; o opisu koji, ako ga se držimo i poštujemo ga, čini zajednicu mogućom i smislenom. Takav opis čini odnose unutar zajednice održivima, pa samim tim predstavlja opis održivih odnosa. No, budući da je riječ o opisu *odnosa*, mi ga doživljavamo kao normativni standard, nešto što izgleda kao da stoji i djeluje iznad, a ustvari je »između« pojedinih. (»Iznad« je, recimo tako, refleksija ovoga »između«.) U prirodi je tog opisa da smo pred njim svi jednaki i da svatko podjednako dobro razumije što znači »odstupiti od opisa« ili »ponašati se mimo ili protiv tog opisa«. Također, u prirodi je tog opisa da bi nas trebao motivirati na ponašanje koje je u skladu s opisom jer riječ je o opisu održivih odnosa, a za postojanje održivih odnosa uvijek smo svi živo zainteresirani. U nastavku ćemo pokušati jasnije razumjeti u kojem se smislu takvi »samoopisi održive zajednice« mogu razumjeti kao »kolektivna obećanja«, što implicira propoziciju da su obećanja uvijek ujedno i deskriptivna i preskriptivna.

4.

Praksa »davanja obećanja« i zakon kao kolektivno obećanje

John Searle bio je u pravu kada je u svojoj knjizi »Speech Acts« (Jezični činovi) napisao da je »obećavanje« kompliciran proces. Ono se sastoji od mnogih komponenti i ovisi o mnogobrojnim nužnim i dovoljnim uvjetima, ali i počiva na nekim prethodnim normama koje pojedinac, koji daje obećanje, mora već shvatiti i usvojiti. Naravno, kao i jezik u cjelini, praksa se davanja obećanja uči. Čujemo kako drugi daju obećanja, pod određenim uvjetima, a onda i mi shvatimo da to ponekad trebamo učiniti, pod sličnim uvjetima. U početnim stadijima obećanje ima karakter samokorekcije koju od nas traže roditelji. »Obećavam da ću se popraviti, da neću više raditi to i to, da ću se posvetiti tim i tim stvarima...« Obećanje na početku ima karakter samootklona od neke štete koja možda nije tolika da zaslužuje kaznu, ili je možda primjena kazne nepotrebna ili neželjena, ili samootklona od neke pogrešne strategije koja implicira samooštećenje ili samoponiženje. Tu, dakle, roditelji djeluju kao korektiv, a s vremenom korektivi se počinju graditi i iznutra, i ponekad čak počinju popravljati same korektive koje smo

dobili od roditelja. U oba konteksta, i »roditeljskom« i »izvanroditeljskom«, korektivi počivaju na skupu snažnih razloga.

No, prije nego što se praksa davanja obećanja uopće počne zame-tati, dvije norme jezika moraju biti već usvojene. Kao prvo, moramo usvojiti normu prema kojoj smo obavezni ili prema kojoj je vrijedno davati istinite, korektne opise izvanjske zbilje. Druga norma, koja mora biti usvojena, jest norma davanja istinitih, korektnih opisa unutarnje zbilje – ja uistinu moram iskazivati ono što u je u meni, ono što mi je na umu. Prva norma regulira odnos jezik – izvanjska zbilja, a druga norma regulira odnos jezik – unutarnja zbilja. Zašto te norme moraju biti već usvojene? Kao prvo, jasno je da kada obećavam, ja ujedno govorim o svojim namjerama, o nekoj preferenciji koja se nalazi, doslovno, u meni. To involvira normu koja regulira odnos jezik – unutarnja zbilja. Kao drugo, ja moram uspješno opisati svijet kakav je bez moje intervencije (sada kada moje obećanje nije ispunjeno) i također uspješno opisati neki budući svijet kakav će biti nakon što moje obećanje bude ispunjeno. Ovo podrazumijeva i drugu normu koja regulira odnos jezik – izvanjska zbilja. Primjerice, kada kažem »obećavam da ću ti kupiti tu šarenu igračku«, ja ujedno dajem opis »trenutno ne posjeduješ tu šarenu igračku« i opis »u budućem svijetu ti ćeš posjedovati tu šarenu igračku«. To su, dakle, dva osnovna tipa normi koje stoje u osnovi prakse davanja obećanja; no time je priča o normama u ovome kontekstu zapravo tek započeta.

Jer kada dajem obećanje, ja ujedno pokazujem neki odnos prema svojim vlastitim radnjama. Obećavajući nešto, ja nedvojbeno kažem i to da ću učiniti nešto, da će moje buduće radnje biti usmjerene na nešto i da će imati određeni karakter. Drugim riječima, ja dajem opise svojih budućih radnji. No, jesu li ti opisi istiniti? Ako jesu, onda su obećanja iskrena. Ako nisu, obećanja nisu iskrena. Također je jasno da,

ako bi većina obećanja većinu vremena bila neiskrena, sama praksa davanja obećanja izgubila bi smisao. Dakle, obećavanje počiva na jednoj novoj normi jezika; možemo tu normu shvatiti i kao treću, ključnu normu jezika koja se odnosi na jednu posebnu domenu. Dok se prva norma odnosi na domenu objektivnih stvarnosti, a druga na domenu unutaršnjeg svijeta, norma na kojoj počiva specifičnost obećanja odnosi se na domenu »radnji«, i to budućih radnji. Dakle, treća norma koja regulira obećanje jest norma koja regulira odnos jezik – buduće radnje. Zašto je ta norma ljudima potrebna?

Najvažniji dio odgovora na ovo pitanje počiva na činjenici da je za odrasle ljude često vrlo bitno međusobno koordinirati svoje radnje. Ljudi rade neke zajedničke poslove i stoga bitno im je znati kojom će vrstom radnje njihov »suradnik« doprinijeti nekom zajedničkom projektu. Naravno, oni bi to mogli raditi i bez obećanja, naprosto dajući opise svojih budućih radnji. Međutim, obećanje dodaje još jednu vrlo bitnu stvar, a to je da se obećanjem obvezujemo na vršenje neke radnje u budućnosti – ja ne kažem samo »učinit ću to i to« nego kažem »sigurno je da ću učiniti to i to«. Drugim riječima, onaj koji primi ili čuje moje obećanje, dobiva uvid ne samo u moju buduću radnju nego i u snagu moje privrženosti dotičnoj radnji; on dobiva uvid u činjenicu da je »sadržaj obećanja« jedna vrsta obveze za mene, da mi je jako stalo do toga da upravo ta radnja bude izvršena s moje strane.

Dakle, ja sam usvojio neke norme jezika, nalazim se u situaciji kada trebam nekoj svojoj budućoj radnji dati posebnu »sakralnost«, što podrazumijeva jednu novu normu jezika prema kojoj jezik može referirati i na buduće radnje neke osobe, pri čemu referenca dolazi od same te osobe, ali podrazumijeva i jedan bitan preduvjet koji ima dva aspekta – jedan se aspekt sastoji u tome da ja radnji, koju obećavam, dajem poseban prioritet; a drugi se aspekt sastoji u tome da

ja postajem vezan svojim jezikom, odnosno da, obećavajući nešto, ujedno obećavam da će ta mala jezička tvorevina uistinu odrediti moje ponašanje u budućnosti. Ja dajem svoju riječ, ja obećavam, ja se obvezujem, ja stojim iza te riječi... Dakle, obećanje, koje se može izraziti na mnoštvo načina, involvira jednu specifičnu funkciju jezika – da može postaviti pravilo onome koji daje obećanje. Svako obećanje podrazumijeva pravilo upravo zbog toga što svako obećanje implicira određenu »riječ-vodilju« koja davatelju i primateljima obećanja jamči trajnost, koja se reflektira kao »stajanje iza riječi« davatelja obećanja, kao njegovo slijeđenje ili poštivanje vlastite riječi. Sve u svemu, kada dajemo obećanje sebi i/ili drugima, u igru ulazi najmanje pet normativno-vrijednosnih, diskurzivnih mehanizama koji osiguravaju da »praksa davanja obećanja« ima smisla: norma »jezik – objektivna zbilja«, norma »jezik – unutarnji svijet«, norma »jezik – buduće radnje«, norma »uređenosti radnji kroz popis prioriteta zadan jezikom« i norma »jezik – praktično/živo slijeđenje (ili poštivanje) jezika«.

Svi navedeni mehanizmi podrazumijevaju i sadrže neke jake razloge. Moraju postojati jaki razlozi zašto je, primjerice, jednoj budućoj radnji, navedenoj u obećanju, dan prioritet. Moraju postojati jaki razlozi zašto je za drugoga važno da zna kojoj budućoj radnji davatelj obećanja daje prioritet. Treće, samo obećanje postaje razlogom jer implicira normu »jezik – slijeđenje jezika«. Ne bi bilo smisljeno od nekoga tražiti posebno objašnjenje zašto nije ispunio svoje obećanje, kada samo obećanje ne bi po sebi bilo razlogom, a ono ne bi bilo razlogom da iza njega ne stoji norma po kojoj zadanu riječ moramo slijediti i ispuniti, odnosno realizirati. Također, onome koji daje obećanje potrebna je neka slika svijeta unutar kojega se njegovo obećanje ispunjava, slika jednog šireg okvira – besmisleno je davati obećanja ako vjerujemo da će svijet biti takav da realiziranje obećanja neće biti

moguće. Drugim riječima, u obećanje ulazi i jedna priča koja figurira kao implicitni argument, a tiče se razloga zbog kojih »buduće snage koje oponiraju obećanju« ili, naprosto, »budući izazovi« neće biti djelotvorni odnosno neće stati na put ispunjenju moje zadane riječi. To znači da biće, koje daje obećanje, mora biti vrlo racionalno biće; ono mora biti u stanju razaznati mnoge razloge i uzeti u obzir mnoge razloge.

Dakle, obećanje možemo shvatiti kao (1) jedan »mali zakon« koji ja samome sebi namećem, a to mogu učiniti u mnoštvu konteksta – samome sebi, sebi pred jednim drugim, sebi pred grupom ljudi. Dajući obećanje ja (2), zbog nekih razloga, unosim red u svoje radnje, ali i namjere, i ujedno pokazujem da sam unio takav red; drugi, dakle, opet zbog nekih razloga, znaju na što trebaju računati. Takvo obvezivanje riječju i njima je važno jer, obično, kod ljudi postoji potreba da se oslone jedni na druge.³¹ Dakle, obećanje primarno usmjerava onoga koji ga daje, ali ono također služi kao osnova orijentacije za druge. Također, sasvim je (3) legitimno da, zbog prethodnoga, drugi nastoje utjecati na moje obećanje ako smatraju da je ono za njih u nekom smislu relevantno. Oni mogu, primjerice, ukazati na to da bi neispunjenje mog obećanja bilo pravednije od njegovog ispunjenja. To vrlo jasno indicira gore izloženu tezu o obećanju kao iskazu poduprtom mnogim razlozima jer drugi mogu argumentirati protiv mog obećanja – »zbog tih i tih razloga, ispunjenje tvog obećanja bilo bi nepravedno«. Dakle, svako davanje obećanja ujedno otvara prostor za priču o legitimnosti obećanja u onoj mjeri u kojoj ono utječe na druge ili je relevantno za njih, a obično to jest slučaj čak i kada obećanje pojedinac daje samome sebi.

4) Obećanje, upravo zbog pete norme/mehanizma koji mu stoje u osnovi, involvira pitanje integriteta i dostojanstva. »Dajući riječ« ja

investiram svoje »lice«, svoju čast i kredibilitet. Ja bitne stvari stavljam na kocku – ja sebe, dajući obećanje, dovodim u poziciju (a) onoga koji je u stanju biti vođen svojom riječju koja time dobiva na težini i značaju, što i meni daje značaj, ali i (b) onoga koji u tome može podbaciti ili se pokazati nedoraslim svojoj riječi. Ja, ukoliko ne ispunim obećanje, a nemam dobru ispriku za to, pokazujem da mi nedostaje jedna unutarnja trajnost, da nemam dovoljno integriteta, da jedno govorim, a drugo radim, dakle, da moja riječ nije moj zakon i da, zbog nekog manjka, ja nisam u stanju kontrolirati sebe jer nisam u stanju izvršiti niti svoju vlastitu zapovijed za sebe.

Iz svega navedenoga jasno je da ljudsko biće mora doseći znatan stupanj intelektualnog razvoja da bi moglo, s punim razumijevanjem i sviješću, početi davati obećanja. Jedna od ključnih sposobnosti, koje trebaju biti u dovoljnoj mjeri razvijene, svakako je sposobnost razumijevanja zbilje i iz perspektive drugoga, takozvano »perspective-taking«.³² Drugim riječima, onaj koji daje obećanje obično mora moći sebi predočiti što njegovo obećanje znači za druge ljude, kakav smisao ono ima za njih. Nesumnjivo je da takvo, »perspektivno« poimanje zbilje može biti razvijeno samo kod bića koja uče, odnosno stječu jezik, i to u dijaloškoj interakciji s drugima. Psiholozi, komunikolozi i antropolozi pokazali su da djeca postaju svjesna perspektive drugoga kroz određene upotrebe jezika, kao što su »sporenje«, »zahtjev za objašnjenjem značenja riječi«, kao i takozvani »didaktički komentar« kojim se iskazuje stajalište o stajalištu odnosno vjerovanje o vjerovanju, dakle, vjerovanje drugoga stupnja, metavjerovanje.³³

Djeca mogu razviti dotičnu sposobnost jedino kroz kognitivne predstave razvijene na temelju intersubjektivnoga dijaloga.³⁴ Takvo osvještavanje perspektive drugoga nužna je pretpostavka razumijevanja prakse davanja razloga, odnosno razumijevanja potrebe da se,

u nekom kontekstu kao što je onaj davanja obećanja, pazi na razloge koji bi drugima mogli i/ili morali biti prihvatljivi. No, drugo, praksa davanja obećanja uključuje sposobnost razumijevanja perspektive drugoga u još jednome smislu – u smislu da se onaj koji obećava prema svojoj riječi može odnositi kao prema riječi apstraktnoga ili »generaliziranoga« drugoga, kao riječi koja počinje svoj autoritet nositi i iz same sebe, a ne isključivo na osnovi posebnih unutarnjih stanja konkretnoga govornika. Kao treće, onaj koji daje obećanje sebe čini odgovornim u očima drugih, kao i u svojim vlastitim, u smislu da neispunjavanje obećanja priziva neku vrstu suda, propitivanja, izlaganja riječi i zahtjevu drugoga da se odgovori na određena pitanja, a sve to podrazumijeva sposobnost preuzimanja i internaliziranja perspektive drugoga.

Ono što na koncu ove priče o »praksi davanja obećanja« želim naglasiti jest to da ta priča nije samo priča o značenju riječi »obećati« nego i o jednoj jezičnoj praksi koja ne bi bila smisljena da joj u osnovi ne stoje neke norme koje se i same oslanjaju na jake razloge. Samojoj riječi »obećanje« ne treba davati primat jer obećanje se može iskazati na mnoštvo načina i bez upotrebe te riječi: »ja ću to učiniti, sigurno«; »ja ću to učiniti. Budi siguran u to«; »ja to radim. Računaj na to 100%«; »nema šanse da ja to neću učiniti«; »ja ću to realizirati. Gledaj me/ svjedočit ćeš tome« i slično. Značenje same riječi »obećati«, u engleskom kao i u mnogim drugima, zapravo dolazi od latinskoga *promitere*, što otprilike znači »poslati (to) ispred sebe kao stvar urgentnosti«; budući da »to« u ovom kontekstu referira na radnje, očito je da je riječ o metafori za koju se, u međuvremenu, zaboravilo da je metafora. Riječ je o metafori kojom, na metaforički način, govorimo nešto o svojim budućim radnjama i o odnosima između tih radnji. Dakle, priča o samome značenju engleske riječi *to promise* (a slično je i u francuskom

i talijanskom) relativno je jednostavna. No, da bismo bolje razumjeli značaj upotrebe te riječi, pod njezinim zadanim značenjem, trebamo pažnju usmjeriti na kontekste njezine upotrebe kao i na norme i razloge koje, upotrebljavajući tu riječ, implicite priznajemo i prihvaćamo.

Jedna od najboljih analiza same riječi »obećanje« može se pronaći kod Searlea u *Speech Acts*.³⁵ No, smatram da je u nekim aspektima ta analiza pogrešna. Primjerice, Searle kaže da je jedan od uvjeta za davanje obećanja taj da slušatelj preferira govornikovo (onoga koji obećava) ispunjenje A (sadržaj obećanja) u odnosu na njegovo neispunjenje, a da govornik vjeruje da je slušateljeva preferencija upravo takva.³⁶ Smatram da je to pogrešno upravo zbog onoga zbog čega Searle smatra da je to ispravno – on, naime, želi jasno odvojiti »obećanja« od »prijetnji«; međutim, jasno je da su i prijetnje neka vrsta obećanja. To su srodne jezičke prakse jer, kao što je to Katz primijetio,³⁷ prijetnju možemo shvatiti kao jedno uvjetno obećanje nanošenja štete. Srodnost tih praksi posve je normalna stvar jer one zapravo služe istome cilju – međusobnom koordiniranju radnji prije njihove realizacije. Drugo, obećanje može biti dano samome sebi i ticati se samo i isključivo mene, moga života, što ne isključuje neizravan utjecaj na druge. U tom slučaju ono ne mora biti objelodanjeno, iako, čak i ako nije objelodanjeno, može biti pobijeno nekim razlozima kojih onaj koji obećava može postati svjestan tek kasnije. U tom slučaju davatelj obećanja vjeruje da nema razloga obećanje saopćiti drugima jer jaki razlozi kažu da je ono za njih nebitno te da za njih nije važno mogu li, ili ne, računati na neke moje buduće radnje. Međutim, u tom slučaju i dalje važe svih pet normi za praksu »davanja obećanja« koja sam naveo, iako za Searlea u tome slučaju ne bismo trebali govoriti o obećanju. Naravno, ja bih rekao da je to posebna vrsta obećanja i da je neka derivirana vrsta jer drugi moraju postojati da bi obećanje bilo

moguće (naime, kao učitelji ili kao internalizirani, fiktivni »drugi«); no, ipak je riječ o obećanju.

Osim toga, smatram da je Searle pogriješio u formulaciji još jednoga uvjeta za obećanja. Naime, Searle tvrdi da je jedan od uvjeta i sljedeći: »Nije očividno niti slušatelju (H) niti govorniku (S) da će S ispuniti obećanje tijekom normalnog razvoja događaja.«³⁸ Ustvari, a vjerojatno je riječ o omašci, Searle bi zapravo trebao reći da ne možemo dati obećanja o radnjama za koje smo već sigurni da će morati biti realizirane bilo zbog bioloških bilo zbog institucionalnih razloga. Primjerice, ne možemo dati obećanje da ćemo sutra ići u zahod, niti da ćemo sutra ići na posao (ako smo na ovo već obvezani ugovorom). Ono na što Searle cilja, ali zapravo pogrešno formulira, jest to da davanje obećanja podrazumijeva stanovitu slobodu kod govornika s obzirom na radnje koje su sadržaj obećanja. Dakle, uvjet bi možda trebao glasiti da je i H-u i S-u očividno da S neće davati niti ispunjavati obećanje jedne radnje koja je prethodno već zajamčena na neki način. Primjer što ga on navodi (»čovjek, koji se upravo oženio, daje ženi obećanje da je neće napustiti sljedećega tjedna«) dokazuje da on upravo misli na to. Međutim, nije li mnogo elegantnije i plauzibilnije ovaj zahtjev formulirati kao implicitan zahtjevu četvrtе norme među gore navedenima? Naime, formuliranje popisa prioriteta među radnjama podrazumijeva da onaj koji daje obećanje ima relativnu slobodu u formuliranju tog popisa, premda se on ujedno oslanja na neke za njega uvjerljive razloge zašto popis formulira upravo na taj, a ne neki drugi način.

Searleu se također može uputiti sljedeći prigovor: kod njega se ne vidi genealogija, ne vidi se da neki tipovi upotrebe jezika moraju slijediti neke druge tipove upotrebe, odnosno dolaziti nakon potonjih. Searle ne sugerira, ili možda naprosto zaboravlja napomenuti,

da postoji jedna hijerarhija normi i da se ta hijerarhija, kada usvajamo jezik, usvaja prema određenome redosljedju. Možda je za to krivo njegovo polazno metodološko načelo da trebamo pretpostaviti kako postoje jezične radnje u smislu upotreba jezika s ilokucijskom snagom (npr. pitanje, tvrdnja, zapovijest, obećanje, i slično) te da pokušamo identificirati ono što je svim tim upotrebama zajedničko – imenujemo to što je zajedničko kao *illocutionary force indicating device/indicator* (hrv. »sredstvo/indikator za indikaciju ilokucijske snage«) i onda nastojimo objasniti kako ti indikatori dobivaju značenja koja dobivaju. Drugim riječima, psiho-socijalni uvjeti i učinci učenja, usvajanja i prakticiranja »davanja obećanja« ili stupnjevi razvoja tog psiho-socijalnog konteksta, Searleu nisu posebno zanimljivi. Stoga se njegova analiza može opisati kao jedan tip »logičke« analize jezika, ali sa značajnim manjkom fokusa na njezinu psiho-socijalnu relevantnost. Kao ilustracija: Searle ispravno kaže da je bitni uvjet prakse obećavanja taj da onaj koji daje obećanje da će učiniti A, preuzima, ili sebe stavlja pod, obvezu da učini A. (R. M. Hare je ovome prigovorio da, ako bi taj uvjet bio tretiran a là Searle, kao tautologija, onda bi onaj koji ne ispuni svoje obećanje zapravo bio optuživ za proturječje, što ne zvuči plauzibilno.³⁹ Ovo je duga i zamršena priča od koje ću ovdje napomenuti samo to da je moja teorija, u načelu, bliža Searlovoj strani i da Hare zaboravlja da se onaj koji namjerno krši svoje obećanje zapravo samodiskvalificira u jednome smislu koji je analogan samodiskvalificiranju onoga koji izriče kontradikciju.) Međutim, što to točno znači? Zašto to zvuči plauzibilno? Kako izgleda psiho-socijalni kontekst odnosno njegovi uvjeti i posljedice u kojima obećanje implicira preuzimanje obveze da se učini A? Searle ne nastoji dati odgovor na ova pitanja.

Još par napomena o nekim drugim autorima. Na mene su utjecali pozitivno i inspirativno i Oswald Ducrot i Igor Žagar koji slijedi Ducrota

u njegovu polifonijskom/poliloškom pristupu jeziku.⁴⁰ Naime, Žagar je naglasio da obećanja ne dajemo *out of the blue*, naprosto tako, da su obećanja obično usidrena u neke šire kontekste, da su dio jednog relativno bogatog dijaloga ili »poliloga«, i da dovoljno često bivaju prezentirana kao iskazi koji sadrže ili impliciraju argumentaciju, odnosno razloge. No, čvrsto povlačenje razlike između performativa i konstativa, kakvo nalazimo kod ranog Austina i kod Benvenista,⁴¹ smatram da je štetno za ispravno razumijevanje prakse obećavanja. Dati obećanje ne znači izvesti jednu posebnu jezičku radnju koja se navodno drastično razlikuje od pukoga iskazivanja ili tvrdnje. K. Bach je, parafrazirajući ranog Austina, rekao da »obećati« znači izvesti (engl. *perform*) jezičku radnju obećanja, ali ne i tvrditi/konstatirati (engl. *state* ili *claim*) da je obećanje dano. To reći ne samo da je pogrešno nego je i protuslovno. Ne možemo dati obećanje bez tvrdnje da ćemo nešto učiniti, a to je tvrdnja koja se od ostalih takozvanih »konstativa« u bitnim obilježjima ne razlikuje. Ona, kao i ostali konstativi, počiva na nekim razlozima i stoga ju je, uključujući neke dodatne razloge, Austin u kasnijoj fazi porekao, odnosno povukao, svoje tvrdo razlikovanje između performativa i konstativa. Benveniste je pokušao oživjeti tvrdi tip razlikovanja; međutim, u Benvenistovoj shemi ne možemo uopće pronaći mjesta za razumijevanje »obećanja« – za Benvenista, svaki performativ podrazumijeva neku formalno ovlaštenu osobu, a to se očividno ne može primijeniti na obećanja.⁴²

Na koncu, Shoshana Felman napisala je jednu zanimljivu knjigu, *Skandal tijela u govoru*, koja, kako mi se čini, ide u pravcu stanovite »dekonstrukcije« obećanja i supstancijaliziranja teze da mi, ljudska bića, moramo vrlo često prekršiti svoja obećanja jer naše tijelo djeluje protiv našeg jezika, što Felmanova pokazuje kroz, prije svega, analizu Molierova *Don Žuana*.⁴³ No, umjesto na primjer Don Žuana i

upotrebu jezika u kontekstu rodno-seksualnih odnosa, mislim da je profitabilnije fokusirati se na neke druge kontekste u kojima imamo dovoljno razloga vjerovati da će sami djelatnici ozbiljno shvatiti svoja obećanja i da će nastojati i ispuniti ih.

Stoga, moja je analiza prakse »davanja obećanja« najsnažniji poticaj i najtrezvenije informacije dobila preko fokusa na jednu posebno zanimljivu jezičnu formu – onu preambula koje prethode međunarodnim ugovorima kakvi se pišu uglavnom u težim, ponekad čak kritičnim situacijama, kakva je situacija »sporazumnog okončanja ratnog sukoba«. U takvim formama »davanja obećanja« strane, koje formuliraju jedno »kolektivno obećanje«, jasno kažu na čemu se temelji njihovo preuzimanje obaveza i koji su ključni razlozi zbog kojih one preuzimaju obaveze detaljno opisane u postpreambularnom dijelu. Strane u preambulama kažu sljedeće: »na temelju razloga X, Y, ili Z... Mi (strane potpisnice) zadajemo sebi svrhe/ciljeve a, b, ili c... na koje se ovim ugovorom svečano obvezujemo, a koje ćemo realizirati na sljedeći način... (onda ide tekst samog ugovora.)« Preambularna kolektivna obećanja, dakle, predstavljaju jamčevine trajnosti; ona daju potpisnicama tih obećanja jasnu sliku o tome što na jedan duži vremenski rok one, potpisnice, mogu očekivati jedna od druge, zajedno s formulacijama trajnih razloga na koje se dotična očekivanja oslanjaju. Takve oblike davanja obećanja nalazimo i u Povelji UN-a, Nacrtu ustava Europske unije, Sporazumu »Velikog petka« za Sjevernu Irsku, u Daytonskom mirovnom sporazumu za Bosnu i Hercegovinu i u mnogim drugim međunarodnim ugovorima. Važno je primijetiti da se vokabular kojim su se trajni razlozi formulirali tijekom povijesti mijenjao – u srednjovjekovlju dominirao je religijski vokabular koji je potom postupno, ali ne posve, zamijenjen vokabularom povijesnog, etičkog i/ili (inter)tekstualnoga tipa. Primijetit ćemo također da su

preambularni dijelovi sporazuma osobito važni za proces njihova tumačenja upravo stoga što sadrže bitne obavijesti o ključnim namjerama samih strana, kao i o razlozima zbog kojih ključne namjere jesu te koje jesu. Stoga i međunarodno pravo tumačenja daje posebnu težinu tekstu preambula u procesu tumačenja sporazuma, a to ne bi bilo moguće kada preambule ne bi govorile nešto bitno o ključnim argumentima na kojima se zasniva jedno kolektivno obećanje, što pak ne bi bilo moguće kada preambule ne bi bile usidrene u skup ključnih normativnih pretpostavki prakse davanja obećanja.

Posebno jasan i informativan primjer nalazimo u američkoj Deklaraciji neovisnosti.⁴⁴ Nesumnjivo je da je riječ o »deklaraciji«, dakle, izjavi kojom se nešto naprosto utvrđuje ili potvrđuje. No, ujedno je riječ o kolektivnom obećanju, jednom zajedničkom obećanju što ga je sebi dala jedna grupa ljudi – obećanje glasi »ostat ćemo neovisni o britanskoj kruni«. No, ovo kolektivno obećanje izuzetno je još po nečemu: prisjetimo se da ono počinje jednostavnom konstatacijom da jedna grupa ljudi, nacija ili zajednica, smatra da je civilizirano objasniti svoje ponašanje, svoju odluku o »razvrgavanju veza«, pred »svjetskim mnijenjem«, da su ljudi obavezni javno navesti razloge zbog kojih nešto čine ili govore ili, u ovome slučaju, zbog kojih iskazuju svoju neovisnost. Kada pogledamo u glavni kostur same Deklaracije, postaje nam odmah jasno da se radi o argumentu, o pravome silogizmu koji sadrži gornju premisu, donju premisu i zaključak;⁴⁵ striktno govoreći, riječ je o jednome praktičnom silogizmu koji završava jednom radnjom, radnjom koju tvorci deklaracije izvode i obećavaju da će ju nastaviti izvoditi (Ovaj, najbitniji, aspekt Deklaracije posve je promaknuo Jacquesu Derridi u njegovom tekstu posvećenom Deklaraciji »Declarations of Independence«⁴⁶). Prisjetimo se što tvorci ili pisci Deklaracije kažu: »Bog ili priroda ili nešto više, ljudima je dala određena prava: pravo

na život, slobodu i težnju za srećom. Ta su prava neotuđiva od ljudi. U skladu s tim pravima, narod ili nacija ima pravo i promijeniti vladu koja krši temeljna prava nacije i postaviti novu vladu u vjeri da ova neće kršiti temeljna prava nacije, odnosno u vjeri da će nova vlada biti svjesna da bez poštivanja neotuđivih prava niti ona neće dugo preživjeti. Kralj je prekršio naša neotuđiva prava na sljedeće načine... Stoga mi, narod, imamo i neotuđivo pravo, koje sada i koristimo, da smijenimo postojeću vladu, odnosno da ju proglasimo nelegitimnom. Prema tome, od danas, dobri ljudi, predstavnici nekadašnjih kolonija, proglašavaju svoju neovisnost.« Dakle, riječ je o jednom kolektivnom obećanju, ali i ono dijeli jedno zajedničko svojstvo sa svim obećanjima – obećanja se temelje na razlozima, ona se ne daju bez potpore razloga koji stoje iza njih.

No, obećanja se daju prije svega zbog neke dobrobiti koja će ispunjenjem obećanja pripasti onome koji daje obećanje – ispunjenje obećanja pretpostavka je spomenute dobrobiti. Vidjeli smo da ta praksa počiva na najmanje pet normi koje definiraju određene diskurzivne vrijednosti. Osim toga, ta nam praksa pokazuje u kom smislu jezik, i to racionalan jezik, može postati vladajućim za jednu osobu ili za više njih. Obećanje se i sastoji upravo u tome da se pojedinac ili grupa podčine jednom jezičnom obrascu, da ga na osnovi jednog skupa intencija i razloga izlože i potom slijede, odnosno uzmu kao mjeru/standard svojega postupanja. Stoga, smatram kako važi teorema koju sam već spomenuo: legitimno je zakone, u pravnome smislu, tretirati odnosno pojmiti kao kolektivna obećanja formulirana u svrhu dobrobiti grupe.⁴⁷ Naravno, kao i za sva obećanja, i ovdje možemo pretpostaviti da će u nekim slučajevima obećanja biti prekršena, odnosno ostati neispunjena. No, upravo stoga i postoje sankcije i državne institucije. Kolektivna obećanja korelirana su s prijetnjama

sankcija, što ne garantira da će obećanja uvijek biti ispunjena, nego samo da će njihovo kršenje za prekršioca povlačiti velike troškove.

Zakoni, kao kolektivna obećanja, čine isto ono što čine individualna obećanja i podliježu istim normama upotrebe jezika: zakoni koordiniraju i formuliraju na temelju nekih bitnih razloga (koje možemo opisati aristotelovskom frazom »razlozi pravde«), ne samo kolektivne radnje nego i kolektivne intencije, i to one kojima pripada najviši prioritet.⁴⁸ Tim intencijama pripada najviši prioritet u smislu da, bez njih, jedna zajednica ne može posjedovati svojstvo moralnog integriteta, a samim tim niti integriteta uopće. Kolektivna obećanja, također, jesu ona koja si svi pripadnici zajednice uzajamno daju, ali i koja zajednica, kao zamišljeni pojedinac, daje samoj sebi.

Iz dosadašnjih razmatranja slijedi još jedna teorema: ljudima kod kojih ne postoji praksa davanja obećanja ne možete dati zakone, niti oni mogu zakone usvojiti kao pravila koja su općevažeća za sve njih, podjednako i bez izuzetka. Od takvih ljudi ne možete također očekivati da se posvete implementiranju zakona. Jedino onaj, koji sebe može obvezati riječju, može razumjeti kako to da jedna grupa ljudi može sebe obvezati davanjem kolektivnog obećanja u obliku zakona, i kako se ta grupa, samim tim, može obvezati na poštivanje zakona. Naravno, temeljno kolektivno obećanje, obećanje putem kojeg zajednica sebi definira temeljne uvjete svoga integriteta, poduprtog razlozima koji važe za sve pripadnike, u kolokvijalnom je jeziku poznato pod nazivom »ustav«, doslovno, ono što konstituira zajednicu kao zajednicu putem jednoga konstitutivnog kolektivnog obećanja.

Pod kojim uvjetima, odnosno zbog kojih razloga, kolektivno obećanje može biti neispunjeno, ili prekršeno? Uvjeti i norme, koji važe za individualna obećanja, važe i za zakone kao kolektivna obećanja.

Individualna obećanja mogu prekršiti normu jezik – objektivna zbilja, u smislu da referiraju na radnje koje ili nisu dio realnosti ili ne mogu postati dio realnosti, ili u smislu da ne referiraju jasno na svijet mogućih ljudskih radnji. U tom slučaju, ne bi bilo jasno koja bi radnja zapravo predstavljala ispunjenje obećanja. Isto važi i za kolektivna obećanja. Ova je norma također poznata kao norma »jasnoga zakona«, kao norma upotrebe jasnih pojmova čija referenca na društvenu zbilju može rezultirati istinitim iskazima. Drugo, individualna obećanja mogu odrediti pogrešne intencije, na temelju pogrešnih razloga, kao one kojima je dan prioritet. John je obećao Mary, koja se Johnu dopada, da će ju ugostiti sutra u svome stanu. No, u međuvremenu John saznaje da je Mary navodno pokrala Petera kada ju je ovaj ugostio. John shvaća da je dao pogrešno obećanje, odnosno da je odredio pogrešnu intenciju kao svoju prioritetnu intenciju. Isto važi za kolektivna obećanja – ona mogu odrediti neke kolektivne intencije kao prioritetne za zajednicu premda te intencije za zajednicu nisu uistinu prioritetne ili nisu prioritetne na temelju ispravnih razloga. Primjerice, zajednica se može obvezati na onemogućavanje aktivnosti jedne unutarnje skupine koju smatra neprijateljskom premda ta skupina uopće ne mora biti neprijateljska. Zajednica je sebi odredila jednu prioritetnu kolektivnu intenciju iako ta intencija ne bi trebala biti prioritetna. (U ovome slučaju imamo pravo pozvati se na pojam »nepisanog« ili neiskazanog kolektivnog obećanja-zakona koji bolje definira kolektivnu intenciju i koji bi trebao korigirati iskazano kolektivno obećanje i zauzeti njegovo mjesto – tome odgovara institucija ustavnog amandmana ili proglašavanja nekog zakona protuustavnim.) Pod ovaj pojam potpadaju i pojmovi »diskriminirajućih« ili »nepravednih« zakona kao pogrešnih zakona, zakona/kolektivnih obećanja koji nisu opravdani ili poduprti plauzibilnim, za sve važećim razlozima.

Treće, može se ispostaviti da je dano pogrešno individualno obećanje u smislu da je njegovo ispunjenje u postojećim uvjetima praktički nemoguće. Onaj koji je obećao nije uračunao neke teške izazove ili oponirajuće sile koje karakteriziraju njegov svijet, i koje će se pred njim ispriječiti tijekom njegova pokušaja u ispunjenju svoga obećanja. On je možda dao iskreno obećanje i možda je imao dobre razloge za dati takvo obećanje; no, jednostavno nije shvatio da je realnost objektivno takva da će se, u međuvremenu, pojaviti vrlo jaki razlozi za neispunjavanje njegova obećanja. U tom slučaju, jedno individualno obećanje biva obezvrijeđeno činjenicom da je nerealistično, da u kalkulaciju za davanje obećanja nisu uračunati bitni razlozi koji govore protiv davanja obećanja. Isto važi i za kolektivna obećanja – ona moraju računati na činjenice koje mogu dati jake razloge za neispunjavanje obećanja, odnosno za neimplementiranje zakona.⁴⁹ Drugim riječima, i zakoni mogu biti nerealistični, odnosno računati na izostanak nekih pojava iako bi razumna osoba računala upravo na pojavu takvih pojava. Primjerice, zamislimo da jedna zajednica posjeduje zakone o ubojstvu, ali ne i o ubojstvu iz nehata, ili o ubojstvu iz samoobrane. Ta bi zajednica sebi dala jedno kolektivno obećanje koje nije realistično jer ne bi uračunavalo mogućnost pojava koje su vrlo vjerojatne. Slično tome, zajednica koja bi abortus, u svim slučajevima i pod svim okolnostima, proglasila protuzakonitim, usvojila bi jedan nerealističan zakon, odnosno jedno kolektivno obećanje koje bi dovoljno često nailazilo na objektivne poteškoće koje otežavaju ili izravno onemogućavaju ispunjavanje tog obećanja. Zamislimo samo sljedeće slučajeve: začće zbog silovanja ili zbog slučaja (iako su poduzete sve preventivne mjere) ili situacija u kojoj trudnoća ozbiljno prijeti zdravlju trudnice ili situacija u kojoj je dokazano da je embrij deformiran u tolikoj mjeri da se ne može razviti u normalno, samostalno ljudsko biće...

Četvrto i posljednje, individualno obećanje može ostati neispunjeno naprosto zbog nehata, nemara ili zbog neuzimanja obećanja ozbiljno od strane onoga koji obećava. Ovdje je riječ o izravnom kršenju danog individualnog obećanja. Takvom prekršitelju, koji ne može pokazati da je učinio sve moguće da ispuni svoje obećanje, skloni smo pripisati attribute »nedostojanstvenog« i »nečasnog«, osobe bez integriteta, osobe koja jedno govori, drugo radi, a možda treće misli. U ovom slučaju, osoba izravno krši normu »jezik – živo poštivanje/slijedenje jezika«. Sve je u redu s obećanjem, ali ništa nije u redu s onim koji je dao obećanje. Ista sudbina može zadesiti kolektivna obećanja: zajednica može naprosto zaboraviti da u njoj važe neki zakoni ili zakoni mogu biti primjenjivani selektivno. Kao što se to kaže – zakonima puštamo velike ribe, a lovimo male.

U tom slučaju, zajednica gubi svoj integritet i pokazuje da nije sklona slijediti pravila koja je sama usvojila. Namjerno kršenje kolektivnog obećanja pokazuje da u samoj zajednici postoje neki dublji, strukturalni problemi – ili neki jak unutarnji konflikt, ili odveć visok postotak kriminogenih, ili patogenih, karaktera, ili neko naslijeđeno nepovjerenje prema vrijednosti zajednice kao zajednice, ili neko masovno međusobno nepovjerenje između članova zajednice, ili skepticizam glede dosega i intenziteta posvećenosti moralnosti i moralnom integritetu među članovima zajednice, ili korupcija, ili tradicija pesimizma i mazohizma, ili neupućenost i neobrazovanost, ili nešto slično. No, namjerno kršenje kolektivnog obećanja, ako je znatno rasprostranjeno, pokazuje, prije svega, da zajednica (ili njen veliki dio) uopće nije došla do svijesti o vrijednosti jezika, preciznije, zajedničkog jezika u formi kolektivnog obećanja (odnosno, zakona kao racionalnog jezika koji važi za sve), odnosno o vrijednosti onih temeljnih razloga (pravedno-nepovedno, dobro-loše, humano-nehumano,

zakonito-nezakonito...) koje zajednica mora priznati i prihvatiti kako bi se održala i kako se ne bi pretvorila u samodestruktivnu masu pojedinaca. Nažalost, u takvome slučaju nikakva institucionalna struktura ne može biti od neke znatnije pomoći.

Sveukupno, zakoni, kao kolektivna obećanja, morali bi biti jasni, pravedni/nediskriminirajući, realistični i poštovani. Ako zajednica za sebe ne ishodi kolektivna obećanja koja zadovoljavaju četiri navedena kriterija, ona griješi ili u moralnome smislu podbacuje ili se uopće ne uspijeva konstituirati kao zajednica, na neka od četiri navedena načina.

Napomena: Ozbiljno uzimanje u obzir teze o zakonima kao kolektivnim obećanjima može se razumjeti samo u jednom širem kontekstu definiranom pitanjem o ispravnom shvaćanju zakona kao određene, a ne bilo kakve, jezične funkcije. Kada razmišljamo o zakonima, koje nam jezične funkcije mogu poslužiti kao najbolji modeli ili analogije za razumijevanje zakona? Ovo pitanje ima i bitne praktičke posljedice jer će odgovor na to pitanje odrediti i naš praktični odnos prema zakonima, naše pretpostavke o onome što, u praktičnom smislu, od zakona želimo. Nekoliko je jezičnih funkcija predloženo kao kandidatkinje za najbolje modele: zapovijedi, pravila, principi, pa čak i proročanstva/predviđanja. I jezična je funkcija obećanja već bila predložena, ali, po mom sudu, nije niti dovoljno obrazložena niti su iz nje izvedene dovoljno bogate odnosno brojne implikacije. Ja ću ovdje kratko komentirati o jezičnim funkcijama neobećanja, a nešto dulje o funkciji obećanja (kao dobrog modela za razumijevanje zakona).

Prvo, funkcija »zapovijedi« odavno je napuštena kao poželjan i produktivan model. Tu je funkciju predložio Austin u svojim predavanjima o jurisprudenciji iz 19-og stoljeća, a uspješno ju je pobio već

Hart u svom obnovljenom pozitivističkom pristupu pravu. Ono što je pokopalo dotičnu funkciju/metaforu zapravo je vrlo jasno i vrlo plauzibilno. Svaka zapovijed počiva na asimetričnom odnosu (između pojedinaca ili između grupa i pojedinaca) i stoga ju nije moguće uzeti kao ozbiljnu kandidatkinju za plauzibilan model zakona. Zakonima skupine sebe vezuju kao skupine i svaki pojedinac u odnosu na zakon uživa simetričan odnos. S funkcijom pravila koju je, u smislu odgovarajuće jezične funkcije, predložio sam Hart, priča je nešto kompliciranija. Iako se obećanja dijelom mogu razumjeti kao pravila, i iako se i zakoni dijelom mogu razumjeti kao pravila, pojam »pravila« čini se odveć neodređenim i šarenim da bi bio korisnim i neposrednim kognitivnim oruđem za razumijevanje zakona.

Postoje, naime, nepisana, pisana, prešutna, konvencionalna, nekonvencionalna, komplicirana, nekomplicirana... pravila. No, za razliku od zakona, možete otkriti da ste u prošlosti slijedili neka pravila, koja nisu bila eksplicitno formulirana dočim danas jesu, a da toga niste bili svjesni. Osim toga, a ovo je važnije od prethodnoga, čini se da, ako zakon u cjelini shvatimo kao skup pravila, onda će nam za interpretaciju tih pravila biti potrebno nešto što za nas ima status načela. Stoga, pravila, sama po sebi, nisu nikada dovoljna – za implementaciju zakona, koja ovisi o interpretaciji, potrebna su nam načela, i to načela i većeg i manjeg stupnja određenosti. U toj, relativnoj jasnoj primjedbi sastoji se Dworkinova kritika Harta (vidi Dworkin 1967). Dakle, jezična funkcija »pravila«, u najmanju ruku, ne može nam poslužiti kao dovoljan model za ispravno razumijevanje zakona. Moramo pridodati i načela. No, problem se s načelima sastoji u tome što su ona, po definiciji, malobrojna i što ne evoluiraju. Dakle, niti ona sama po sebi ne bi mogla poslužiti kao ona jezična funkcija s kojom se zakoni mogu i trebaju usporediti na plauzibilan i eksplanatorno produktivan način.

Glede, pak, funkcije »proricanja«, po kojoj se zakon svodi na »uspješno proricanje/predviđanje načina na koji bi sud presudio u nekom konkretnom slučaju«, da je, dakle, zakon ustvari sadržaj jednog (uspješnog) predviđanja/proročanstva, tu je funkciju predložio Oliver Wendell Holmes, bivši sudac Vrhovnog suda SAD (vidi Holmes 1897), a nedavno ju je ponovno izložio Richard A. Posner (1990). No, u Posnerovoj knjizi pronalazimo i vrlo učinkovit i plauzibilan argument protiv tog prijedloga (vidi str. 228), zbog čega Posner, zastupnik pravnog pragmatizma, predlaže da taj prijedlog neznatno »obogatimo« sa, kako on kaže, »a weak sense of natural law« (prirodnim pravom u slabome smislu). Ipak, svakome mora ostati nejasno kako jedna teorija, protiv koje posjedujemo jasan i plauzibilan argument, može biti obnovljena ako se obogati nekim dodatkom – jer taj jasan i plauzibilan protuargument i dalje je primjenjiv.

Posner (1990, str. 235) izlaže ideju da se zakoni mogu produktivno usporediti s obećanjima, ali samo da bi ju, vrlo ishitreno i nedovoljno obrazloženo, odbacio. On primjećuje da suci obično prisežu, to jest zaklinju se da će poštivati zakone, odnosno da će odlučivati kako traži »pravednost sukladno zakonima«. To se naravno mora razumjeti kao jedna vrsta obećanja, jedna vrsta obvezivanja jezikom koji je usvojen kao dovoljno obrazložen da odredi ponašanje i obrasce odnosa unutar zajednice. No, Posner odmah odbacuje ideju o produktivnosti analogije »obećanja« sljedećim riječima: »A further point is that promises are rarely absolute, are usually defeasible. And we make many promises, and they may conflict, forcing us to choose (hrv.: Dodatna točka sastoji se u tome da su obećanja rijetko apsolutna i obično se mogu pobiti. Osim toga, mi dajemo mnoga obećanja, koja mogu doći u sukob, čime nas prisiljavaju praviti izbor.)« Glede druge točke, nedvojbeno je da i zakoni mogu doći u međusobni sukob. U tom slučaju, kao i u slučaju

međusobnoga sukoba obećanja, od nas se očekuje, i mi sami od sebe očekujemo, ispravljanje kontradikcije, odnosno određivanje na temelju plauzibilnih razloga koji će zakon ili obećanje preživjeti ili u nekoj konkretnoj situaciji biti određen kao prioritetniji. Posnerova je prva točka zbilja čudna jer ona naprosto nije uskladiva s pojmom i praksom obećanja, onako kako ju ljudi u svakodnevnom životu prakticiraju. Naravno da obećanja nisu apsolutna u smislu da ih ne možemo nikada prekršiti ili da ih uvijek moramo ispunjavati. No, u tom istom smislu, niti zakoni nisu apsolutni ili su »rijetko« apsolutni. S druge strane, obećanja jesu apsolutna u tom smislu da, kada ih damo, a ne ispunimo ih, onda se to broji protiv nas i mi sami to obično brojimo protiv sebe. Isto, naravno, važi i za zakone. Osim toga, a Posner to očito ne uzima u obzir, sama praksa davanja obećanja ne bi preživjela, odnosno ne bismo imali dovoljno jake razloge nastaviti s tom praksom, kada, u većini situacija i slučajeva, mi ne bismo ispunjavali svoja obećanja. Drugi se ne bi mogli osloniti na nas, odnosno ljudi se ne bi mogli oslanjati jedni na druge. Nitko ne bi vjerovao obećanjima onog drugoga i stoga bi rečenica »ja obećavam da ću X« s vremenom izgubila smisao i svrhu. Prestali bismo ju upotrebljavati. Dakle, niti jedan od dva Posnerova argumenta protiv ideje o teorijskoj produktivnosti analogije između jezične funkcije obećanja, s jedne strane, i zakona, s druge, nije valjan.

Prisjetimo se bitnih svojstava zakona kako ih je pobrojao Lon Fuller u svojoj poznatoj knjizi *Moralnost prava* (1999); Fuller je naveo sedam ključnih svojstava: 1. zakoni moraju biti općeniti i primjenjivi na sve građane; 2. zakoni ne smiju postavljati nemoguće zahtjeve; 3. moraju biti prospektivni, a ne retroaktivni – dakle ne primjenjuju se na prošla djela (uz izuzetke); 4. pojedinačni zakoni moraju biti međusobno konzistentni; 5. zakoni moraju biti javno obznanjeni (zahtjev

promulgacije); 6. zakoni moraju biti jasni; 7. moraju biti relativno trajni, a ne mijenjati se, primjerice, svakog mjeseca.⁵⁰ Osim dvojbi koje možemo imati oko prvoga svojstva, po svim ostalim svojstvima zakoni jesu poput obećanja. Niti od obećanja ne očekujemo da nam postavljaju nemoguće zahtjeve, i ona su prospektivna, odnosno vrijede od trenutka kada ih usvojimo ili objavimo. I obećanja obično dajemo javno, ili onima kojih se ta obećanja tiče, ili sebi u nekoj jasno vidljivoj formi. I obećanja moraju biti međusobno konzistentna, jasna, i trajna u onom smislu da, nakon što smo dali jedno obećanje, koje važi na duži rok, od nas se očekuje da sadržaj tog obećanja ne mijenjamo svaki drugi, treći dan. Naravno, u jednome smislu, i svako je obećanje općenito i primjenjuje se na sve – u smislu da ono, u odnosu na davatelja obećanja, važi pred svakim te da se primjenjuje na sve buduće vremenske odsječke egzistencije davatelja obećanja. Obećanje obvezuje onoga koji ga daje neovisno o budućim promjenama njegovih unutarnjih stanja – ako je drugačije, takvu osobu smatramo nedovoljno promišljenom ili racionalnom u samome startu.

No, postoji još jedno svojstvo koje obećanja i zakoni dijele, a koje indicira produktivnost analogije; o zakonima se, u jednoj dugoj tradiciji političke misli, razmišlja kao o samoodređenjima zajednice, kao o nečemu što dokazuje da je zajednica slobodna, kao i da su pojedinci unutar takve zajednice slobodni građani. Naime, zakoni jamče ne-arbitrarnu upotrebu moći između pojedinaca, odnosno međusobno neometanje pojedinačnih sloboda ako to nije dovoljno opravdano samim zakonima. Zakonima se zajednica samoodređuje u smislu da određuje kakvi su odnosi unutar nje prihvatljivi. Takvo samoodređenje moguće je samo ako zajednica sebe, u cjelini, podredi zakonima. Isto vrijedi i za obećanja. Ja se (samo)određujem i (samo)usmjeravam obećanjima. Naravno da su, nakon što sam dao obećanje, neke opcije

za mene zatvorene. No, isto vrijedi i za zajednicu koja se obvezala nekim zakonima. Što se tiče obećanja, ja sebi obećanjima postavljam neke granice, ali se jedino mogu dokazati kao JA, u smislu moralnog integriteta unutar tih granica, to jest ako poštujem granice koje sam si tako postavio. Što se tiče zakona, njima zajednica sebi postavlja neke granice, ali jedino može opstati kao zajednica ako poštuje te granice, odnosno ako ponašanja pojedinaca koji krše te granice bivaju sankcionirana.

Na koncu, netko bi mogao analogiji, koju branim u ovome poglavlju, prigovoriti na sljedeća dva načina. (1) Obećanja, nakon što bivaju ispunjena, prestaju važiti. To pak nije slučaj sa zakonima. Poštovanje zakona nastavlja se neovisno o prethodnoj povijesti poštivanja zakona. (2) Zakoni su povezani sa sankcijama. Obećanja nisu povezana sa sankcijama. Drugim riječima, kada dajem obećanje, ja ne određujem za sebe neko sredstvo kojim ću samoga sebe kazniti u slučaju neispunjavanja obećanja. Glede prvoga prigovora, on vrijedi za neka obećanja, ali ne za sva. Neka obećanja vrijede cijeli život; odnosno, ništa nas ne priječi dati obećanje samome sebi koje će vrijediti cijeli život i predstavljati regulativnu ideju do kraja života. Primjerice, »obećavam da ću uvijek njegovati neke napuštene životinje« – to je vrlo jednostavno obećanje za koje se ne može reći da će prestati važiti svojim ispunjenjem. Što se tiče drugoga prigovora, točno je da obećanja nisu izravno povezana s izvanjskim, javnim ili vidljivim sankcijama. Međutim, prvo, ništa nas ne priječi da takve sankcije uvedemo. Dakle, u načelu, obećanja su spojiva sa samonametnutim sankcijama u slučaju iskušenja da se obećanje ne ispuni. No, drugo i važnije, kod ljudi kojima je do obećanja stalo i koji se uistinu vezuju svojim obećanjima, moraju se, u slučaju neispunjavanja obećanja, pojaviti unutarne sankcije: neka vrsta boli, grižnje savjesti, brige za

sebe i slično; uglavnom, riječ je o neugodnim unutaršnjim emocijama kojima se čovjek, koji drži do svoje riječi i svog ugleda, samokažnjava. Takve su sankcije sasvim dovoljne za dodatnu potporu tezi o teorijskoj produktivnosti analogije između jezične funkcije obećanja, s jedne strane, i zakona, kao pravnog regulativnog okvira, s druge.

Vladavina zakona i priznanje »diskurzivnog statusa« osobe

Dakle, zakoni, kao kolektivna obećanja, moraju odrediti obrazloženo prioritete kolektivne intencije (intencije koje su uistinu prioritete za sve članove zajednice) te stoga pravedne i nediskriminirajuće intencije. Nadalje, te kolektivne intencije moraju biti realistične, odnosno ostvarive, što također uključuje jedan veliki skup razloga (realistična slika svijeta) na kojem te intencije počivaju. Te intencije moraju biti izražene jasnim terminima, a ako su neki termini višeznačni, onda to znači da se, kroz racionalnu interpretaciju, jasnoća termina mora obnoviti. Zahtjev jasne kolektivne intencije ujedno je zahtjev za prepoznatljivim referentima termina koji se u zakonima koriste. Na koncu, te kolektivne intencije, budući da su obećanja, moraju biti poštovane, što naprosto znači da nas jezik obvezuje da iza kolektivnih obećanja trebamo stajati, da se nepoštivanje kolektivnih intencija uvijek može koristiti, odnosno na njega se može pozvati kao na razlog protiv onoga koji takve intencije ne ispunjava odnosno ne poštuje. Drugim riječima, u svim slučajevima kršenja zakona, kao

kolektivne intencije iskazane u obliku kolektivnog obećanja, imamo posla s nekom vrstom kršenja jednog argumenta.

Primjerice, objavimo li jedan nepravedan zakon, u smislu zakona koji pogrešno identificira prioritete kolektivne intencije, u toj objavi mora stajati jedno kršenje argumenta/razloga kojega ne bismo trebali kršiti. Naravno, u tim situacijama pojedincima stoje na raspolaganju mnoge strategije kojima se snaga uvjerljivog razloga može objelodaniti pred svima: počevši od javne kritike nepravednoga zakona i lobiranja za njegovu promjenu, pa sve do pokazivanja građanskog neposluha kao namjernog kršenja nepravednog zakona koje, upravo stoga što implicira kaznu za prekršioca, na posebno jasan i nedvosmislen način prezentira nepravednost zakona i potrebu za njegovom promjenom. Osim toga, jasno je da se onaj koji se odlučuje za građanski neposluh mora pozivati na neku vrstu »nepisanog zakona« kao snažnoga razloga koji stavlja izvan snage pozitivni, ali nepravedni zakon. Ponovno vidimo na djelu argumentaciju koju »građanski neposlušnik« iznosi na posebno emfatičan način jer on, vlastitim primjerom, prihvaćajući status žrtve nepravednog zakona, pokazuje što je u dotičnome zakonu pogrešno, odnosno utemeljeno na pogrešnim, neobranjivim razlozima. U tom smislu, male su razlike između Antigone i Martina Luthera Kinga.

Sve ovo jednostavno znači da kada formuliramo jedno kolektivno obećanje, zakon, mi argumentiramo. Kada realiziramo kolektivno obećanje, mi također argumentiramo. Kada tumačimo zakon, kao kolektivno obećanje, mi također argumentiramo. Mi argumentiramo i kada kršimo kolektivno obećanje jer, budući da se imamo pravo braniti, mi smo unaprijed pojmljeni kao bića koja kršenjem kolektivnog obećanja iznose neki argument. Kada presuđujemo, glede nekog *prima facie* kršenja kolektivnog obećanja, mi opet argumentiramo jer

moramo odvagati i argumente obrane i argumente optužbe. Drugim riječima, kada se, na bilo koji način, odnosimo prema zakonu kao kolektivnom obećanju, mi argumentiramo, odnosno nastupamo kao, prije svega, argumentirajuća bića.

Takvome biću, budući da je argumentirajuće, nesumnjivo pripada nešto što možemo nazvati »diskurzivni status«. Riječ je o onome koji trajno uživa status sudionika u racionalnom diskursu; onome koji uživa dostojanstvo sudionika u takvome diskursu. Jasno je da prema takvome biću imamo neke obaveze koje slijede iz njegovoga diskurzivnog statusa ili dostojanstva. Takvo biće shvaća, procjenjuje, prihvaća ili odbija argumente – i iz te činjenice slijedi da takvo biće ne možemo tretirati na bilo kakav način, odnosno da ga moramo tretirati na određeni način. Naravno, s druge strane, jasno je da za samo dotično biće važi obveza da nastupa kao argumentirajuće biće, kao biće označeno »diskurzivnim statusom«. Dakle, postoje određene strategije odnošenja prema drugome koje možemo označiti kao iskaze priznanja njegovoga diskurzivnog statusa, i određene strategije odnošenja koje možemo označiti kao iskaze nepriznanja ili negiranja ili ponižavanja njegovog diskurzivnog statusa. Možemo li te strategije jasnije opisati, i zašto su nam one bitne?

Kratak i jasan odgovor na potonje pitanje glasi: te su strategije bitne jer nam daju opipljivu ideju o međuovisnosti priznanja »diskurzivnog statusa« osobe, s jedne strane, i kriterija koje bi zakoni, kao kolektivna obećanja, trebali ispunjavati, s druge. Svi navedeni kriteriji svode se na zahtjev da kolektivno obećanje, na jedan od četiri načina, odnosno u jednome od četiri navedena aspekta, bude poduprto valjanim argumentima. Ukoliko taj zahtjev nije zadovoljen na jedan od četiri spomenuta načina, utoliko svaka osoba na koju se zakoni primjenjuju, ima pravo argumentirati protiv zakona i predložiti bolje argumente,

odnosno boljim argumentima poduprte zakone kao zakone koji ne impliciraju negiranje ili nepriznanje diskurzivnog statusa osobe. Dakle, nesumnjivo je da su priznanje »diskurzivnog statusa« osobe i formuliranje, razumijevanje i implementiranje zakona, kao kolektivnih obećanja, usko povezani te da prethodno djeluje kao glavna smjernica koju potonje mora slijediti. Drugim riječima, zakoni koji nisu formulirani, shvaćeni i implementirani na način koji predstavlja priznanje »diskurzivnog statusa« osobe, ne mogu biti zadovoljavajući, odnosno ne mogu važiti na dulji rok. Jedna skupina može, iz nekog interesa, nekoj drugoj nametnuti važenje takvih zakona, no, druga skupina to nikada neće moći na trezven i otvoren način prihvatiti.

Ova se veza između priznanja diskurzivnog statusa, s jedne, i valjanosti, samim tim implementabilnosti zakona, s druge strane, može također izvesti na jedan izravniji način. Naime, zakone shvaćamo kao nešto što slobodama svih pojedinaca nameće neka ograničenja. No, ta ograničenja moraju biti opravdana, ona moraju predstavljati ograničenja koja svi pojedinci sebi žele nametnuti kako bi mogli koegzistirati. To su ograničenja koja pojedine slobode pojedinaca opravdano postavljaju jedna drugoj kako bi mogle koegzistirati pod »vladavinom zakona«. Dakle, zakoni uvijek govore prije svega o »opravdanim samoograničenjima slobode« – budući da od takvih ograničenja, ograničenja kao djela zakona, očekujemo da budu opravdana, jasno je da već sam pojam zakona, kao ograničenja slobode, implicira pojam priznanja diskurzivnog statusa osobe. Kršimo li zakon, na bilo koji način, a to uključuje i nastojanje da se nametnu nepravedni zakoni, mi kršimo »opravdana samoograničenja slobode«; samim tim negiramo našu obavezu prema diskurzivnom statusu osobe. Mi odbijamo priznanje diskurzivnog statusa osobe zato što odbijamo uzeti u obzir ili ne uspijevamo prepoznati, ono »opravdano«, to jest opravdanost u

razlozima poduprtim, a samim tim valjanim i održivim, samoograničenjima pojedinih sloboda kao uvjetima i istinske, ljudske pojedinačne slobode i slobode zajednice u cjelini u smislu održive i samopodupiruće strukture. Stoga, priznanje diskurzivnog statusa i pozitivna dispozicija prema zakonu izravno su korelirani. Ne možete imati pozitivnu dispoziciju prema zakonu, što znači ne možete nastojati formulirati i implementirati zakon, bez aktivnog ispunjavanja obveze prema diskurzivnom statusu osobe.

Upravo stoga, neophodno je, i korisno, jasnije opisati strategije odnošenja prema drugome koje jesu iskazi priznanja njegovoga diskurzivnog statusa, kao i one strategije koje predstavljaju iskaze nepriznavanja takvoga statusa. To će nam također dati jasniju sliku o smislu u kojemu počinitelji nepravde, ili oponenti vladavine zakona, dijele jedno zajedničko obilježje s onima koji ne poštuju obveze vezane uz diskurzivni status – a to je da se, u logičkom i epistemološkom smislu, samodiskvalificiraju, da čine nešto protiv samih sebe ili govore nešto što je samoporažavajuće, samofalsificirajuće. Takve »osobe« pokazuju se nesposobnima održati zajednicu jer ne mogu na koherentan način sudjelovati u zajednici, bilo u modusu komunikacije bilo u modusu djelovanja (engl. *agency*). Zajednica takvih »osoba« naprosto nije moguća kao zajednica ljudi koji međusobno komuniciraju i zajednički djeluju.

Dakle, što znači izabrati i braniti strategiju odnošenja prema drugome koja aktivno ispunjava obvezu priznanja njegova diskurzivnog statusa? Riječ je o strategiji koja, prije svega, ispunjava obvezu »nearbitrarnog zatvaranja i otvaranja prostora argumentacije«, što znači da se argumentu mogu postaviti granice samo argumentom, da se rasprava, kao otvaranje prostora argumentacije, može započeti samo argumentom i da se okončanje rasprave, kao zatvaranje prostora

argumentacije, može polučiti samo argumentom. Očito je da ova strategija podrazumijeva prije svega sposobnost prepoznavanja i priznavanja argumenta kao onoga što, isključivo u mediju riječi/narrativa, na obranjiv način, nekoj tvrdnji osigurava status plauzibilne ili utvrđene. Argument osigurava održanje dotične tvrdnje, generira legitimnost njezina postojanja, pokazuje da ona predstavlja poštovanje granica/zakona/kriterija/pravila/standarda koji važe za sve tvrdnje (primjerice, koherentnost, relevantnost, empirijska adekvatnost, jasnoća...). Drugim riječima, očito je da ovdje imamo posla s jednom temeljnom vrstom realizacije pravde kao ispravnosti.

Vjerojatno bi svatko na ovome mjestu prigovorio da moj prijedlog pati od cirkularnosti jer uvodim pojmove vezane uz poštivanje zakona kako bih objasnio smisao u kojemu povreda zakona predstavlja povredu nečijega diskurzivnog statusa kao argumentirajućeg bića. U mojoj prezentaciji, tvrdnja izgleda kao jedno malo ljudsko biće čija je legitimnost potvrđena dokazom, argumentom kao riječju neformalne, ali ipak prepoznatljive, obrane pred nepristranim sudom za kojeg pretpostavljamo da će se, u svim okolnostima, odnositi prema svim tvrdnjama na isti, nepristran način. No, tu cirkularnost ja uopće ne doživljam kao štetnu ili pogrešnu. Naime, argument, kao takav, jest temeljna paradigma pravednosti, on je njezin početni model. Upravo stoga mi o pravednosti i poštivanju zakona ne možemo govoriti bez bazičnog vokabulara kojeg prvo primjenjujemo na tvrdnje u kontekstu argumentacije. Stoga i moramo reći i prihvatiti da poštivanje zakona involucira prepoznavanje i poštivanje argumenta koji stoji u osnovi obveze priznanja diskurzivnog statusa, a da prepoznavanje argumenta involucira dokaz ili pokaz da neka tvrdnja jest legitimna i održiva jer poštuju određene granice, kriterije i zakone.

Također, važno je imati na umu da o argumentu ne moramo razmišljati isključivo kroz metaforu »osiguravatelja« ili »onoga što stoji

iza« ili »u osnovi«. O argumentu bismo najprije trebali razmišljati kao o jednoj vrsti posrednika, mosta, između zajedničkih i već prihvaćenih vjerovanja, s jedne, i vjerovanja u prilog kojeg argumentiramo, s druge strane. Riječ je o jednoj posredujućoj priči koja pokazuje da jedna na prvi pogled sporna, individualna tvrdnja jest izvodiva (to ne mora biti jedino u smislu »striktno logičke dedukcije«) iz jednog skupa već prihvaćenih, zajedničkih tvrdnji. U tom smislu, argument bi predstavljao jednu vrstu pomirbe između dvije vrijednosti, one same individualne tvrdnje i one skupa zajedničkih tvrdnji kao zajedničkoga koda; stoga bi i samome argumentu pripadala neka treća vrijednost, vrijednost »pomiritelja« ili uspješnog »pozivatelja« jedne individualne intervencije (tvrdnje) pod krov opće prihvaćenih tvrdnji. Naravno i ovdje je teško izbjeći dojam da je pravno-politički vokabular nekako unaprijed prošvercan u tumačenje pojma argumentacije pošto očito govorimo o pomirbi i posredovanju, kao i o stanovitom povratku u okrilje zajedničkoga (kao potvrdi i zajednice i pojedinačnoga). Stječemo dojam da argument, zapravo, osigurava sklad između zahtjeva pojedinačnoga i zahtjeva zajednice, što se opet svodi na priču o granicama, razmjernosti i zakonomjernosti (prisjetimo se da je, kod Aristotela, ono »pravedno« jedan tip skladnog odnosa, proporcije!). No, ni to ne treba poricati. Opet, argumentacija prije svega služi tome da realizira ili osigura jedan temeljni vid pravednosti, odnosno da iskaže i potvrdi pozitivnu vrijednost toga vida. To objašnjava zašto priča o argumentaciji mora sadržavati termine koji uvijek već unaprijed asociraju na neke pravno-političke odnose, kao što su pravednost, pomirba ili sklad između zahtjeva zajednice i zahtjeva pojedinca.⁵¹

Bez obzira na prethodne primisli, koje možemo tumačiti i kao probleme za predloženu analizu prakse argumentiranja, odnosno nearbitrarnog otvaranja i zatvaranja prostora argumentacije,

nesumnjivo je da je vrlo smisleno govoriti o »arbitrarnom« zatvaranju i otvaranju prostora argumentacije, i slučajeve takvog zatvaranja prostora argumentacije obično prije ili kasnije prepoznamo. Samim tim, termin »nearbitrarno oblikovanje prostora argumentacije« mora biti smislen. Postoje, dakle, jasno prepoznatljivi slučajevi kada neki govornik arbitrarno »kontrolira« argumentaciju, odlučuje o razgovoru ili debati kroz nešto što samo izgleda kao argument, a to ustvari nije. On time vrši utjecaj koji je neprijateljski za diskurs⁵² i koji, samim tim, predstavlja iskaz nepriznanja diskurzivnog statusa osobe. Kada to prepoznamo, onda vidimo kako se nešto nepravedno zbiva s diskursom, vidimo kako se i diskursu i diskurzivnom statusu osobe nanosi povreda. Samim tim, nemoguće je ostvarenje pravde ili formuliranje pravednih zakona u uvjetima kakve nameće onaj koji nanosi povredu diskurzivnom statusu osobe kroz arbitrarno kontroliranje prostora argumentacije.

Dakle, slučajevi su lako i brzo prepoznatljivi. Navest ću samo jedan koji dolazi iz klasičnog grčkog svijeta, iz Sofoklove drame *Antigona*. Nakon što Antigonu odvedu u zatvor, zbog toga što je odbila poslušati Kreontovu naredbu glede pokopa njezina brata Polinika, slijedi jedna debata između Kreonta i njegova sina Hemon, koji je također zaručen za Antigonu.⁵³ Hemon se na Kreontovu odluku obrušuje jakim argumentom – naime, grad Teba stoji na strani Antigone, i smatra da je ona pokapajući brata učinila dobru i pravednu stvar. Samim tim, grad je protiv Kreonta iako ovaj njime vlada. Drugim riječima, Hemon savjetuje Kreonta, svog oca, da poslušaj grad, promijeni odluku o Antigoni, i time obnovi svoje prijateljske odnose s gradom kojim vlada. Kreontov se odgovor pak sastoji u odbacivanju Hemonova argumenta, i navođenju svog argumenta, koji se svodi na »arbitrarno kontroliranje prostora argumentacije«. To znači da Kreont nečim što samo slični na

argument okončava raspravu, zatvara prostor argumentacije, i time nanosi povredu ne samo Hemonovom nego i diskurzivnom statusu svakoga tko toj raspravi prisustvuje. Kreont, naime, kaže sljedeće: »To što ti, Hemon, kažeš ustvari je samo iskaz tvoje pristranosti, tvoje emotivne opčinjenosti Antigonom. To što kažeš također je iskaz nepoštovanja prema ocu.« Kreont tako »pobija« Hemonovu argumentaciju a da ustvari na Hemonov glavni argument uopće nije odgovorio. Hemon također kaže da je dobronamjeran, da se brine za Kreonta, ali to je uzalud. Kreont naprosto ne prihvaća Hemonovu argumentaciju, i umjesto argumenta nudi psihološko, ali nekognitivno, objašnjenje riječi koje izlaze iz Hemonovih usta. Za Kreonta, vrlo je bitno da se argument što ga Hemon izlaže da reducirati na isključivo Hemonovu riječ, na nešto što pripada isključivo Hemonovom emotivnom sklopu. Hemonove riječi, za Kreonta, ne stoje same za sebe, niti ih je Kreont sposoban shvatiti kao nešto odvojivo od Hemonu, kao nešto što bi se moralo propitati ili razjasniti samo za sebe, bez dodatne priče o Hemonovom karakteru ili emocijama.

Drugi tip »argumenta« što ga Kreont nudi predstavlja prividni argument koji ne ide protiv Hemonovih riječi, nego je zamišljen kao samoobrana. Kreont, u tom drugom aspektu, »dokazuje« zašto je njegova riječ odlučujuća, zašto je njegova riječ konačni argument. Naravno, vrlo predvidljivo, kaže da je on kralj Tebe i da bi uzimanje u obzir Hemonovih argumenata značilo negiranje Kreontove kraljevske časti. Kreont kaže da on ne može pogriješiti jer ono što radi ili odlučuje slijedi neposredno iz činjenice da je njemu dana kraljevska vlast. Ne govori njemu grad što treba učiniti, nego on gradu. Hemon ga, usputno i pomalo ljutito i povrijeđeno, podsjeća na to da grad ne pripada jednome čovjeku te da se Kreont ponaša kao netko tko bi najradije vladao pustim, nenaseljenim gradom. Naravno, takve prigovore

Kreont ne čuje. On je već unaprijed odlučio arbitrarno kontrolirati prostor argumentacije. Njegov je argument posljednji pošto je riječ o argumentu jednoga kralja. Argument kralja ne može se dovesti u pitanje. Opet, vidimo kako Kreont vrši na diskurs neprijateljski utjecaj, odnosno kako nanosi povredu diskurzivnom statusu Hemonia i publike; on se unaprijed zaštićuje od svake kontraargumentacije i očito pokazuje da upustiti se s njim u »igru« argumentacije i protuargumentacije nije smisleno niti svrsishodno. Takva vrsta »igre« s takvom osobom ne bi se isplatila.

Ono u čemu Kreont prije svega griješi, a klasični su Grci bili svjesni toga, jest u pretpostavci da se tvrdnja, ili iskaz, ne mogu odvojiti od lica koje daje tvrdnju ili iskaz. Za stare Grke, često se za riječ koristi atribut »krilata«. Drugim riječima, zamišlja se da riječ leti, da se odvaja od lica koje ju je proizvelo, da može daleko dospjeti i preći mnoge i široke prostore. To, naravno, ovisi prije svega o kvaliteti same riječi. Riječ samu sebe nosi, ona jamči sama za sebe, naravno pod pretpostavkom jednog nevidljivog argumenta koji ju podupire i čuva, a na osnovi kojega ona »leti«. Dakle, priznanje diskurzivnog statusa počinje onda kada ne dopuštamo da nam slika o autoru riječi odredi, ili oboji, sliku o samoj riječi, o riječi ogoljenoj, odvojenoj od ovih ili onih usta. Mi, primjerice, ne dopuštamo da nam slika Kreonta, kao moćnog vladara, oboji sliku o njegovim riječima. Drugim riječima, priznanje diskurzivnog statusa počinje u trenutku kada se odnos prema riječi oslobađa odnosa prema autoru, kada se za riječ uzme da je posve i bez ostatka anonimna.

Isegoría, to jest jednako pravo iskazivanja svoje riječi tijekom neke javne debate, što je za klasičnog Atenjanina bilo preduvjetom demokracije, odnosno slobode grada, razumljiva je samo pod pretpostavkom anonimnosti riječi. *Isegoría*, zapravo, predstavlja jednu

stipulaciju, jednu normativnu apstrakciju nastalu na osnovi opservacije da i oni najmoćniji mogu iskazati glupu riječ, odnosno da, paralelno tome, oni najnemoćniji mogu iskazati vrlo inteligentnu i priličnu riječ; otuda stipulacija da se osoba, kao konkretna osoba, ne uzima u obzir prilikom procjene njezina diskurzivnog doprinosa, što se svodi na stipulaciju izvorne jednakosti osoba u odnosu na njihovo sudjelovanje u *agori*, to jest javnoj debati na javnome mjestu. (Usko vezana uz *Isegoría*-u, *Isonomía*, jednakost svih pred zakonom, označava jednakost, odnosno anonimnost lica u odnosu na riječ zakona koja se na lice primjenjuje – ovdje je zamišljeno da je lice anonimno ne kao subjekt riječi, nego kao njezin objekt, kao biće o kojem govori riječ zakona.)⁵⁴

Dakle, kod Kreonta vidimo vrlo usku vezu između »arbitrarne« kontrole prostora argumentacije, s jedne strane, nanošenja neke nepravde (i Antigoni i Hemonu i gradu), nepoštivanja pravednog zakona, s druge strane, i, s treće strane, jednu vrstu očitog kognitivnog samodiskvalificiranja, odnosno prihvaćanja jedne samoporažavajuće pojmovno-kognitivne taktike. Toga gledaoci postaju svjesni već nakon dolaska na scenu proroka Tiresije koji Kreontu prenosi negodovanje/prosvjed drugih gradova zbog njihovih neplodnih i ljudskom (Polinikovom) krvlju zaraženih i zagađenih polja. Kreont shvaća da je napravio glupost, da je cijelo vrijeme zapravo samo radio protiv sebe, ali tragedija ne bi bila tragedija kada bi on to shvatio na vrijeme. On to shvaća prekasno i primoran je suočiti se ne samo s gubitkom časti (Kralj je napravio glupost i nepravdu!) nego i s tragedijom svoje cijele obitelji (Antigona za sobom »vuče« u smrt i Hemonu i Kreontovu suprugu, odnosno Hemonovu majku). Kreont tako postaje *outcast*, netko tko je samoga sebe izbacio iz zajednice racionalno komunicirajućih i zajednički djelujućih ljudskih bića, te ujedno primjer načina na koji jedan kralj ne bi smio vladati. Kao i uvijek u tragedijama, pojedinci

bivaju prizvani pameti, oni shvaćaju da su bili žrtvom iluzije, ali taj je proces bolan za njih: mudrost i razumijevanje bivaju doslovno usječeni u ljudsko tijelo putem velike i samoskrivljene, samonametnute patnje koju ono mora podnijeti.

Kreontov primjer samo je jedan od mnogih. O onim pogubnijim i čitatelju vjerojatno poznatijim primjerima izlagat ću u posebnoj dijelu ove studije posvećenom povijesti najvećih pravno-političkih zabluda dvadesetog stoljeća. No, u nastavku važno je barem načelno odrediti one načine prividnog argumentiranja koji impliciraju izravno nepriznavanje diskurzivnog statusa osobe ili izravnu povredu tog statusa. Ti načini ujedno predstavljaju glavne strategije odnošenja prema drugima kroz koje se iskazuje nepriznanje njihovog diskurzivnog statusa. Važno je, prije toga, naglasiti da se povrede diskurzivnog statusa, ili ono što smo nazvali »prema diskursu neprijateljski utjecaji«, naročito jasno uočavaju u kontekstu debate, posebice debate u kojoj se izloženi argumenti i protuargumenti trenutno nalaze u stanju ravnoteže. U takvome kontekstu, izgleda kao da bi nam dodatni argumenti mogli dodatno pomoći – trebali bismo naprosto nastaviti s diskusijom. No, jedna od dvije strane može posegnuti za određenim tipovima utjecaja na argument koji očito impliciraju povredu diskurzivnog statusa. Uzrok toga može se pronaći bilo u zamoru jedne od strana ili u nekoj vrsti očaja ili u nekoj vrsti vjerovanja da se ne isplati dalje raspravljati ili da ne bi bilo korisno dalje raspravljati ili da se kroz upotrebu jezika ne može mnogo toga polučiti ili u nečem sličnom. No, bilo kako bilo, sljedeće tipove prividnog argumentiranja možemo podvesti pod okvirni pojam »za diskurs štetnih strategija« koje involviraju povredu ili nepriznanje diskurzivnog statusa sugovornika. Pri tome trebamo imati na umu da predloženi popis nema ambiciju da bude konačan ili da iscrpi sve moguće moduse argumentiranja

koji implementiraju strategiju »povrede ili nepriznanja diskurzivnog statusa«.

Dakle, onaj koji implementira spomenutu strategiju oslonit će se na jedan broj »topika«⁵⁵ kojima će nastojati utjecati na drugoga, ali ne tako da taj utjecaj bude drugome prihvatljiv u smislu argumenta, nego tako da se sama argumentacija prikaže u jednome svjetlu koje je pogodno za proizvođača utjecaja, i koje implicira da se na argumentativne sposobnosti sugovornika više ne računa, što opet implicira povredu njegovog diskurzivnog statusa. Svim takvim topikama zajedničko je to da nastoje »zatvoriti prostor argumentacije« na arbitraran način. Bit će nam korisno te topike podijeliti na neke podvrste:

1. postoji nešto što možemo nazvati »strateško-taktička« vrsta: primjerice, (1.a) sugovorniku se može reći »ali ti to ne vidiš« ili »ali sama logika traži to«, bez detaljnijeg objašnjenja što je to što logika traži ili kako izgleda to što sugovornik ne vidi; (1.b) moguće je pokušati argument završiti pozivanjem na »pritisak vremena« ili na »očekivanja društva u odnosu na nas«; (1.c) moguće je naprosto reći: »moramo negdje stati; s debatom se ne može nastaviti u beskraj«.

2. Postoji, također, nešto što možemo nazvati »psihološko-karakterološka« topika: sugovorniku se može sugerirati ono što je primjerice Kreont sugerirao o Hemonovom emotivnom odnosu prema Antigoni ili se možemo pozvati na nekoga za koga se pretpostavlja da raspolaže određenim znanjima, iskustvima, vrlinama i slično, koji nisu u izravnoj vezi s temom argumentacije, ali koji kao indiciraju da je poželjno prihvatiti njegov stav.

3. Treća je topika »povijesno-historiografska« i ona uključuje sljedeće moduse delegitimiranja sugovornika: »ta teza nije u

duhu vremena« ili »taj je pristup odveć revolucionaran« ili »takve nas tvrdnje ne mogu pokrenuti naprijed; one ne doprinose progresu«.

4. Postoji i nešto što možemo nazvati »filozofsko-antropološkom« topikom koja na sugovornika nastoji djelovati preko sljedećih sugestivnih, vrlo općenitih iskaza: (4.a) svi su stavovi relativni; (4.b) svako rješenje svakako će kasnije biti otvoreno za tumačenje; (4.c) svi su stavovi ionako samo izraz interesa; i (4.d) ne bi štetilo sada prihvatiti i neku nesavršenu tvrdnju jer njena praktična primjena u budućnosti pokazat će nam što nije u redu i kako tu nesavršenost popraviti.

5. Na koncu, postoje i strategije za diskurs neprijateljskog argumentiranja koje su usko vezane uz neke institucije; stoga ovu skupinu možemo tretirati kao skupinu »institucionalnih topika«: (5.a) tako bi odlučila većina; ili (5.b) on je tako odlučio, a on je konačni presuditelj ili tumač; ili naprosto (5.c) »on jest odgovoran za to, to je u njegovoj nadležnosti«; ili (5.d) »taj se stav svakako ne tiče njih pa stoga njihov argument ne važi u ovome slučaju«.

Zanimljivo je da ove topike možemo tretirati i kao jednu vrstu metafora (primjerice, metafora »otvorenosti« rješenja za tumačenje, metafora »pritiska« vremena, metafora »nemogućnosti beskonačnog kretanja« u debati i tako dalje) koje se nastoje prošvercati u argumentaciju. One se, primijetimo to odmah, tiču nekih relativno apstraktnih kategorija među kojima su svakako i kategorije vremena, društva, kretanja i statusa ljudskoga bića koji se opisuje općenitim i načelnim terminima.⁵⁶ Jasno je da se niti jedna od navedenih topika ne može okarakterizirati kao uspješan argument – niti jedna ne nudi nešto što bi moglo presuditi u bilo kojoj debati ili razmjenu argumenata. Neke

od tih topika očito su *ad hominem*, neke nas pokušavaju obvezati na nešto što očito ne vrijedi u svim situacijama ili ne vrijedi na jasan način: primjerice, tvrdnja o duhu vremena ili o pukoj mogućnosti usavršavanja kao argumentu za ili o stavovima kao nečemu što je uvijek svedivo na puke interese. Za sve ove topike ipak se može reći da na suptilan način oslikavaju jednu atmosferu koja sugovornika može učiniti »sanjivim«, nesigurnim ili neopreznim. Sugovorniku se sugerira da, u jednome trenutku, popusti, da prihvati nešto u duhu »relativne rezignacije« generirane jednim prividom općenitosti i mudrosti. S druge strane, očito je također da mnoge topike igraju na utjecaj nekih emocija i da se emocije suptilno eksploatiraju kako bi se sugovornika omekšalo i time privoljelo na prihvaćanje nekog stava – primjerice topika o mogućnosti usavršavanja igra na emociju nade, topika o relativnosti svih stavova igra na emociju nesigurnosti, a topika o »pritisku društva« igra na emociju srama. Ove su topike dakle jedna vrsta prividnoga motiva, nečega što motivira na usvajanje stava pod koprenom prividnoga obrazlaganja. One ne podupiru nijedan stav i »podupiru« sve stavove. Stoga njihova učinkovitost ovisi isključivo o njihovoj poziciji u lancu argumentacije i o nepažnji njihovih žrtava.

No, jasno je da se protiv navedenih topika možemo zaštititi. One ne mogu biti racionalne; one se samo predstavljaju kao racionalne jer to moraju (igra argumentacije još uvijek prividno traje), ali one nisu racionalne jer su iskazane u duhu nepovjerenja prema nastavku igre ozbiljne argumentacije. Upravo zbog toga svaka navedena topika implicira jednu poruku upućenu sugovorniku; ta poruka glasi »ja na tebe mogu utjecati i bez pravog argumenta, ja tebe mogu suptilno zavesti«. ⁵⁷ Naravno da takva poruka ne sadrži priznanje sugovornikovog diskurzivnog statusa, nego iskaz nepriznanja ili poricanja takvoga statusa. Upravo stoga, ako se navedene topike pojave, najbolja je

reakcija ona pobune u obliku ironičnog preusmjeravanja učinka topike na onaj stav kojega korisnik dotične topike želi prihvatiti, ili u obliku izravne negacije topike – primjerice možemo reći i da je stav »svi su stavovi relativni« i sam relativan; ili možemo reći da i iza stava »svi su stavovi samo izraz nekog interesa« stoji neki interes; ili možemo reći da nam zdrava logika nalaže da ne prihvaćamo ona rješenja za koja imamo razloga smatrati da su nesavršena ili nešto slično. U svakom slučaju, najbolja osnova svake zdrave reakcije na spomenute topike, dakle, reakcije koja brani diskurzivni status i osigurava ispunjenje obaveze prema tom statusu, sastojala bi se u sljedećem: razmišljati i argumentirati pod pretpostavkama da se čovjek može i treba usavršiti, da pritisak vremena i društva ne postoji, da se kretanje pogotovo argumenta ne mora nikada zaustaviti, da povijesni trenutak od nas, sugovornika, ne traži ništa, da je razlog koji podupire neki stav odjeljiv od interesa koji, i lica koje, trenutno ga možda podupire, da nitko nije »stranac« (u smislu da se njega »ova« rasprava ne tiče), da se naše rezoniranje tiče svih ljudi, da se kvalitete mislitelja uvijek dokazuju ispočetka te da institucionalne uloge (kao što je uloga »konačnog/posljednjeg tumača« ili »volja većine«) ne mogu stati na put razlozima.

Dakle, poštivanje i implementacija zakona ovisi o uspješnoj argumentaciji, a uspješna argumentacija ovisi o našoj sposobnosti da se prema argumentu odnosimo u duhu priznanja diskurzivnog statusa osobe. To također implicira da se prema argumentu možemo odnositi i u duhu nepriznanja takvog statusa na načine koji impliciraju povredu diskurzivnog statusa osobe. Potonji pak načini implementiraju se kroz određeni broj strategija koje se oslanjaju na neke iskaze sa statusom pseudo-argumenta. Protiv takvih iskaza možemo se samozaštititi, no važno je imati na umu da, u povijesnim razdobljima kada se takvi iskazi počinju pojavljivati, a njihova se pojava uspije raširiti i naići

na neku vrstu bilo implicitnog bilo eksplicitnog odobravanja, zakoni, odnosno mogućnost ispravnog razumijevanja i poštivanja zakona, suočavaju se s velikom opasnošću.

Drugim riječima, određeni iskazi, iskazi nepriznanja diskurzivnog statusa osoba, indiciraju jedan stav prema drugim ljudskim bićima, a nakon izricanja takvog stava može doći i do njegova prakticiranja, njegovog praktičnog realiziranja u međuljudskim odnosima. Stoga borba za pravedne međuljudske odnose započinje kao borba protiv određenih stavova i iskaza, upravo onih koji manifestiraju manjak ili potpuni nedostatak obveze prema diskurzivnom statusu ljudskih bića. Borba za zakone, odnosno nastojanje na formuliranju i poštivanju pravednih zakona, kao obrazloženih kolektivnih obećanja, ne može se odvojiti od borbe protiv onih koji, određenim tvrdnjama i stavovima, pokazuju da su unaprijed »izvan zakona«, da se ne mogu ili ne žele podrediti zakonu jer ne mogu ili ne žele prihvatiti obvezu poštivanja diskurzivnog statusa jer im »povreda diskurzivnog statusa drugoga« ne služi kao granica ili zakon vlastitog sudjelovanja u diskurzivnoj praksi.

Premda se dosadašnje izlaganje odvija na apstraktnoj, vrlo općenitoj razini, važno je imati na umu da je ono bremenito praktičnim posljedicama. Ono se vrlo lako može primijeniti na konkretne probleme pravno-političke prakse. Tu primjenu ostavljamo za dva posljednja poglavlja, jedno koje govori o »podjeli ovlasti« kao novovjekovnoj i institucionalnoj formuli »vladavine zakona«, i jedno koje govori o dva vjerojatno najgora iskustva u političko-pravnoj praksi dvadesetoga stoljeća, nacizmu i lenjinizmu. To će poglavlje poslužiti kao posebno jasna ilustracija mojih tvrdnji o jakoj pozitivnoj korelaciji između iskaza/strategija nepriznanja diskurzivnog statusa osobe, s jedne, i odbijanja da se zajednica samoodredi i samoočuva pravednim zakonima,

s druge strane. Vidjet ćemo da se niti nacizam niti lenjinizam ne mogu odgovarajuće razumjeti bez razumijevanja njihovog specifičnog odnosa prema jeziku kao takvom, odnosno bez razumijevanja njihove spremnosti da jeziku odreknu status normativne strukture i da jezik podrede isključivo političkim interesima trenutka te ga tako okrenu protiv njega samoga, što znači i protiv sebe samih. No, prije tih zaključnih poglavlja, trebamo se posvetiti jednoj temi koja zaslužuje posebno razmatranje, a koja snažno i neizbježno oblikuje naš odnos prema ideji »vladavine zakona« – riječ je o temi »tumačenja zakona«.

Napomena: Sabirući do sada rečeno, obrana ideje »vladavine zakona«, kako je prezentirana u ovoj studiji, oslanja se na nekoliko ideja: a) zakoni su potrebni ljudima za eksplicitno reguliranje međusobnih odnosa i interakcija; b) ljudi si slobodno nameću zakone, oslanjajući se pri tome na argumentaciju i protu-argumentaciju; c) zakon može, i treba, vladati ljudima stoga što je obvezivanje jezikom, i posebno javno obrazloženim jezikom, praksa koja pripada prirodnim obilježjima ljudske vrste, odnosno ljudskih skupina; d) dogovor oko, i implementacija, zakona kao kolektivnih obećanja ovisi o javnoj i diskurzivnoj kontroli »toka« razloga unutar zajednice; takva kontrola nije moguća bez međusobnog priznavanja diskurzivnog statusa sudionika u diskurzivnoj praksi; e) »vladavina zakona« stoga je opravdana u onoj mjeri u kojoj ona osigurava da odnosi između pripadnika jedne zajednice budu, u najvećoj mogućoj mjeri, određeni javno prezentiranim, zajednički pretresanim razlozima koji bi, u optimalnoj varijanti, trebali biti prihvatljivi za sve upravo zbog faktora poštivanja diskurzivnog statusa pojedinaca; stoga f) zakoni jamče slobodu tako što, na osnovi zajednički prihvaćenih razloga i priznatog diskurzivnog statusa osoba, oni čine pojedinačne slobode međusobno usklađenima, a granice postavljene pojedincima poduprte raspravljenim, pojašnjenim,

relevantnim i utvrđenim razlozima. Stoga, niti zakoni, niti sloboda, niti pravednost, niti civilizirano zajedničko postojanje ne bi mogli postojati među bićima lišenima jezika, odnosno sposobnosti aktivnog i konstruktivnog korištenja jezika kao obilježja vrste; takva bi bića, naravno, ujedno bila lišena sposobnosti konstruiranja, prezentiranja, i zajedničkog prihvaćanja ili odbijanja javnih razloga.

Dakle, ovdje predložena obrana ideje »vladavine zakona« oslanja se na interakciju četiri ideje, pri čemu je svaka ideja povezana s preostale tri i upotreba je svake ovisna o upotrebi preostale tri: ideje jezika, zakona, razloga i slobode. Vjerujem da se ovakva obrana »vladavine zakona« može okarakterizirati kao pripadna republikanskoj tradiciji političke i pravne filozofije (onako kako je opisana u Pettit (1999 i 2001) i Honohan (2002)).

No, postoji i jedna jednostavnija vrsta obrane ideje »vladavine zakona« kakvu predlaže liberalistička teorija. Ona se, kako je primjerice prezentirana u Waldron (1990, str. 50-54), svodi na sljedeći argument. Vladavina je zakona dobra ideja, ili ideal, naprosto stoga što pojedincu jamči slobodu u jednome jednostavnom smislu. Naime, sloboda je sloboda izbora, a izabrati možemo samo ako su nam okolnosti u kojima biramo poznate i predvidljive. To, primijenjeno na društveni život, znači da, kada znamo na koje uplive vlade ili države možemo računati, odnosno predvidjeti ih, u vezi s našim poslovima, odnosima, interakcijama, životima, i slično, onda možemo i birati, što znači da nam je sloboda izbora zajamčena. Zakoni, odnosno vladavina zakona, upravo služe tome da se osigura znanje o tome na što pojedinac može računati, da se osigura da on može predvidjeti kako će se država ponašati (prema njemu, njegovoj firmi ili njegovim bližnjima...) u ovome ili onome slučaju. Takva sposobnost predviđanja implicira sposobnost planiranja, pa samim tim i slobodu izbora, odnosno slobodu uopće.

Ukoliko se država ili državna vlast ne ponašaju sukladno zakonima, utoliko pojedinac ne može znati na što može računati, pa stoga i ne može planirati neke bitne aspekte svojega života onda kada mu je to potrebno. U tom slučaju, sloboda pojedinca, odnosno sloboda izbora ne može biti zajamčena.

S ovim argumentom republikanci se u načelu slažu, no, ono što bi republikanska teorija dodala jest sljedeće: u opisanome scenariju, »vladavina zakona« jest nužan, ali ne i dovoljan uvjet slobode. Da bih ja bio uistinu slobodan, nije dovoljno da znam ili da mogu predvidjeti kako će i kada državna vlast reagirati na ovaj ili onaj način. Ono što je dodatno potrebno jest to da vjerujem, na temelju solidnih i plauzibilnih razloga, da je reakcija državne vlasti bilo kojega tipa opravdana, obrazložena, pravedna, legitimna, dakle, i za mene prihvatljiva. Moguće je zamisliti da su na snazi posve ludi zakoni, da ih je vlast sama nametnula većini, i da većina smatra te zakona nepravednima. No, većina bi i u tim uvjetima posjedovala sposobnost predviđanja akcija državne vlasti; prema tome, većina bi zadržala sposobnost i planiranja i biranja. Ipak, ne sumnjam da bismo pripadnike većine u takvome scenariju smatrali izrazito neslobodnima, prisiljenima da žive život nedostojan ljudskih bića te da bismo takvu »vladavinu zakona« osudili kao neprimjerenu, nehumanu, nespojivu s poštivanjem diskurzivnog statusa pojedinca, i stoga kao neprihvatljivu.

Drugim riječima, za razliku od liberala, koji stavljaju naglasak samo na ideje zakona i slobode (slobode u smislu slobodnog izbora oslo-njenog na sposobnost planiranja i točnog predviđanja), republikanci posjeduju bogatije konceptualne resurse (dvije dodatne ideje: jezika i razloga) i ne oklijevaju ideju i ideal »vladavine zakona« izvoditi izravno iz ideje same ljudske prirode, odnosno ključnih obilježja ljudske vrste kao normativnih dimenzija, posebno jezika i javne upotrebe

univerzalnoga razuma/razloga. Osim toga, smatram da je republikanska obrana ideala »vladavine zakona« superiorna u odnosu na liberalnu u još jednome smislu. Republikanci, a ne liberali, posjeduju dovoljne teorijske i pojmovne resurse za objašnjenje dubinskih uzroka nacističkog i lenjinističko-boljševičkog modusa odnošenja prema zakonu, što je tema posljednjeg poglavlja.

6.

Vladaju li interpretatori zakona?

Primjena zakona, dovoljno često, izravno ovisi o razumijevanju, a samim tim i interpretiranju zakona. Naravno, zakoni u načelu moraju biti jasni. No, jezik se ne može posve i unaprijed kontrolirati. Stoga, ponekad formulacija zakona neće biti posve jasnom ili će biti namjerno ostavljena otvorenom za kasnije tumačenje ili će se pojaviti neke nove okolnosti koje zakonodavac nije imao na umu, a koje od nas traže da pronađemo novu interpretaciju zakona kako bismo ga primijenili na novonastale okolnosti. Dakle, nedvojbeno je da zakoni dovoljno često moraju biti interpretirani i da potreba za interpretacijom počiva na snažnim razlozima. No, prije svega moramo jasno shvatiti da potreba za interpretacijom uvijek indicira jedan problem; ona indicira da nije jasno kako bi se zakon trebao tumačiti s obzirom na neke okolnosti te da postoji više mogućnosti pripisivanja značenja zakonu između kojih trenutno nismo u stanju odabrati onu koja zaslužuje realizaciju.

Činjenica da zakon, u pojedinim okolnostima, mora biti interpretiran odavno je prepoznata; i to prepoznavanje vjerojatno je staro

onoliko koliko je staro i prepoznavanje potrebe za zakonom. Stoga je literatura posvećena pitanju pravnog tumačenja ili tumačenja zakona ogromna i vjerojatno je uzaludna nada da bismo se sa svim što je rečeno o ovome problemu mogli upoznati.⁵⁸ Svejedno, početne refleksije o ovome problemu nalazimo već kod Aristotela koji potrebu za interpretacijom izvodi iz činjenice da zakoni govore općenito ili o općenitim pojavama; njihova pak primjena uvijek je primjena na pojedinačne slučajeve. Stoga, kada primjenjujemo zakon, moramo ga protumačiti; moramo razabrati koja je vrsta primjene općega na pojedinačno racionalna i obranjiva u pojedinačnim slučajevima. Aristotel je na ovaj problem načelno odgovorio pozivajući se na jednu posebnu intelektualnu vrlinu tumača, takozvanu *epieikeiu*, što se obično prevodi s »osjećaj za pravednost ili prikladnost u pojedinačnom slučaju«. ⁵⁹ Naravno, pošto je riječ o interpretaciji kao radu na pojedinačnim slučajevima, Aristotel je za ovu vrlinu ujedno smatrao da se na neki način tiče percepcije, osjetilne zamjedbe. Za njega, ta vrlina jamči da će tumač u pojedinačnoj konstelaciji prepoznati one detalje koji će njegovu primjenu zakona učiniti pravednom.

Povijest pak pravne hermeneutike nije išla u pravcu što ga je odredila Aristotelova »epieikeia«. Ona se više fokusirala na pravno tumačenje kao jednu vrstu davanja racionalnog odgovora na interpretativni problem, odgovora koji stoga mora poštovati neka racionalna pravila i oslanjati se na intersubjektivno provjerljive činitelje kojima će tumač uspjeti jasno i obranjivo obrazložiti svoj prijedlog interpretacije. Drugim riječima, pravna hermeneutika fokusirala se na jedan broj kanona interpretacije koji su sam proces interpretacije trebali učiniti racionalnim, podvrgnutim pravilima, pa stoga i zakonomjernim.⁶⁰ Ovakav pristup, izložen na vrlo jasan način, nalazimo već kod Cicerona, u njegovu *De Inventione*, koje također govori o tome kako se mogu

riješiti problemi s tumačenjem zakona, takozvane *controversiae*, i koje nudi nekoliko recepata o tome kako se jasnoća zakona može obnoviti – Ciceron, primjerice, jasno kaže da u obzir trebamo uzeti kontekst interpretacije, bilo uži bilo širi, kao i da moramo dokazati da je naša, a ne suparnička, interpretacija ona koja je uistinu pravična i korisna, u smislu da sam zakon čini djelotvornim.⁶¹ Ovo djelo predstavlja početak pravne hermeneutike u smislu rasprave o kanonima interpretacije koji se svode na zdravorazumski prijedlog da se, tijekom procesa interpretiranja, moraju poštivati određena pravila, da se mora postupati »prema knjizi«; naravno, i sama ta pravila donekle su neodređena i ponekad, u konkretnim slučajevima, ostavljaju prostor otvorenim za diskreciju tumača, odnosno, za njegovu intervenciju.⁶² Primjerice, Ciceronova sugestija glede »pravednog i korisnog tumačenja« ne kaže vam točno kako da dođete do takve vrste tumačenja i što činiti u situaciji kada se ljudi ne slažu oko toga bi li ovo ili ono tumačenje bilo uistinu pravedno i korisno. Isto važi i za kanon o »uzimanju u obzir cjeline konteksta« koji kaže da se značenje riječi ili rečenice, ima odrediti u njegovom cjelokupnom kontekstu. Naravno, ponekad je sporno koji je kontekst pravi i što u kontekst spada, a što ne.

Neovisno o tim problemima, jasno je da se tumačenje zakona mora osloniti na neke činitelje – ono ne može biti arbitrarno. Kada interpretirate zakon, morate izložiti jedan dokaz koji dokazuje da je vaša interpretacija plauzibilna; taj dokaz mora sadržavati, jednim bitnim dijelom, i priču o činiteljima koje svaka interpretacija mora uzeti u obzir. Potreba za interpretacijom indicira manjak pravih informacija ili nedovoljno jasno razumijevanje postojećih informacija, pa stoga interpretiranje počinje kao jedna vrsta potrage za dodatnim informacijama kao i za načinima na koje možemo rasvijetliti postojeće informacije. Ta potraga nije kaotična. Ona se, u pravilu, oslanja na

nekoliko *velikih indeksa*, kako ih nazivam, a iz kojih potencijalno može doći dodatna količina informacija koja je dovoljna da se problem interpretacije riješi. U pravilu, postoje tri velika indeksa: UTVRĐENO ili UOBIČAJENO značenje riječi; verbalni i neverbalni KONTEKST; neka slika o NAMJERAMA zakonodavca, odnosno onoga koji je izrekao tvrdnju otvorenu za više interpretacija. Tri indeksa nisu posve jasno odijeljena – kontekst će vam uvijek nešto reći i o namjerama, a namjere će također neminovno obojiti sliku koju imamo o utvrđenom ili uobičajenom značenju riječi. Iz tih indeksa može doći dodatna informacija koja nam je potrebna za rješenje interpretativnog problema, ali i ne mora. Primjerice, o nekim neverbalnim kontekstima nećemo imati jasnu sliku jer takva slika o takvim kontekstima ne postoji; možda o takvim kontekstima postoji samo neslaganje.

No, prije nego što nastavimo s pričom o interpretaciji, vratimo se na pitanje koje stoji u naslovu ovoga poglavlja. Vladaju li interpretatori? Vidjeli smo, u početnoj dijalektici, što bi tvrdnja da ne vlada zakon, nego njegovi interpretatori, mogla značiti. Ta tvrdnja, dakle, na prvi je pogled shvaćena kao tvrdnja koja oponira tvrdnji da »vladavina zakona« kao zakona može biti smislen pojam. Nesumnjivo je da je zanimanje za status te tvrdnje (je li ona potencijalno plauzibilna i na koji način) ono što je velikim dijelom i pokretalo pravnu hermeneutiku. Naravno, pravnu je hermeneutiku pokretala i puka radoznalost, no prije svega ju je pokretala praktična briga oko statusa »vladavine zakona« – kako zakon može vladati kada konkretni ljudi tumače zakon i kada ta tumačenja dolaze od konkretnih ljudi? Pravnu hermeneutiku je u pravilu, skoro uvijek, brinula mogućnost da je interpretacija onaj način na koji politika »preglasava« pravo, način na koji politika ulazi u, i podriva, pravo, a da to u većini slučajeva ne biva niti primijećeno.⁶³ Zapravo, početna je slika o ovome problemu otprilike ovakva: zakon je

otvoren za tumačenje; dakle, netko ga mora interpretirati. U društvu postoje ovlaštene interpretatori (primjerice, Ustavni sud), koji odlučuju o tome kako određeni zakon ima biti interpretiran. (Temu »konačnog ili ovlaštenog tumača« zasada ostavljam po strani; o njoj ću detaljnije izlagati u poglavlju o »podjeli ovlasti«.) Budući se uvijek može izabrati između više interpretacija zakona, prihvaćanje interpretacije svest će se na izbor, i to izbor koji nije motiviran stvarnim razlozima, nego odnosima moći.⁶⁴ U pravilu, interpretator će izabrati ono tumačenje koje najviše odgovara najmoćnijima, a ne ono koje je najpravednije. Tek nakon što izabere dotično tumačenje, početak će njegova potraga za nekom vrstom opravdanja izbora; opravdanja koje je uvijek *post facto* i koje se svodi na puku retoričku manipulaciju.⁶⁵

Ako prethodnu priču sagledamo u svjetlu četiri kriterija za zakone kao kolektivna obećanja, odmah ćemo razumjeti da ona ustvari kaže da će kršenje prvoga kriterija nužno otvoriti vrata kršenju preostala tri. Nejasnoća u zakonu otvorit će vrata nepravdnosti. Nejasnoća će zahtijevati interpretaciju, a interpretacija će snagu zakona usmjeriti prema ukusu moći, a ne pravednosti.⁶⁶ No, kako su nepravdni zakoni nepravdni za nekoga, taj netko, ili neki, nužno će oponirati njegovoj provedbi. Samim tim, šanse za praktičnu realizaciju zakona smanjit će se, odnosno odnosi u realnosti bit će takvi da će se nužno pojaviti opozicija koja će nastojati aktivno onemogućiti realizaciju zakona. Dakle, kriterij realističnosti bit će također povrijeđen. Na koncu, to također znači da će sam zakon postati takav da ljude motivira ne na poštivanje, nego na nepoštivanje zakona. To znači da je faktor »manjka jasnoće« iskorišten kako bi se u sumnju dovela »vladavina zakona« kao takva; nedovoljno poštovanje prvog kriterija vodi nas u situaciju u kojoj nijedan kriterij zapravo nije zadovoljen, pa cijela priča o mogućnosti impersonalne vladavine zakona/kolektivnog obećanja, kao jedne vrste racionalnog jezika, pada u vodu.

Ono što je fascinantno u prethodnoj priči o interpretaciji kao sredstvu za zamjenu ili »prljanje« prava/zakona odnosima moći, jest to da ju ne možete ispričati, a da ujedno ne izložite kritici pojavu o kojoj pričate. Drugim riječima, sve što je gore rečeno, o načinu na koji se proces tumačenja zakona odvija, implicira da se proces ne bi trebao odvijati na takav način. Dakle, nemoguće je ispričati priču o vlasti ljudi koja je posredovana vlašću interpretatora koji interpretiraju ne u interesu pravde, dakle ne u svjetlu obranjivih, za sve valjanih razloga, nego u interesu najmoćnijih, a da takva vlast ljudi ne bude podvrgnuta barem implicitnoj kritici. Stoga nam ta priča kaže da stvari ne bi trebale funkcionirati na ispričani način. Ona nam jasno kaže da bi stvari trebale funkcionirati na drugačiji način, na način koji bi potvrdio vladavinu zakona kroz vlast interpretacija koje su u skladu sa zakonom i koje, pošto se oslanjaju na utjecaje razloga a ne utjecaja ljudi, predstavljaju inkorporaciju pravednosti, a ne glas koji potvrđuje interese najmoćnijih. No, glavno je pitanje: je li taj drugačiji način uopće moguć? Možemo li formirati neku sliku o tom alternativnom načinu? Što ako u procesu interpretacije, čak i pod najplauzibilnijom slikom interpretacije, zapravo ne možemo izbjeći čistu arbitrarnost, i samim tim ne možemo izbjeći jednu fundamentalnu nepravdu nespojivu s idejom »vladavine zakona«?

Jedan od načina na koji možemo zamisliti sliku o »vlasti interpretatora« kao o ipak »vladini zakona« sastojao bi se u sljedećem: Zamislimo da je zadaća interpretatora konstruiranje ispravnih interpretacija. Nadalje, zamislimo da se mogu navesti i zakoni interpretacije; drugim riječima, zamislimo da sami interpretatori zakona moraju poštovati i neke dodatne zakone, one koji reguliraju proces interpretiranja zakona. Ukoliko interpretatori poštuju zakone interpretacije zakona, utoliko će oni samim tim stajati pod vlašću zakona

u dvostrukom smislu: u smislu samih zakona, zakona prvoga reda, i zakona interpretacije zakona, kao zakona drugoga reda. Potom pretpostavimo da nam kao zakoni drugoga reda mogu poslužiti takozvani kanoni interpretacije. Ukoliko interpretator tijekom interpretacije bude poštivao kanone interpretacije, utoliko će rezultat njegove interpretacije biti određen zakonima; samim tim, vladavina zakona, kao impersonalna vlast, bit će zajamčena. Neće biti mjesta za arbitrarnost, a samim tim neće biti mjesta za korištenje interpretacije u nečijem interesu, pogotovo ne u interesu najmoćnijih.

Nažalost, prethodna verzija također nije realistična. Međutim, upravo objašnjenje razloga njezine nerealnosti pokazat će nam pravu sliku u kojoj je blokiran put za, interpretacijom zakona posredovanu, smjenu »vlдавине zakona« vlašću ljudi. Naime, do sada još nije pronađen pravi način na koji se »kanoni interpretacije« mogu formulirati tako da se preobrazu u »zakone interpretacije«, odnosno u provizije sa snagom zakona. Jedini pokušaj, na međunarodnom planu, pokušaj čiji su rezultati vidljivi u Bečkoj konvenciji o pravu ugovora (članci 31 i 32 o interpretaciji ugovora) iz 1969., predstavlja neuspjeh. O tome sam naširoko pisao na drugome mjestu pa stoga ovdje neću ulaziti u detalje cijeloga slučaja.⁶⁷ No, važno je imati na umu da onima, koji su radili na formuliranju članova 31 i 32, prije svega nije uspjelo kanone interpretacije preformulirati u jasne i nedvosmislene provizije zakona koje točno određuju na koji način interpretator mora interpretirati i u kojem se točno slijedu koraka mora konstruirati interpretacija neke višeznačne odredbe nekog međunarodnog ugovora. No, zašto je taj pokušaj bio unaprijed osuđen na neuspjeh?

Kratak odgovor na ovo pitanje glasi: zato što oni koji su željeli pretočiti kanone interpretacije u zakone interpretacije nisu razumjeli da proces interpretacije nije samo i isključivo usmjeren na značenja,

nego je također usmjeren na vjerovanja. Naime, Donald Davidson vrlo je plauzibilno objasnio zašto su značenja i vjerovanja međuovisna i zašto svako pripisivanje značenja (nekom tekstu, riječi, ili rečenici) također implicira pripisivanje nekih vjerovanja.⁶⁸ Primjerice, kada Karlos tvrdi da je jutros, u svojoj spavaćoj sobi, vidio pauka, onda njegova rečenica posjeduje značenje koje posjeduje ne samo zbog značenja riječi u toj rečenici nego i zbog vjerovanja koja Karlos ima o spavaćim sobama i paucima, između ostaloga. Davidson je zamislio da Karlos posjeduje neka neuobičajena vjerovanja o navedenim stvarima – mi smo automatski skloni posumnjati u tezu da njegova rečenica znači ono što na prvi pogled znači. Dakle, značenja najizravnije ovise o vjerovanjima. Tijekom samoga procesa interpretiranja, dakle, mi ne tragamo samo za značenjima i za činiteljima koji određuju značenje, nego i za vjerovanjima te za činiteljima koji određuju vjerovanja. Naravno, podrazumijeva se da prije svega tragamo za obrazloženim, opravdanim, istinitim vjerovanjima. To postaje još jasnije ukoliko pozornost usmjerimo na indekse interpretacije, velike »kutije« u kojima tragamo za dodatnim informacijama na koje se naša interpretacija zakona može pouzdano osloniti. Naime, naša slika o kontekstu neminovno je sačinjena od vjerovanja o kontekstu, kako verbalnom tako, prije svega, neverbalnom. Naša slika o autorovim intencijama nužno je sačinjena od vjerovanja koja se tiču tipičnog ili normalnog ponašanja ljudskih bića. Ako zamislimo da Tom kaže »I have got butterflies in my stomach« (hrv. »Imam/osjećam leptiriće u stomaku«) i ako dodatno pretpostavimo da je on normalan čovjek, dobit ćemo drugačiju sliku od one koju bismo dobili kada bismo pretpostavili, i možda imali dobre razloge za takvu pretpostavku, da je Tom shizofrenik. Dakle, sve u svemu, proces se interpretiranja u velikoj mjeri sastoji od nastojanja da se formuliraju plauzibilna vjerovanja o mnogim stvarima, uključujući indekse, te da se vjerovanja sabere u jedan skup premisa

iz kojih će slijediti zaključak, to jest prijedlog da se zakon X treba interpretirati kao da zahtjeva A.

Dakle, zašto Bečka konvencija o pravu ugovora, članci 31 i 32, nije mogla uspjeti? Ona je posve izuzela iz razmatranja faktor vjerovanja, odnosno činjenicu da se tijekom formuliranja interpretacije mi prije svega bavimo potragom za obrazloženim vjerovanjima, odnosno za plauzibilnom teorijom na kojoj će počivati naša interpretacija.⁶⁹ Teorija se, naravno, rijetko kada može u potpunosti svesti na podatke koje objašnjava jer ih ona nastoji i organizirati. Zbog toga, konstrukcija je teorije, uključujući naravno teoriju koja nudi interpretaciju zakona, nužno kreativan čin.⁷⁰ Zbog toga, interpretacija se nikada ne može u potpunosti odrediti zakonima. Kako možemo formulirati zakone koji će nas uvijek nužno dovesti do plauzibilnih vjerovanja i plauzibilnih teorija? Kada bismo bili u stanju formulirati takve zakone, samo poštivanje tih zakona uvijek bi nas sa sigurnošću dovodilo do plauzibilnih vjerovanja i obranljivih teorija. Naravno, to ne znači da, kada konstruiramo teoriju, možemo činiti što god želimo ili da možemo kršiti neka bazična pravila koja garantiraju da je to konstruiranje u bazičnom smislu ispravno. Primjerice, ne smijemo kršiti načelo kontradikcije, kao što ne možemo kršiti načelo koherentnosti, kao što se moramo držati empirijskih podataka, biti ekonomični s našim hipotezama prema »Okamovoj britvi« i slično. No, ta pravila samo su bazična pravila i ona određuju samo najšire granice unutar kojih moramo ostati. Međutim, unutar tih granica, naše formuliranje plauzibilnih vjerovanja i vjerodostojnih teorija ne može biti podvrgnuto jasnijim i striktnijim zakonima. Kada bi moglo biti podvrgnuto takvim zakonima, faktor kreativnosti izgubio bi svaki smisao.⁷¹

No, rekao sam i da faktor vjerovanja nudi jedno sredstvo kojim možemo blokirati put smjeni »vladavine zakona« vlašću ljudi,

smjeni posredovanoj interpretacijom zakona. Kratko je objašnjenje u sljedećem: faktor vjerovanja nužno obnavlja snagu zahtjeva za racionalnošću interpretacije zakona. On upućuje na kreativnost inherentnu procesu interpretiranja zakona, ali ujedno upućuje na zahtjev racionalnosti što ga taj proces mora zadovoljiti. To znači da, kada interpretirate, vi gradite jednu teoriju na osnovi mnogih vjerovanja. Vi to, naravno, činite tako što identifikirate najsnažnije razloge (premise) za onu interpretaciju koju na kraju i prihvaćate, odnosno predlažete.⁷² To ujedno znači da, nakon što predložite interpretaciju zakona, ona nužno stoji otvorena za moguće proturazloge, za moguća protuvjerovanja. Ako netko dokaže da ste u svoju interpretaciju inkorporirali neobranjivo i neuvjerljivo vjerovanje, odnosno vjerovanje koje ne može imati status razloga, vaša interpretacija nužno pada. To znači da je arbitrarnost interpretatora sputana ne »zakonima interpretacije«, za koje smo vidjeli da su nemogući, nego nečim što je mnogo prizemnije i realnije – vjerovanjima koja se tiču teme i izvora (ili indeksa) interpretacije, i koja, što je najvažnije, uživaju status razloga. Dakle, interpretacija zakona i sam zakon imaju isti cilj – da neke međuljudske odnose postave na racionalne, razložne i trajne osnove. U interpretaciji zakona to dobiva oblik potrage za obranjivim vjerovanjima; u zakonu to dobiva oblik potrage za jasnim, pravednim, i realističnim kolektivnim intencijama.

Prema tome, interpretaciju zakona možemo ispravno shvatiti samo ako pretpostavimo da se ona zasniva na vjerovanjima i razlozima, da su ta vjerovanja i razlozi prihvatljivi od strane svih kojih se to tiče, u svjetlu intersubjektivno valjanih i prihvaćenih standarda, te da, upravo zbog toga, interpretacija zakona ide u smjeru obnove »vladavine zakona«, a ne u smjeru smjene vlasti zakona vlašću ljudi.⁷³ To, dakle, objašnjava zašto priča o pretvorbi zakona u interese najmoćnijih

putem pravne interpretacije nužno implicira kritiku te pretvorbe, i zašto, i u kojem smislu, možemo formirati jednu jasnu i realističnu sliku o procesu interpretiranja zakona kao o procesu koji nije niti arbitraran niti fundamentalno nepravedan. Interpretacija zakona mora nastupati sa snagom samoga zakona: to znači da i ona sama mora zadovoljiti sva četiri kriterija zakonitosti zakona; ona mora biti i jasna i pravedna i realistična i poštovana.⁷⁴

U svjetlu predložene slike, Aristotelovo pozivanje na *epieikeia*-u nažalost moramo odbaciti; ono nas prisiljava da prihvatimo cirkularnu definiciju »zakonitog ili ispravnog interpretiranja zakona« u sljedećem smislu: ispravno interpretiranja zakona jest ono koje je predloženo ili dano od strane suca koji posjeduje *epieikeia*-u; a to da on posjeduje dotičnu vrlinu, dokazano je putem njegove sposobnosti davanja ispravnih interpretacija zakona. Drugim riječima, ne možemo sucu pokloniti slijepo povjerenje, ne možemo od njega ne tražiti da ponudi razloge za svoje interpretacije; a razloge od suca, koji naprosto ispravno »vidi« pojedinačnosti, i čija je interpretacija stoga *epieikes*, ne bismo niti trebali niti smjeli tražiti, kako to Aristotel sugerira. Aristotel zapravo nije prepoznao ili možda dovoljno naglasio (jer prisjetimo se da je u *Nikomahovoj etici* Aristotel iskazao i tvrdnju da je sam zakon »*tatton to epieikes*«, da sam zakon »postavlja ono što je u smislu pravednosti prikladno u pojedinačnome slučaju«!) jednu jednostavnu činjenicu: da između »općeg« zakona i pojedinačnosti na koje se zakon primjenjuje postoji nešto treće, postoji područje razloga koji nas motiviraju da opći zakon primjenjujemo na pojedinačne slučajeve na određeni, a ne arbitraran, način.⁷⁵ Razlozi su ti koji stoje iza opće formulacije zakona, oni su već upisani u zakon i oni nam govore u kojem svjetlu trebamo sagledati pojedinačnosti na koje se zakon primjenjuje.⁷⁶

Kada, u nekim posebnim situacijama, postoji potreba za interpretacijom zakona, kada, dakle, nije posve jasno što od nas traže razlozi koji su već upisani u zakon i koji su već odredili njegovu izvornu i formulaciju i primjenu, ne preostaje nam ništa drugo nego tragati ili za dodatnim razlozima koji bi nas trebali dovesti do ispravne interpretacije ili za dodatnim informacijama koje bi nam mogle otkriti nove načine potvrde ili očuvanja postojećih razloga. U tom smislu, potraga za ispravnom interpretacijom zakona potraga je za ili novim razlozima ili za novim načinima na koje se postojeći razlozi mogu djelotvorno potvrditi i u situacijama koje uzrokuju interpretativni spor, nejasnoću ili problem. Dakle, temeljnu orijentaciju za ispravan pristup procesu interpretiranja zakona ne možemo dobiti niti kroz »kanone interpretacije« niti kroz posebne sudačke vrline koje se manifestiraju kao »sposobnosti viđenja ili razaznavanja nekih pojedinosti« koje nam otkrivaju zahtjeve što ih pojedinačne konstelacije nameću općem slovu zakona. Temeljnu orijentaciju za ispravan pristup tome procesu možemo dobiti jedino kroz premisu o »vlasti argumenta/razloga«, uključujući i vlast bogate normativne strukture samoga jezika uvid u koju bismo trebali steći već tijekom procesa usvajanja jezika.⁷⁷

Dakle, odgovor na pitanje koje stoji kao naslov ovoga poglavlja glasi: **Da**, ako pod tim podrazumijevamo vlast interpretacije zakona, koja interpretacija i sama posjeduje snagu zakona. U tom slučaju, interpretator zakona vlada u onom istom smislu u kojem vlada »sluga zakona«; i **Ne**, ako pod tim podrazumijevamo vlast ljudi koju drugi, i moćniji, ljudi koriste, možda uz prešutnu ili eksplicitnu suglasnost samih interpretatora, kako bi »vladavina zakona« bila, pod krinkom procesa interpretacije, zamijenjena vlašću interesa onih najmoćnijih.⁷⁸

Napomena: U vezi s problemom interpretacije zakona, većini će čitatelja danas zasigurno pasti na pamet ime Carla Schmitta, utjecaj-noga njemačkog političkog i pravnog teoretičara tijekom weimarske i nacističke njemačke povijesti. Nedvojbeno je da je Schmitt bio izrazito svjestan problema interpretabilnosti zakona, to jest činjenice da će neki dijelovi zakona morati biti interpretirani kako bi se odredila njihova primjena na konkretne pojedinačne slučajeve. Priznajući tu jasnu činjenicu, teško je formirati jasnu i koherentnu sliku o tome što je Schmitt zapravo smatrao da slijedi iz te jasne činjenice. Za vrijeme saslušanja u Nürnbergu za sebe je rekao da je bio intelektualni avanturist.⁷⁹ Također se istražitelju požalio na činjenicu da njegovi spisi obično nisu bili pažljivo čitani.⁸⁰ No, nedvojbeno je da je jedno vrijeme odlučio služiti nacističkom režimu (što će čitatelju postati vrlo jasno nakon čitanja par odlomaka osmog poglavlja ove studije), naravno pod svojom vlastitom interpretacijom nacional-socijalizma, te da je smatrao da ga vlastiti teorijski stavovi na to, u nekom smislu, obvezuju. No, godine 1936., ako je vjerovati njegovoj izjavi tijekom nürnberškog saslušanja 1947., shvatio je da se urotio s đavolom te se tada odlučio i odreći đavola.⁸¹

Neovisno o tim praktičkim aspektima Schmittovog angažmana, u nekoliko je spisa izložio neke teze koje su naprosto nespojive, prije svega, s tezom branjenom u ovom, šestom poglavlju, a onda i s tezom cijele ove studije, da je »vladavina zakona« kao zakona smislen pojam ako se, pojednostavljeno govoreći, potpišemo pod dvije ideje: ideju o zakonima kao kolektivnim obećanjima i ideju o zakonima kao propozicijama poduprtim branjivim, odnosno plauzibilnim argumentima. No, pod nekim alternativnim tumačenjem Schmitta, ovakvu bismo kvalifikaciju nesumnjivo morali ublažiti.

Kao prvo, čini se da je Schmitt vjerovao kako sama interpretabilnost široko otvara vrata za ulaz politike u pravo, što znači da sama

interpretabilnost omogućuje prodor arbitrarne moći u pravne odnose.⁸² Suveren, a to je za Schmitta jedno vrijeme bio predsjednik Weimarske Republike, jest onaj koji odlučuje o iznimci, odnosno onaj koji, pod jednom interpretacijom Schmitta, unosi nesvodivi faktor »odluke« ili »volje« u normativni poredak. Norme se ne primjenjuju i ne interpretiraju same od sebe pa je stoga suveren ona primarna instanca, *interpositio auctoritatis*, koja određuje primjenu i interpretaciju jednog normativnog poretka.⁸³ Možda bi to bilo i prihvatljivo da je Schmitt zamislio kako Suveren svoju odluku obrazlaže jasnim i uvjerljivim razlozima kojima se, u načelu, može uputiti prigovor; no Schmitt je eksplicite tvrdio da sama odluka ne počiva ni na čemu⁸⁴ – ona je poput prodora čuda u svijet prirodnih pojava, dakle, ekvivalent Boga u sferi politike.⁸⁵ To bi, dakle, značilo da interpretacija zakona i otvara vrata arbitrarosti i predstavlja postupak neopisiv terminima racionalnog izbora, odnosno racionalne teorijske konstrukcije.

No, kada tako opisujemo Schmittove stavove, a ovo je uglavnom uvriježeni način opisivanja, trebamo dodati dvije bitne stvari. Ti su stavovi zapravo polemički odgovor na teze Hansa Kelsena i otkrivaju nešto što u Kelsenovom pozitivizmu, odnosno teoriji po kojoj pravne norme počivaju manje-više same na sebi, a pitanje se volje uopće ne postavlja, uistinu nije bilo prihvatljivo. Dakle, čini se kao da Schmitt namjerno naglašava neke stvari kako bi, kroz kontrast, pokazao nedostatke teorije svoga tadašnjeg intelektualnog takmaca. Drugo, nesumnjivo je da je sam Schmitt svoju teoriju takozvanog »decizionima« kasnije ublažio učenjem o trostrukom grananju političkog jedinstva (*Staat, Bewegung, Volk – Država, Pokret, Narod* – kojima odgovaraju normativistička, institucionalna i decizionistička jurisprudencija) koje uključuje i faktor institucija kao faktor koji, za razliku od suverene odluke, unosi stabilnost u političke odnose.⁸⁶

Vladavina zakona i »podjela ovlasti«

U novovjekovnoj političkoj teoriji vladavina je zakona vezana uz ideju koja već s Montesquieuom počinje igrati bitnu ulogu, ideju ili doktrinu takozvane »podjele ovlasti«, *the separation of powers doctrine*. Ta ideja ili doktrina načelno se sastoji u sljedećem: s obzirom na zakon, moć ne smije biti akumulirana u jednim rukama ili u jednoj grani vlasti.⁸⁷ Moć se mora podijeliti u više blokova od kojih niti jedan neće imati odlučujuću riječ s obzirom na zakon. Kako se o životu ili implementiranju zakona može razmišljati kao o procesu u tri stadija, koji uključuje donošenje zakona, pa potom suđenje na temelju zakona, pa potom nametanje sudske odluke odnosno zakona, podjela se moći obično vezuje uz različite stadije tog procesa. Jedna posebna grana vlasti imat će nadležnosti, odnosno funkciju s obzirom na jedan stadij procesa, ali ne i s obzirom na ostale – tako dolazimo do podjele ovlasti na sljedeće: zakonodavnu, sudsku i izvršnu. Te posebne ovlasti pripadat će posebnim tijelima od kojih nijedno neće imati presudnu ulogu ili presudnu riječ u odnosu na život zakona. Ta posebna tijela

odredit će jedan dio života zakona, ali ne sve; odnosno, svako će tijelo biti ograničeno po tome na koji način i u kolikoj mjeri djeluje u odnosu na zakon, određuje njegov život i usmjerava ga.

Oni koji su ovu ideju shvatili kao ideju podijele suverenosti, a zastupali su sami teoriju da suverenost mora biti nedjeljiva, među njima su i Bodin i Hobbes, odmah su uputili vrlo snažan prigovor – naime, ako posebne grane vlasti djeluju kao harmonična cjelina, onda ćemo također vidjeti provedbu zakona; no u tome slučaju, podjela suverenosti i sama podjela ovlasti zapravo je samo fikcija. Ako pak grane vlasti budu djelovale jedna protiv druge, ne samo da suverenosti ustvari neće biti nego će i sama provedba zakona biti dovedena u pitanje jer će biti blokirana konfliktom između samih grana vlasti. Prema tome, podjela je suverenosti ili nepotrebna ili štetna, ovisno o tome kakav je konkretni odnos između grana vlasti; ako je taj odnos harmoničan, podjela je besmislena i zapravo ne postoji; ako je taj odnos konfliktan, postoji stvarna podjela, ali je ona očevidno štetna.⁸⁸

Zanimljivo je da je vrlo teško odgovoriti na takvu vrstu prigovora. On se čvrsto drži realnosti i upravo stoga djeluje tako uvjerljivo. No, kakogod na prigovor reagirali, doktrina podjele ovlasti jeste jedna sumnjiva stvar i to iz više razloga. Kao prvo, doktrina je zamišljena kao preventivna i institucionalna. Što to znači? To znači da doktrina zamišlja da se posebnom institucionalnom podjelom ovlasti, s obzirom na zakon, mogu spriječiti neke nepoželjne pojave. Prije svega je nepoželjna akumulacija vlasti, s obzirom na zakon, u jednim rukama ili u jednome tijelu. Zašto? Zato što pretpostavljamo da bi to jedno tijelo moglo zloupotrijebiti svoju moć i zakon odrediti na način koji njemu najviše odgovara, najviše koristi, a koji ujedno šteti, recimo, većini pripadnika jedne zajednice. No, zašto to pretpostavljamo? Primijetimo, dakle, prvo da se doktrina podjele ovlasti oslanja na

jednu mogućnost, ne zbilju ili nužnost. Sasvim je moguće da jedno tijelo u potpunosti odredi život zakona, a da ipak ne dođe do zloupotrebe njegove moći, odnosno da to rezultira za društvo pravednom konstelacijom. Dakle, zamislimo jedno tijelo koje i donosi zakone, i presuđuje, i također sprovodi zakone, ali zamislimo i da su ti zakoni pravedni, da su presude uvijek pravedne, i da je samo izvršavanje presuda također pravedno i nepristrano. U tome slučaju, doktrina podjele ovlasti očito ne bi imala nikakvu svrhu. Stoga, čini se da bi doktrina imala smisla samo kao prevencija, ali je očito da se ne čini posve smislenim kreirati jednu čvrstu zgradu za prevenciju, a da se konstelacija koju želimo onemogućiti tom zgradom zapravo ne realizira. Odavno je primijećeno da se podjela ovlasti temelji na političke skepse. Mi pretpostavljamo da su ljudi krivo usmjereni ili da griješe u odlukama pa bi bilo najbolje da im se ne da sva vlast, cijeli kolač, nego samo jedan dio kolača. No, je li politika skepse razumna? I vrijedi li u svim uvjetima i vremenima?

Također, možemo zamisliti da je vlast podijeljena, ali da ona ipak, kao cjelina, radi na štetu onih kojima vlada. Doneseni su nepravedni zakoni, takve zakone prihvaća sudstvo koje presuđuje, a izvršna vlast nameće presude na temelju nepravednih zakona. Nema sumnje da u takvoj konstelaciji podijeljena vlast ne bi značila ništa dobro.

Kao drugo, doktrina je zamišljena kao doktrina jasne podjele ovlasti; dakle jedna funkcija ide jednome tijelu, druga drugome tijelu, a treća trećem. No, kao prvo, je li jasna podjela ovlasti poželjna? I kao drugo, je li jasna podjela ovlasti moguća? Ako prihvatimo pretpostavku da je sasvim normalno za zakonodavca da bude zainteresiran za pitanje presuđuje li sudac na temelju zakona, a ne na temelju onoga što on arbitrarno učitava u zakone, i ako nadalje pretpostavimo da sudska vlast mora biti zainteresirana za pitanje nameće li izvršna vlast

presude, onda se čini da jasna podjela ovlasti nije poželjna. Sasvim je normalno da, dakle, jedna grana vlasti traži ingerencije i u drugoj grani vlasti jer joj mora biti stalo do ispravnog korištenja njenih vlastitih odluka. Dakle, sasvim je normalno da, budući same grane ne mogu željeti jasnu podjelu ovlasti, sama podjela bude nepoželjna. Stoga, međusobni interes implicira nepoželjnost jasne podjele ovlasti. Drugo, same funkcije pojedinih grana toliko su usko vezane uz sam zakon da jasna podjela ovlasti izgleda zapravo nemogućom. Što mislim pod time? Svaka se vlast mora osloniti na onu drugu, i svaka ovisi o proizvodu druge grane vlasti jer se smisljena vladavina samoga zakona ne može podijeliti – ona je nužno jedna, cijela i nedjeljiva. Zakonodavna vlast ovisi i o izvršnoj i o sudskoj jer bez dvije potonje, postojanje samih zakona bilo bi besmisleno. Sudska ovisi i o izvršnoj i o zakonodavnoj jer bez njih, ona ne bi imala osnovu za presudu, odnosno njena presuda ne bi bila realizirana. Pošto su odnosi između pojedinih grana odnosi međuovisnosti, svaka grana mora druge dvije grane doživjeti kao dio same sebe, i to jedan važan dio. Samim tim, nijedna grana ne može izbjeći taj doživljaj, i samim tim nijedna grana ne može ne uživati pravo da vrši utjecaj na druge grane; drugim riječima, kako djelatnost jedne grane izravno ovisi o djelatnosti ostalih, ne bi bilo pravedno zabraniti dotičnoj grani da se miješa u poslove ostalih grana – ona to mora činiti jer djelovanje ostalih grana čini doslovno dio nje same; prema tome, ako bi i utjecala na druge grane, dotična grana doslovno bi vršila utjecaj zapravo na samu sebe, i to s pravom. Dakle, jasna podjela ovlasti zapravo nije moguća, a i kada bi bila moguća, ne bi bila pravedna. Stoga, međusobna ovisnost implicira nemogućnost jasne podjele ovlasti.

Primijetimo još jednu zanimljivu stvar. Naime, doktrina podjele vlasti može se, posve legitimno, interpretirati i kao doktrina o

koncentraciji vlasti. Što mislim pod tim? Premda su grane vlasti odijeljene, u pojedinim je granama koncentrirana moć, i to nesumnjivo velika moć. Nije li moć donošenja zakona zapravo velika, ogromna? Nije li moć presuđivanja ogromna moć? Dakle, iako su funkcije podijeljene, ipak doktrina zamišlja da će vršenje jedne funkcije biti koncentrirano, a ne podijeljeno. Prema tome, cinik bi mogao reći da je podjela ovlasti himerična ideja, da uopće ne vodi disperziji moći, nego samo određuje pojedine blokove koncentrirane moći – podjela ovlasti predstavlja alokaciju moći i ona ne može spriječiti zloupotrebe tako alociranih moći. Ona ne može spriječiti donošenje nepravednih zakona i ne može spriječiti moguće propuste u eventualno arbitrarnom načinu provedbe sudskih presuda. Naravno, možemo reći da će vlast morati biti predstavnička te da će ju birati narod pa će stoga takva vlast biti obazriva ili se morati odgovorno ponašati. No, što ako to nije slučaj? Najpravednija bi, primjerice, varijanta bila ta da narod može automatski odmah smijeniti zakonodavce koji donesu nepravedne zakone i kazniti ih za to pred legitimnim narodnim sudom. No, uzimamo li danas tu varijantu uopće ozbiljno? Je li ona realistična i prakticira li se u nekoj od zemalja? Zašto su zakonodavci skloni sebe zaštititi imunitetima i privilegijama? I, ne bi li se moglo reći da bi narod koji tako automatski presuđuje morao djelovati protiv postojećih zakona, ili u svakom slučaju bez oslonca na neki pisani zakon, budući je jedino tijelo koje može donijeti zakon tijelo zakonodavaca? S druge strane, ne bi li, bez *ad hoc* presude naroda, ostalo nekažnjanim jedno djelo koje predstavlja ne samo izravno kršenje zakona (odnosno, donošenje nepravednog zakona) nego i izdaju i zloupotrebu povjerenja?

Dileme koje sam iskazao mogu nam pomoći da si objasnimo nekoliko činjenica u vezi s doktrinom podjele vlasti. Prvo, sama je doktrina nestabilna – imamo razne varijante doktrine koje se oslanjaju na

različite pretpostavke. Otuda često nesklad među samim zastupnicima doktrine. Navest ću samo nekoliko primjera: Montesquieu je doktrinu podjele vlasti shvatio kao striktno kompatibilnu s monarhijskom vlašću. Podjelu je ovlasti zamislio kao podjelu na različita reprezentativna tijela koja imaju različitu sociološku bazu; podjela je ovlasti, prema Montesquieu, ustvari mješavina demokracije kao utjelovljenja naroda u predstavničkom domu, aristokracije kao utjelovljenja elite u Gornjem domu, i monarhije kao izvršne vlasti.⁸⁹ Kant pak, u svojoj *Metafizici čudoređa*, nudi jednu drugačiju sliku koja je sama složena od nekoliko slika: prvo, on podjelu vlasti prezentira kao podjelu različitih tvrdnji unutar jednoga praktičnog silogizma – gornja je premisa zakon, kao volja slobodnih građana; donja je premisa tvrdnja o podvođenju posebnog slučaja pod zakon, u smislu izvršne vlasti; a zaključak je sama presuda ili pravorijek suca. No, kako s ovom slikom pomiriti činjenicu da se zakon realizira putem izvršne vlasti? Drugo, Kant također o pojedinim granama vlasti, koje opisuje i kao »časti«, razmišlja kao o fiktivnim, odijeljenim osobama koje se, na jedan čudan način, i međusobno nadopunjuju i podređena su jedna drugoj. On u podjeli vlasti vidi jedan oblik Svetoga Trojstva političke teorije.⁹⁰ Rousseau, s druge strane, tvrdi da zakonodavac i izvršna vlast ne smiju biti spojeni u jednoj osobi jer narod, kao zakonodavac, nužno se kviri kada se spusti iz svijeta općenitosti u svijet pojedinačnosti; to znači da se i izvršna vlast mora kvariti padom u svijet pojedinačnosti – to Rousseau ne negira, ali dodaje da je to ipak manje zlo od korupcije naroda kao zakonodavca.⁹¹ Drugim riječima, Rousseau na najizravniji način vezuje ideju o podjeli vlasti s idejom o nemogućnosti naroda da vlada samim sobom. To ga čini vrlo osebnim predstavnikom ili braniteljem doktrine o podjeli vlasti. Na koncu, čini se da je Hamilton, za razliku od Kanta, podjelu ovlasti sklon usporediti s unutarnjim ključnim mentalnim sposobnostima ljudskoga bića – voljom, sudom i

odlukom ili snagom. Dakle, vlast je podijeljena zbog toga što je svako ljudsko biće podijeljeno iznutra, što je svako ljudsko biće spoj više ključnih mentalnih sposobnosti; te se sposobnosti međusobno razlikuju, ali se i oslanjaju jedna na drugu.

Drugo, kada je doktrina o podjeli vlasti operacionalizirana u američkom kontekstu, kroz američki Ustav,⁹² Madison, koji se samo dijelom oslonio na Montesquieua, dao je objašnjenje specifičnoga tipa podjele koju taj Ustav predlaže. Naime, Madison je jasno rekao da je jasna podjela vlasti nemoguća. Dakle, ono što su američki Očevi utemeljitelji predložili bila je zapravo namjerno »prljava« podjela vlasti, podjela prema kojoj u nekim područjima pojedine grane vlasti dijele neke zajedničke odgovornosti; Madison je to objasnio na sljedeći način: nužnost suradnje proizvest će potrebu za međusobnom prilagodbom; ta će potreba djelovati kao racionalizirajući faktor na pojedine grane vlasti pa će one biti manje sklone frakcijskom razmišljanju i djelovanju.⁹³ To je rezultiralo činjenicom da američki Ustav za dvodomnu zakonodavnu vlast predviđa i izvršne i sudske ovlasti, za izvršnu također sudske i zakonodavne, te za sudsku i zakonodavne i izvršne. Primjerice, američki Kongres može suditi prema navodu o *impeachment*-u (uklanjanju zbog zlodjela) nekog predsjednika ili općenito pripadnika i izvršne i sudske vlasti, kao i utjecati na izvršnu vlast davanjem savjeta te odobrenja glede predsjednikovih imenovanja i ugovora koje je predsjednik potpisao. Sudska vlast posjeduje ovlast proglašavanja odluka izvršne vlasti neustavnima, kao i donošenja odluke o neustavnosti zakona koje je usvojio Kongres. Drugim riječima, kako se to obično kaže, američki Ustav predložio je jednu podjelu vlasti, ali također je predložio sustav provjera i ravnoteža (engl. *checks and balances*), načina na koje pojedine grane vlasti provjeravaju jedna drugu i međusobno se uravnotežuju.⁹⁴ Dakle, u jednom kontekstu u

kojem se najviše slavi doktrina podjele ovlasti, ta se doktrina ujedno slavi na način da se ne podržava striktna podjela, nego relativna, ne isključujuća podjela, nego uključujuća.

Treće, a to važi posebno za američki kontekst, tema »podjele vlasti« shvaćena je kao predmet pregovaranja između pojedinih grana vlasti, pa je stoga sama podjela vlasti, u povijesnom smislu, evoluirala; ona u američkom kontekstu nije shvaćena kao zadana u jednome trenutku, za sva buduća vremena. Ona je shvaćena kao nešto što same grane trebaju dogovoriti i dogovarati između sebe, suočavajući se s novim pitanjima i problemima realnoga političkog života.⁹⁵

Četvrto, vrlo je zanimljivo da se, opet u američkome kontekstu, institucionalna konstrukcija podjele vlasti oslanja na politiku skepse – ona polazi od pretpostavke da će akumulacija moći nužno rezultirati tiranijom te da su ljudska bića sklonija svoje ponašanje usmjeriti prema frakcijskim interesima i nagnućima negoli prema općem dobru. No, zanimljivo je da, paralelno s tim, upravo kod Madisona nalazimo jednu drugačiju politiku, politiku nade i povjerenja. Naime, Madison je primijetio da sama institucionalna struktura ne mora biti jamac ničega – ako su ljudi prirodno zli i egocentrični, možete ih ograditi bilo kakvim institucionalnim kontekstom, no, oni će i dalje biti zli i egocentrični. Drugim riječima, sloboda kao vladavina zakona moguća je samo pod pretpostavkom takozvane građanske vrline koja mora biti u dovoljnoj mjeri rasprostranjena među najodgovornijima za javne poslove.⁹⁶ Je li ovo proturječje? Vjeruje li Madison u dvije suprotne stvari istovremeno, i u politiku skepse i u politiku povjerenja?⁹⁷ Je li institucionalna podjela vlasti i ovlasti koje se provjeravaju i uravnotežuju, kao iskaz politike skepse, uopće spojiva sa zazivanjem građanske vrline kao iskaza politike povjerenja? Ili je zazivanje građanske vrline shvaćeno kao osnovni preduvjet učinkovite institucionalne podjele

vlasti, u smislu politike povjerenja koja modificira, ali samim tim možda dijelom poriče politiku skepse otjelovljenu u institucionalnoj podjeli vlasti? Poslušajmo što sam Madison kaže: »Is there no virtue among us? If there be not we are in a wretched situation. No theoretical checks, no form of government can render us secure. To suppose that any form of government will secure liberty or happiness without any virtue in the people, is a chimerical idea.«⁹⁸ Jefferson se s ovim rečenicama savršeno slagao.⁹⁹ No, kako ih trebamo tumačiti?

Čini se da Madison kaže sljedeće: ako je najbolja vladavina ona zakona, kao kolektivnog obećanja poduprtog snažnim argumentima, sama sudbina zakona može ovisiti jedino o samome kolektivnom tijelu, o njegovoj sposobnosti da prepozna snažan argument te da se podredi tom argumentu, odnosno kolektivnim intencijama utemeljenima na tom argumentu, i da stane i iza argumenta i iza samih kolektivnih intencija. Narod, kao kolektiv, može davati i ispunjavati kolektivna obećanja jedino ako raspolaže dovoljnom količinom moralnosti, ako mu je stalo do svoga dostojanstva u smislu sposobnosti da pronađe pravednu riječ, dadne tu riječ i veže se njom u smislu aktivnog usmjerenja svoga života prema toj riječi. Mi možemo podijeliti vlast i ovlasti između sebe na bilo koji način, u skeptičkom duhu, vjerujući da ćemo time nekako spasiti anđela, koji daje i ispunjava pravedna obećanja u svrhu općega dobra, iz ruku demona koji je podložan isključivo frakcijskim interesima i ne posjeduje čulo za opće dobro. No, ta vjera nije utemeljena i ne znači ništa bez ispunjavanja prethodnoga uvjeta, uvjeta kolektivnoga tijela koje se časno i dostojanstveno podređuje svojim zakonima kao kolektivnim obećanjima.

U svjetlu prethodnih iskaza, iskaza koji vladavinu zakona, njen pravi smisao i preduvjet, u značajnoj mjeri odvajaju i otuđuju od doktrine o podjeli ovlasti, možda možemo predložiti i jedno drugačije

čitanje američkog Ustava. Naime, možda taj Ustav ne predstavlja primarno »podjelu ovlasti« niti sustav međusobnog provjeravanja i uravnoteženja, u dinamičko-mehaničkom smislu, barem ne na fundamentalnoj razini. Možda je primarna svrha tog Ustava da onemogući, na bilo kojoj razini vlasti, u bilo kojem stadiju života zakona, jednu fiksnu točku, jednu instancu koja bi zaustavila proces, instancu koja bi dala konačnu riječ i donijela konačnu presudu o bilo čemu. Drugim riječima, radi se o pokušaju da se eliminiira svaki Suveren u smislu one instance vlasti koja može odlučiti na arbitraran, ali konačan način, bez snage boljeg argumenta. Pojedine grane vlasti zamišljene su, prije svega, kao izvori mogućih pitanja i prigovora od jedne za drugu. Naravno, to počiva na pretpostavci da je granama vlasti već stalo do »vladavine zakona«. Ako pretpostavimo da su grane sklone jedna drugu podržati u kršenju vladavine zakona, a da im sami građani to toleriraju, mogućnost postavljanja pitanja i prigovaranja ne znači ništa.

Sam proces pitanja i prigovaranja, pod spomenutom optimističnom pretpostavkom, načelno se ne mora nikada prekinuti. Jedino što taj proces može prekinuti i time privremeno završiti, jest argument kojim bivaju zadovoljene obje ili sve tri grane, dakle, i ona koja postavlja pitanje i ona kojoj je pitanje postavljeno. Stoga, američki je Ustav jedan osebujan jamac mogućnosti i prava postavljanja pitanja, samim tim jamac koji uklanja prepreke procesu traganja za plauzibilnijim argumentom, dakle koji svima jamči i pravo i obvezu da se unaprijed suoče s procesom pitanja i odgovaranja te da nastoje predvidjeti glavne smjernice tog načelno neizvjesnog procesa. Dakle, riječ je o fundamentalnome zakonu koji stalno poziva na ispunjavanje obveze prema diskurzivnom statusu ključnih koaktera u procesu ispunjavanja jednog davno prihvaćenog, ali još uvijek važećega kolektivnog obećanja (Ustava).

Primjerice, Kongres može donijeti jedan zakon, ali predsjednik može uputiti svoj veto, na temelju jasnoga prigovora. No, Kongres može pobiti taj prigovor i donijeti odluku o usvajanju zakona dvotrećinskom većinom, u oba doma Kongresa. Mjesto iz kojeg sada može doći prigovor jest Vrhovni sud, koji može donijeti odluku o neustavnosti dotičnoga zakona. No, Vrhovni sud mora, da bi to učinio, dati svoje tumačenje Ustava na temelju kojega ili u svjetlu kojega dotični zakon jest neustavan. Nakon toga se, u teoriji, mogu dogoditi dvije stvari – Kongres može, ako ponašanje Vrhovnoga suda okarakterizira kao počinjenje velike nepravde, pokrenuti postupak *impeachment*-a ili pak pokrenuti postupak donošenja ustavnog amandmana koji izravno pobija tumačenje usvojeno od strane Vrhovnoga suda. Naravno, u oba slučaja Kongres mora posjedovati vrlo jake razloge kako bi, na jedan od ta dva načina, doveo u pitanje odluku Suda. No, zamislimo da Kongres uspije donijeti amandman i da je amandman ratificiran. Ipak, Vrhovni sud i dalje zadržava pravo tumačenja i tog amandmana, kao novog, upravo pridodanog dijela Ustava, kao i pravo proglašavanja budućih zakona koje će Kongres usvojiti neustavnima u svjetlu svojega tumačenja.

Drugim riječima, američki je Ustav zanimljiv upravo po tome što omogućuje ta mala neprijateljstva koja se mogu nastaviti u nedogled. No, onda bi sam proces rezultirao beskrajnim odgađanjem odluka, beskrajnim propitivanjem i prigovaranjem. Zbog te mogućnosti, koja kao prijetnja neprestano stoji iznad glava svih pripadnika svih grana vlasti, ali još više zbog doživljaja takve mogućnosti kao prijetnje, što implicira građansku vrlinu, ti će pripadnici sebe podvrgnuti samokontroli i moguća će pitanja i prigovore unaprijed uključiti u svoje kalkulacije koje će rezultirati dobro opravdanim, obrazloženim prosudbama, prosudbama koje zaslužuju konsenzus i imaju karakter kolektivnog

dobra. To znači da sam američki Ustav funkcionira kao izvor kazni za one koji ne mogu doći do obrazložene riječi koja je obvezujuća za sve, ali i kao izvor nagrada za one koji mogu doći do takve riječi. Ovi prethodni bit će izloženi jednome nizu pitanja u skladu s Ustavom, a potonji takvome nizu neće biti izloženi čime će *post facto* steći onu »časť i dostojanstvo« o kojima je govorio Aristotel, a koje su u ovome slučaju naprosto časť i dostojanstvo da budu ono što pretendiraju biti, primjerice »zakonodavna« ili »izvršna« grana vlasti.

U ovome svjetlu, vrlina je preduvjet nagrade, a riječ je o vrlini kao sposobnosti samopropitivanja, formuliranja zbiljski kolektivnih intencija i ispunjavanja obećanja da će se biti pripadnikom jedne od grana vlasti na način podržan od strane ostalih grana, kao dio cjeline odobren od strane cjeline; i time ujedno obećanja da će se biti vjernim zakonu američkog Ustava. Stoga možemo reći da, pod optimističnim modusom interpretacije, američki Ustav zamišlja vladavinu zakona na sljedeći način: vlast zakona realizira se kao vlast izvorno, i unutar i između sebe, podijeljenih ovlasti koje se, posredstvom uvjerljivog argumenta, pomiruju formirajući jednu koherentnu cjelinu, ispunjavajući time kolektivno obećanje iskazano u samome Ustavu. Jedino se u tom procesnom, na argument fokusiranom smislu, ideja »podjele ovlasti« može uzeti kao kompatibilna s idejom »vladavine zakona« kao vlasti Jednoga koje važi za sve. No, i u tome smislu ideja »podjele ovlasti« predstavlja samo naknadnu, i uvjetnu, podršku »vladavini zakona«. Da bi prva ideja imala smisla, mi moramo već pretpostaviti da je granama vlasti stalo do »vladavine zakona«, a ako to nije slučaj, sama »podjela ovlasti« neće uspjeti osigurati vladavinu zakona.

Preostaje nam sada elaborirati o temi koja je usko vezana uz temu »podjele ovlasti«, ali je također usko vezana uz temu koju smo već obradili: riječ je o temi »konačnog ili posljednjeg tumača Ustava«.

Ključno je pitanje sljedeće: je li poželjno unaprijed odrediti jedno posebno institucionalno tijelo kao ono koje će donijeti posljednju, neopozivu odluku o značenju neke ustavne provizije ili skupa provizija koja je predmet interpretativnog spora između pojedinih grana vlasti? Drugim riječima, zamislimo da između pojedinih grana vlasti postoji spor oko pitanja kako treba tumačiti neku ustavnu proviziju. To je nesumnjivo opasna i teška situacija. Ona prijeti kolapsom cijeloga sustava jer između pojedinih grana vlasti postoji jedan fundamentalni spor oko pitanja kako imamo tumačiti jednu ustavnu proviziju i što iz te provizije može ili ne može slijediti. *Prima facie*, svi smo skloni složiti se s ocjenom da se iz takve situacije mora pronaći izlaz. Situacija se interpretativnog spora mora nekako razriješiti. No, treba li ona biti riješena na način da se unaprijed opunomoći neko institucionalno tijelo čija će riječ biti posljednja, odnosno čija će interpretacija biti uzeta kao konačno, za sve obvezujuće rješenje problema interpretativnoga spora?

Nema sumnje da smo svi skloni pomisliti da bi odgovor na to pitanje trebao biti potvrđan. Određivanje jednoga tijela, koje daje konačnu interpretaciju, na prvi pogled nudi izlaz iz problematične situacije. Ono jamči izvjesnost i stabilnost u smislu da ćemo posjedovati neku instancu koja jamči da će neizvjesnost interpretativnog sukoba i nestabilnost koja tu neizvjesnost prati, biti zamijenjena izvjesnošću i stabilnošću.¹⁰⁰ No, primijetimo također da odrediti jednu takvu instancu znači jednome tijelu dati zbilja veliku moć, vjerojatno moć koja po svojim konsekvencama nadilazi svaku drugu vlast u državi. Naime, riječ je o onoj instanci koja zapravo djelotvorno određuje što naš fundamentalni zakon znači, na što nas naš fundamentalni zakon zapravo obvezuje. Kako je to rekao Biskup Hoadley 1717. u zakletvi pred engleskim kraljem: »Onaj koji ima konačni autoritet

interpretiranja pisanih ili izrečenih zakona predstavlja istinskog Zakonodavca po svim nakanama i svrhama; a osoba koja je zapisala ili izrekla te zakone to nije.«¹⁰¹ Oni koji, dakle, smatraju da nam je potrebna jedna takva instanca obično također smatraju da takva instanca mora predstavljati najvišu sudsku instancu jedne države – stoga se obično kaže, i pretpostavlja, ako bi netko trebao raspolagati ovlašću posljednje interpretacije, onda bi to trebao biti Ustavni sud.¹⁰²

Nesumnjivo je da je A. Hamilton, u *The Federalist Papers* 78, u američkome kontekstu bio prvi koji je jasno rekao da je normalni posao sudske grane vlasti da primjenjuje zakone pa samim tim i da ih interpretira. On je slavno dodao da ta grana vlasti treba čuvati sam narod od nesmotrene zakonodavne vlasti koja bi mogla pokušati donijeti neustavne ili protuustavne zakone.¹⁰³ No, Hamiltonovo mišljenje nije jedino. Znamo da se takvome mišljenju oštro suprotstavio Jefferson koji je smatrao nerazumnim jednu instancu sastavljenu od sudaca koji nisu birani putem demokratskih izbora opskrbiti takvom vlašću.¹⁰⁴ On je smatrao da bi uspostava takve instance zapravo otvorila vrata vladavini manjine, a to nipošto nije mogla biti namjera američkoga Ustava. I danas imamo mnoge glasove, među teoretičarima američkog Ustava, koji stoje bliže Jeffersonu nego Hamiltonu. Oni načelno smatraju da ili Vrhovni sud SAD ne bi trebao igrati ulogu posljednjeg tumača ili da se svojim interpretacijama ne bi trebao suprotstavljati drugim ključnim granama vlasti ili da bi interpretacije trebao nuditi samo onda kada o tim interpretacijama postoji jedan načelni i široki konsenzus i kada taj Sud jasno vidi da takav konsenzus postoji.¹⁰⁵ Dakle, ti teoretičari smatraju da je ideja o davanju moći posljednjeg tumača ustava jednoj sudskoj instanci u nekom periodu povijesti zapravo mit. Navest ćemo samo dvije nepobitne činjenice:

1. sam američki Ustav nigdje ne govori o jednom posljednjem tumaču; vidjeli smo također da postoji mogućnost da se od strane Kongresa pokrene akcija i protiv odluka američkog Vrhovnog suda.

2. sam je Vrhovni sud samo u par navrata u svojim odlukama izričito rekao da on jest posljednji tumač američkog Ustava. Zanimljivo je kako je Hamilton također naglasio da Sud samo daje sud, odnosno jedno mišljenje, čak i onda kada nudi posljednje tumačenje, te da taj sud treba biti i nametnut, što je ipak ingerencija jedne druge grane vlasti.¹⁰⁶

No, jedna jednostavna ideja može nas ponukati na oprezniji pristup u kojemu nema mjesta za jednu posljednju instancu koja daje konačnu i neopozivu presudu u jednome hermeneutičkom, odnosno interpretativnom sporu. Naime, nedvojbeno je da i posljednji tumač može pogriješiti, odnosno dati interpretaciju koja involvira kršenje zakona u smislu prihvaćanja nepravednoga zakona. Nesumnjivo je i to da je američki Vrhovni sud tijekom povijesti svog djelovanja donio mnoga konačna tumačenja koja su se pokazala manjkavima i nepravednima, i koja su kasnije odbačena ili ustavnim amandmanima ili kasnijim odlukama samog Vrhovnog suda. Spomenimo samo neke primjere: *Dred Scott*, *Korematsu v. US*, *Abrams v. US*, *Plessy v. Ferguson*.¹⁰⁷ Ovi primjeri, kao i sama jednostavna ideja o pogriješivosti konačnoga tumača, jasno indiciraju da se, nakon što damo ovlast konačnog tumačenja jednoj instanci, možemo strahovito pokajati; možemo sami sebi izgledati nedovoljno opreznima ili čak nedovoljno inteligentnima. Naime, davanje prava konačnog tumačenja jednoj instanci znači oduzimanje svim drugim instancama prava na pobunu protiv ili prava na pobijanje, nepravednog tumačenja koje posljednji tumač može, u trenucima nepažnje ili zlonamjernosti ili pod nečijim

utjecajem usvojiti. Stoga se čini da nam ne preostaje ništa drugo nego odbaciti ideju određivanja ili nominiranja jedne instance koja konačno presuđuje u interpretativnom sporu i time daje posljednje tumačenje jedne ustavne odredbe. Odbacivanje te ideje implicite je već sadržano u najprizemnijoj empirijskoj činjenici da nepravedna posljednja tumačenja, posebno u američkome kontekstu, na duži rok zapravo ne preživljavaju; to znači da smo, nakon što se suočimo s nepravednim posljednjim tumačenjem, uvijek prije skloni opozvati naše opunomoćenje jedne instance kao »posljednjeg tumača« i takvo tumačenje odbaciti kao ne samo ne-posljednje nego i kao nemoguće i neprihvatljivo negoli se slijepo držati činjenice opunomoćenja i prihvatiti odluku posljednjeg tumača kao konačnu i onda kada se razumni dio naše ličnosti vrlo glasno i pravedno buni protiv te odluke.¹⁰⁸

No, znači li to da je ideja o posljednjem tumačenju sama po sebi besmislena? Ne, sama ta ideja nije besmislena ako pod njom razumijemo ideju posljednjeg tumačenja kao onoga koje je podržano najplauzibilnijim argumentima. Već smo objasnili u kojem se smislu interpretacija zakona zapravo svodi na konstrukciju jedne plauzibilne teorije. Stoga, ako netko uspije predložiti najplauzibilniju teoriju teme jedne ustavne provizije, on je samim tim predložio najplauzibilnije pa stoga i posljednje tumačenje dotične ustavne provizije.¹⁰⁹ Skepsa u odnosu na ideju o posljednjem tumaču, kao unaprijed ovlaštenoj, jasno ograničenoj institucionalnoj instanci ili ulozi, ne implicira skepsu u odnosu na ideju o mogućnosti posljednjeg tumačenja kao onoga koje utjelovljuje najplauzibilniju teoriju. Samim tim, netko može dati posljednje tumačenje; no, ne možemo i ne smijemo unaprijed odrediti tko je taj netko. Naime, status posljednjeg tumača nije nešto što se dobiva unaprijed nego je nešto što se stječe ponudom »najboljeg proizvoda«, to jest najbolje teorije kao one koja uspije izdržati test

vremena, i to obično u vrlo dugom vremenskom periodu, što znači da se taj status u pravilu stječe nažalost posthumno.

Primijenjene na američki kontekst, kao i na doktrinu o podjeli ovlasti, prethodne ideje sugeriraju da jedino što možemo prihvatiti jest ideja o »uvjetnom (i potencijalnom) posljednjem tumaču«. Američki Vrhovni sud jest posljednji tumač, ali uvjetno; on, da bi uistinu stekao status posljednjeg tumača, mora dati najbolje, najplauzibilnije tumačenje utemeljeno na najplauzibilnijoj teoriji; ako to ne učini, Sud ne stječe status posljednjeg tumača upravo stoga što je njegov pravi status onaj »uvjetnog (i potencijalnog) posljednjeg tumača«. No, to isto vrijedi i za ostale grane vlasti, kao i za sve one kojih se američki Ustav, i ustavi općenito, tiču. I ostale grane vlasti predstavljaju »uvjetne posljednje tumače« jer mogu, ali ne moraju steći status posljednjeg tumača – to ovisi isključivo o njihovoj sposobnosti i kompetentnosti. Naravno, skoro da ne moramo naglasiti da je riječ uglavnom o sposobnosti ispravne prosudbe i formuliranja valjanih argumenata o stvarima i odnosima koji određuju temu jedne hermeneutički sporne ustavne provizije ili skupa provizija. I naravno, skoro ne moramo naglasiti kako i obični građanin posjeduje pravo i autoritet »uvjetnog posljednjeg tumača«. Jer, po kojoj bismo logici morali unaprijed isključiti mogućnost da jedan Ronald Dworkin, američki profesor i filozof, između ostaloga, ustavnoga prava, predloži interpretaciju neke provizije američkog Ustava koja bi bila i smislenija i plauzibilnija od interpretacija koje predlažu suci današnjeg Vrhovnoga suda SAD?¹¹⁰

Također je posve jasno da se »tumačenje« zakona ne može izdvojiti kao jedna posebna funkcija koja može biti alocirana jednoj posebno, institucionalno ograničenoj grani vlasti. I primjena zakona, u smislu donošenja presude i implementacija presude, kao i samo formuliranje

zakona, podrazumijevaju tumačenje zakona. Jer, nemoguće je odnositi se prema zakonu na bilo koji način bez tumačenja zakona. I onaj o kojem zakon govori, onaj koji je predmet zakona, a to su svi, tumači zakon i ima pravo tumačiti ga. Dakle, pravo »tumačenja« nije nešto što se može izdvojiti i pripisati samo jednoj institucionalnoj instanci; svaka instanca i svi »subjekti zakona« moraju tumačiti zakon i samim tim pripada im neotuđivo pravo tumačenja. Naravno, potom se postavlja jasno pitanje: jesu li ta tumačenja poduprta jakim argumentima, je li apriorno i neotuđivo pravo tumačenja iskorišteno na ispravan način? No, na to se pitanje ne može dati aprioran odgovor. Morate pogledati u konkretne argumente, procijeniti u realnosti razne moduse korištenja prava tumačenja, usporediti ih i rangirati prema racionalnim kriterijima, da biste mogli dati odgovor na navedeno pitanje.

Ono što, prije svega, moramo shvatiti jest to da ne smijemo otuđivati građane, odnosno one koji ne sudjeluju izravno u vlasti, od fundamentalnih zakona koji se na njih primjenjuju. Stoga im ne smijemo, i ne možemo racionalno, sugerirati da je posao tumačenja ustava rezerviran za nekolicinu osoba u crnim togama. Najnormalnija reakcija na to bila bi rezignacija, osjećaj da je prava vlast izmještena, izolirana, daleka, i da se na nju ne može utjecati. Takva je reakcija naravno i posve pogrešna jer svaki građanin ima neotuđivo pravo utjecanja na zakon pošto se zakon tiče i njega. Samim tim svaki građanin posjeduje i pravo tumačenja zakona, što implicira da posao tumačenja ustava ne može biti rezerviran za neko ograničeno, specijalizirano institucionalno tijelo. Oni koji sugeriraju i žele da drugi vjeruju kako je posao tumačenja Ustava na taj način rezerviran, zapravo sugeriraju da građani nemaju pravo sebi postaviti pitanje o pravednosti i nepravednosti kolektivnih obećanja, i pokušati dati javni odgovor na to pitanje, što je užasna, neprirodna i izrazito nehumana sugestija.

Budući da zakoni, kao kolektivna obećanja, opisuju razložne kolektivne intencije, proces tumačenja zakona mora i sam biti kolektivan, što implicira da svatko posjeduje apriorno i neotuđivo pravo tumačenja. Naravno, svatko samostalno odlučuje o svojem korištenju i modusima korištenja tog prava, a svi zajednički odlučujemo o tome je li, i u kojem stupnju, neki pojedinačni modus korištenja tog prava uvjerljiv i prihvatljiv za sve.

Na koncu, jasno je da je tema »posljednjeg tumača« najizravnije vezana uz temu »arbitrarnog zatvaranja prostora argumentacije« koje involvira nepriznanje »diskurzivnog statusa« osobe. Naime, ako unaprijed odredimo jednu ograničenu institucionalnu instancu kao onu koja posjeduje pravo posljednjeg tumačenja, mi smo samim tim odlučili unaprijed i arbitrarno zatvoriti prostor argumentacije u odnosu na dotično tumačenje. Mi smo pristali ne nuditi protuargumente u odnosu na dotično tumačenje, čak i onda kada ih posjedujemo. Stoga onaj koji vjeruje u fiksnog posljednjeg tumača ne može prihvatiti obvezu priznanja niti svog niti tuđeg diskurzivnog statusa. On pristaje na jednu situaciju u kojoj je posve legitimno reći: tom tumačenju ne može se uputiti prigovor, niti se ono može pobiti jer riječ je o tumačenju ovlaštenoga posljednjeg tumača. Vidjeli smo u kom smislu vladavina zakona involvira vlast jezika, posebno normativne strukture jezika, koja uključuje i odgovornost odgovaranja na pitanja, protuargumente i prigovore. Stoga sama vladavina zakona povlači nužnost priznanja i realiziranja »diskurzivnog statusa« osobe, što povlači nužnost »nearbitrarnog zatvaranja prostora argumentacije«, a time ujedno nemogućnost »arbitrarnog zatvaranja« tog prostora.

Dakle, ako se potpisujemo pod ideju vladavine zakona, mi se nužno moramo postaviti neprijateljski prema ideji »posljednjeg tumača« kao ograničenog, unaprijed definiranog institucionalnog tijela. Ideja

takvog tumača posredno krši zakon jer onemogućuje vladavinu zakona kao racionalnog jezika tako što prihvaća i omogućuje povredu diskurzivnog statusa osobe kroz institucionaliziranje jedne situacije u kojoj je »arbitrarno zatvaranje prostora argumentacije« legitimno i dozvoljeno, što je apsurdno. Prema tome, da bismo izbjegli nanošenje povrede »diskurzivnom statusu« osobe, da bismo izbjegli nanošenje povrede »subjektu zakona« kao argumentirajućega bića, mi moramo vjerovati u tumačenje zakona kao kolektivni proces, određen isključivo argumentima i protuargumentima, kao proces u kojemu ničija argumentacija ne može biti *a priori* privilegirana. Jedino vjera u takav proces tumačenja zakona može biti sukladna ideji o vladavini zakona kao vladavini racionalnog jezika u formi kolektivnog obećanja što ga zajednica daje sebi, kao zajednici argumentirajućih bića, zbog opće dobrobiti.

Napomena: Schmitt (2001) i Kelsen (2001), unatoč oštrini njihove polemike i činjenici da je prvi smatrao da je predsjednik Weimarske Republike posljednji tumač ustava, a drugi da ta uloga pristaje jedino Ustavnom ili Vrhovnom Sudu, slažu se u jednoj bitnoj tezi: da je legitimno odrediti jedno tijelo koje će igrati ulogu stvarnog (dakle, ne samo potencijalnog) posljednjeg tumača ustava. U tom smislu, i Schmitt i Kelsen brane neobranjivu tezu. Ipak, Kelsen, za razliku od Schmitta, pokazuje manje sluha za činjenicu da provizije ustava, zbog mnogih razloga, obično jesu otvorene za tumačenje, premda to ne vrijedi za sve provizije u podjednakoj mjeri.¹¹¹

Osim toga, Schmittova doktrina o nadpravnoj premiji na obnašanje vlasti, o političkoj, dodatnoj premiji koju vladajuća stranka stječe dobivanjem pravnoga statusa vladajuće, i o tri izvora takve premije, posebno je relevantna u ovome kontekstu.¹¹² Schmitt je, ukratko, upozorio na to da svaki ustav koji dopušta amandmane, i koji predviđa

neke izvanredne zakonodavce, kao što su parlament, predsjednik ili sam narod, otvara vrata ukidanju samoga sebe. Vladajuća stranka, zbog nadpravne premije, može iskoristiti te izvanredne-zakonodavne ovlasti kako bi samu supstancu ustava, ključne vrijednosti pod koje se ustav potpisuje, stavila izvan snage. Ona može iskoristiti svoje demokratski izborne ovlasti kako bi reducirala ovlasti drugih stranaka ili ih posve proglasila neustavnima, odnosno neprijateljskima za državu i narod. Drugim riječima, Schmitt je prepoznao opasnost neograničenog i nesputanog liberalizma – neke se stranke, pozivajući se na načelo jednake šanse, mogu dovesti u poziciju da odlučuju o tome hoće li se to načelo u budućnosti uopće primjenjivati na neke druge stranke.¹¹³ U takvoj situaciji, u kojoj su otvorena vrata za izvanrednog zakonodavca, ovlast posljednjeg tumača ustava može biti zlouporabljena kako bi sam ustavni poredak bio stavljen izvan snage. To je bila Schmittova dijagnoza situacije pred sam kraj Weimarske Republike, 1933. godine, i čini se da je Schmitt time izravno upozorio na mogućnost da izrazito revolucionarne stranke, uključujući i komuniste i naciste, nakon stjecanja vlasti potjeraju svoje protivnike u ilegalu i sam ustavni poredak podrede svojim interesima ili modificiraju na način da se njihovo održavanje na poziciji vladajućih nastavi u nedogled. Primijetimo, prije nastavka, da ovim tezama Schmitt ujedno implicite osuđuje politizaciju ustava, odnosno tendenciju podređivanja ustava interesima pojedinačnih stranaka kroz, između ostaloga, instituciju konačnog tumača ustava.

Prema jednoj interpretaciji,¹¹⁴ godine 1933. Schmitt je prešutno pozivao predsjednika republike da, u skladu s 48. člankom Weimarskog ustava, preuzme izvanredne ovlasti i ukine one stranke koje pokazuju intenciju »revolucioniranja« političkih odnosa, odnosno radikalnog prekrajanja ustava i njegovog prisvajanja za sebe. No,

unatoč činjenici da Schmitt jest shvaćao Weimarski ustav i kao ustav koji predviđa izvanrednog, dakle konačnog tumača, u liku predsjednika Republike, otvoreno je pitanje je li Schmitt u tom trenutku, trenutku pisanja *Legalnosti i legitimnosti*, mogao vjerovati da spas cijeloga ustava može biti osiguran intervencijom jedne instance, odnosno predsjednika Republike. Pogledamo li zaključak tog genijalnog ogleđa pozornije, Schmitt je čini se pozivao na jednu radikalniju intervenciju, intervenciju kojom bi se onemogućilo da supstancijalni dijelovi ustava, koji govore o ključnim vrijednostima, budu podriveni formalno-proceduralnim dijelovima ustava, dijelovima koji predviđaju mogućnost unošenja protuustavnih amandmana posredstvom institucija izvanrednih zakonodavaca, koje bi zasigurno došle u ruke revolucionarnim, a uskoro i vladajućim strankama koje raspolažu nadpravnim premijom.¹¹⁵ Schmitt je zapravo otvoreno rekao da je, onako kako stoji, Weimarski ustav proturječan jer su tendencije, koje stoje iza formalnih i supstancijalnih dijelova, a on je bezrezervno favorizirao potonje,¹¹⁶ proturječne. Stoga se ta proturječnost mora, na neki način, razriješiti. »Inače, istina će se osvetiti.«¹¹⁷

U pogovoru iz 1958., Schmitt tvrdi da je njegova glavna teza te kritične 1933. godine bila da se legalnost neke stranke može poreći samo ako se ograniči ovlast donošenja ustavnih amandmana.¹¹⁸ Drugim riječima, stvarna protuustavnost jedne stranke, odnosno, pokaz takve protuustavnosti, neuskладiva je s idejom zasnovanom na proceduralnim dijelovima Weimarskog ustava, da se ovlast ustavnih amandmana može beskrajno iskoristiti. Ova je točka izrazito sporna – ako je Schwabova interpretacija ispravna, kako je Schmitt mogao vjerovati da se jedno takvo radikalno čišćenje ustava, razrješenje njegove proturječnosti, može polučiti intervencijom Predsjednika? Nesumnjivo je da je jedan takav cilj mogao biti postignut samo i isključivo

na široj osnovi, ne nametanjem, odnosno predsjedničkim dekretom, nego u obliku neke nove ustavotvorne skupštine koja bi rezonirala na premisama à la Schmitt.¹¹⁹ Takav problem, na način kako ga je 1933. dijagnosticirao Schmitt, naprosto nije mogao biti riješen kroz instancu »zbiljski posljednjeg, najvišeg tumača«, odnosno »čuvara« ustava. Ta dijagnoza ostat će relevantna i za sudbine svih budućih ustava svih budućih država svijeta. Naime, liberalni ustavni poredak, ako se bazira na supremaciji razloga i argumenta, mora moći prepoznati one koji žele zloupotrijebiti liberalne aspekte poretka kako bi ga podredili svojim interesima koji nisu utemeljeni na razlozima prihvatljivima za sve. I takav se poredak onda mora, u ime razloga, osloniti na neliberalne metode kako bi se aktivnost neprijatelja ustava spriječila, modificirala ili suzbila. Drugim riječima, ako vjerujemo u ustav, moramo se suprotstavljati onima koji ili ne vjeruju u njega ili vjeruju samo na jedan prividan i privremen način. Ne možemo tolerirati one koji ne žele ili koji samo privremeno i zbog prikrivenih motiva toleriraju dogovorena, plauzibilnim razlozima poduprta pravila igre. No, valja imati na umu da to ne isključuje nastojanje da se na neprijatelje ustava nastoji djelovati i posredstvom argumenta, teorije i objašnjavanja.

To nas vodi pitanju i problemu upotrebe sile, kao pravne, a ne samo isključivo političke kategorije, te s tim usko vezanim pitanjem distinkcije »prijatelj-neprijatelj«. ¹²⁰ Nesumnjivo je da je svaki kriminalac, odnosno prekršitelj zakona, naš neprijatelj. Dakle, nesumnjivo je da kategorija neprijatelja na kojeg primjenjujemo silu ima i pravnu, a ne samo političku težinu. No, postojat će oblasti koje još uvijek nisu definirane zakonom, oblasti u kojima još uvijek nismo zajednički došli do posve obranjive koncepcije »povrede« koja služi kao osnova za zakon. Pretpostavimo da smo razmijenili mnoge argumente i da vjerujemo da su naši argumenti snažniji od argumenata druge strane.

Mi vjerujemo, i vjerujemo da opravdano vjerujemo, kako zakon može biti formuliran. No, druga strana na to ne pristaje. Ona, pretpostavimo, nastoji na nas djelovati kroz strategije koje možemo opisati kao »utjecaje neprijateljske za diskurs«. Mi smo na takva djelovanja imuni. Mi bismo, u takvoj situaciji, mogli možda poželjeti pristati na prijedlog imenovanja nekog arbitra, no, znamo da i to uključuje nemogućnost iznošenja plauzibilnih protuargumenata, pa stoga na takav prijedlog ne pristajemo. Dakle, u jednome trenutku vjerojatno ćemo se suočiti s nečim što možemo opisati kao »pat-pozicija« u igri obrazlaganja, zastoj i u komunikaciji na osnovi razumnih argumenata i u volji da se takva vrsta komunikacije nastavi ili obnovi. Nesumnjivo je da bi u takvoj situaciji obje strane mogle pomisliti na strategiju upotrebe sile. Je li to legitimno?

Schmitt je vjerovao da bi bilo nemoguće suprotnu stranu ne označiti kao »neprijatelja«. Označimo li tu stranu kao neprijatelja, mi ustvari kažemo da smo spremni riskirati našu egzistenciju kako bismo obranili naše racionalno obrazložene stavove, naš identitet, naš način života. Ništa manje od toga ne bi bilo moralno prihvatljivo za onoga koji uistinu vjeruje u svoja vjerovanja. Drugim riječima, ne možete ostati vječnim liberalom u smislu osobe koja ne uzima ozbiljno svoje vlastite argumente, koja na pitanje »Krist ili Baraba?« odgovara pozivom na odgodu zasjedanja ili na formiranje zajedničkog istražnog povjerenstva. Vi ćete, ukoliko smatrate da je istina na vašoj strani, neprijatelja shvatiti kao legitiman predmet legitimne upotrebe sile, ali to također, kako je Schmitt naglasio, isključuje mogućnost da ga shvatite kao utjelovljenje čistoga zla. Moguće je da je riječ samo o zabludjeloj, privremeno slijepoj ili zasljepljenoj osobi. Na koji način silu možemo u tom kontekstu pojmiti kao upotrebljivu i racionalnu opciju?

U tom kontekstu, pod pretpostavkom vladavine zakona kao vladavine racionalnog obećanja, formuliranog kroz argumente i isključenje za diskurs neprijateljskog utjecaja, primjena sile znači naprosto obranu našeg stava, našeg vjerovanja. Silu primjenjujemo kao posljednji oslonac i kao argument, odnosno jednu vrstu granice – primjenjujemo ju kako bismo drugome postavili granicu. Naša mu sila kaže: »Ovdje je granica. Ne dopuštamo ti da tu granicu pređeš, odnosno prekršiš.« No, to ne znači da je argument u smislu komunikacije isključen. Situacije kada se i pregovara i primjenjuje sila relativno su česte. U takvoj konstelaciji potrebna je jedna rekonceptualizacija ili reinterpretacija sile. Silu moramo moći pojmiti i koristiti kao nešto što prati jezik, što dolazi poslije jezika, što je refleksija i nastavak jezika. Takva rekonceptualizacija izokreće sliku »sile koja (retorički) eksploatira jezik kako bi druge zavela, prevarila ili podčinila« u sliku »jezika, i to racionalnog, koji eksploatira silu«. Mi, naravno obrambenu, silu primjenjujemo kao dodatni trošak za prekršioca u istome smislu u kojem silu koristimo kako bismo kaznili počinioca zločina. U takvoj slici, sila je uronjena u sustav zakona, razloga, teorija, argumenata – dakle, jezika. Ona je samo »sredstvo posljednjeg oslonca«, »izlaza«, ali ne isključuje upotrebu drugih sredstava. Ona je, u tom kontekstu, naprosto iskaz iskrene vjere u svoje stavove, manifestacija tih stavova usprkos izvanjskim otporima. Ona je također onaj posljednji argument, zapravo metaargument koji kaže »Ja u svoj argument vjerujem kao upravo svoj i kao već obranjen racionalnim, dakle, jezičnim sredstvima, i od toga, dakle, ne odstupam«, a koji samo prividno nastupa u obliku ne-argumenta. Taj metaargument, koji ima oblik upotrebe sile, naprosto signalizira da jedno biće sebe ne može označiti kao iracionalno tako što bi svojim djelovanjem izdalo svoja vjerovanja, dakle, sebe ne može samoponižavati.¹²³ Ne moramo posebno naglašavati da uspjeh tog metaargumenta ne ovisi isključivo o

nama samima, nego i o racionalnosti suprotne strane, no, nesumnjivo je da se različitim upotrebama sile suprotna strana može u različitim stupnjevima motivirati na fokusiranje na plauzibilne i relevantne argumente, kroz modele, analogije i metafore koji toj strani mogu biti teže ili lakše shvatljivi.

Drugim riječima, postoji jedan modus upotrebe i razumijevanja sile koji, iako trenutno nije posve legaliziran, ide u smjeru »vladavine zakona«, odnosno koji će nas prije približiti vladavini zakona nego odvesti od nje; stoga, ako sila¹²⁴ po sebi implicira distinkciju »prijatelj-neprijatelj«, iskreno označavanje jedne strane kao svog neprijatelja predstavljat će i duboko moralnu i, za pravo/zakon, poticajnu i plodotvornu intervenciju.

8.

Vladavina ne-zakona kao nevladavina jezika – nacizam i lenjinizam

Da je vladavina zakona zapravo vladavina racionalnog jezika, da taj jezik stječe oblik »kolektivnog obećanja«, te da i formuliranje i poštivanje jezika u takvome obliku podrazumijeva priznanje »diskurzivnog statusa« osobe, što blokira strategiju »arbitrarnog zatvaranja« prostora argumentacije i onemogućuje dominaciju politike u odnosu na pravo – valjanost tih teorema najjasnije prepoznajemo preko određenih političkih pokreta, ideologija i formi koji su se potpisali pod negacije tih teorema.

Vidjet ćemo da su, u točno određenome smislu, i nacizam i lenjinizam zapravo sustavi u praksi operacionaliziranih ideja koje su usmjerene, prije svega, na podrivanje ideje o mogućnosti »vladavine zakona«;¹²⁵ riječ je o nekoliko ideja koje se mogu dovesti u izravnu vezu s glavnim točkama ove studije, a koje nam ujedno mogu poslužiti kao važno upozorenje o opasnostima skrivenima u misaonim sustavima koji ne mogu usvojiti ideju »vladavine zakona« niti ideje na koje se ta sama ideja oslanja, odnosno s kojima je ona usko povezana.

No, prije nego što se detaljnije pozabavim tim idejama, smatram važnim upozoriti na nekoliko etabliranih predrasuda koje otežavaju ispravan pristup ovoj temi. Naime, i nacizam i lenjinizam često se shvaćaju ili kao paradigme ekstremnoga zla, kao pojedinačni demoni koje je čovječanstvo u dvadesetom stoljeću zauvijek ostavilo iza sebe, ili kao pokreti snažno obojeni emotivnim nestabilnostima ili problemima, pojedinaca koji su vodili glavnu riječ u pokretima. Takvi se pristupi mogu relativno lako objasniti psihološkim motivima – ne želimo se ni na koji način poistovjećivati s njima, želimo vjerovati da je pad u ekstremno zlo dovoljno rijetka pojava te da narodu, kao cjelini, ne smijemo i ne možemo pripisivati sklonost ekstremnom zlu ili sklonost slijepome podređivanju jednom toliko nemoralnom i iracionalnom pokretu i slično. No, takvi pristupi, na dulji rok, teško će nam biti od neke veće koristi. Važno je, unatoč takvim pristupima, razumjeti da su oba pokreta u operaciju stavila određeni broj ideja, da su počivali na idejama, da su započeti i začeti prezentacijom određenih ideja. Uzete kao paradigme ekstremnoga zla ili kao osebujne posljedice emotivne ekonomije nekih pojedinaca, te ideje kao da nisu podložne argumentaciji ili kao da nam debata o tim idejama nije potrebna; kao da je njihov logički sadržaj manje bitan od njihova učinka ili njihova emotivnog zaleđa; kao da se značaj sadržaja samih ideja neminovno mora povući pred značajem, i zlom, njihovih autora i tvoraca ili kao da će same ideje od sebe zašutjeti pred posljednjim kricima njihovih žrtava.

No, važno je razumjeti da se tu nipošto ne radi o suludim idejama ili o idejama ludih ljudi ili o naprosto zlim idejama. Osim toga, ne radi se niti o idejama koje su se pojavile samo u okvirima ta dva pokreta, idejama koje su osebujne. Riječ je o idejama protiv kojih se uvijek moglo racionalno argumentirati, kojima je, možda više od

svih ostalih ideja, trebala protuargumentacija. No, mali je broj ljudi to na vrijeme prepoznao. Većina je, kao vjerojatno i danas, te ideje smatrala manje bitnima ili barem manje opasnim od onih koji su te ideje propagirali. To pak nije pametan pristup – i danas, i općenito u vremenu poslije propasti i nacizma i lenjinizma, ključne ideje, o kojima ću u nastavku raspravljati, pronašle su, i pronalaze, one koji takozvanim »tržištima ideja« dopuštaju da presude o sudbinama svih ideja, uključujući i idejne sustave nacizma i lenjinizma. Vidjet ćemo da ključne operacije i teoreme u tim sustavima nisu svedive niti na rasnu niti na klasnu mržnju, niti na neku varijantu manihejske ideologije. Te ključne operacije i teoreme tiču se jedne više razine apstraktnosti.

Zbog preglednosti izlaganja, podijelit ću misaone strategije lenjinizma i nacizma u tri pojmovna bloka: 1. devalvacija argumenta i argumentacije; 2. korupcija izvjesnosti; 3. inverzija slobode. Samo ako uzmemo sva tri bloka zajedno, moći ćemo razumjeti zašto su oba pokreta prema vladavini zakona, i pravu uopće, zauzela onaj stav koji su zauzela.

Devalvacija argumenta: Ni Hitler ni Lenjin nisu vjerovali da prosječnome čovjeku pripada status argumentirajućeg bića i da se taj status mora poštovati. U njihovim izlaganjima s ogromnom učestalošću nalazimo ono što smo u petom poglavlju označili kao povredu diskurzivnog statusa osobe u obliku arbitrarnog zatvaranja prostora argumentacije. Povrede diskurzivnog statusa najčešće, ali ne isključivo, nalazimo u obliku sljedećih *topika*: onaj koji ne prihvaća moje izlaganje ili je slijep ili je zlonamjeran; Vođa naprosto zna; u društvenome odlučivanju mora postojati jedna individualna instanca koja ima posljednju riječ i daje posljednje tumačenje; sustav ideja pod koje se oponent potpisuje nije u skladu s duhom vremena – duh vremena od nas traži da razmišljamo i odlučujemo na određene, a

ne drugačije načine. Hitler naprosto nije vjerovao da ljudsko biće kao takvo primarno odlikuju um i racionalna upotreba jezika. Lenjin je pak vjerovao da Marx sve zna i da smo s Marxom sve spoznali;¹²⁶ stoga, ne postoji potreba za argumentacijom nego samo za širenjem, i češće nametanjem, apsolutnog i totalnog znanja.

Kod Hitlera na mnogo mjesta nalazimo jasnu misao ili tvrdnju da ono što čovjeka definira nije njegova sposobnost argumentiranja; ono što je važno kod ljudskih bića nije to mogu li prepoznati valjan i nevaljan argument ili formulirati valjan argument – ono što je kod ljudi važno nešto je sasvim drugo. No, za to drugo kod Hitlera nalazimo mnoge oznake, počevši od oznake rasne pripadnosti pa sve do oznake spremnosti da se umre kako bi se doprinijelo održanju svoje rase. U svakome slučaju, Hitler je s masom, kako je sam naglasio, odlučio komunicirati kao s podatnom ženom koja voli jakoga i ne reagira na racionalne argumente. On je, dakle, narod, kojem je odlučio biti vođom, tretirao kao neku vrstu mazohističke ženke koja se predaje snažnom i upornom mužjaku, ne određujući svoju predaju argumentom nego nekom instinktivnom podatnošću, mekoćom i slabošću.¹²⁷ Kako je u jednom trenutku Hitler priopćio Rauschningu: »Mase su poput životinja koje slušaju svoj nagon. One ne zaključuju umovanjem. Misao je eliminirana na mitingu.«¹²⁸ Za ovaj opći Hitlerov stav, dobro je pogledati i u neke njegove ideje o poželjnim načinima odgoja mladeži. Drugim riječima, da bismo razumjeli kakav mu je bio stav o zrelim odraslim ljudima, dobro je znati kakav mu je bio stav o tome što je potrebno razvijati i poticati kod mladih ljudi. Ono što je Hitler namijenio mladima, u smislu odgoja, vrlo je jasno; naglasio je kako, prije svega, ne želi jednu stvar, a to je takozvani intelektualni odgoj – »ne želim da mlade kviri znanje«. Ono pak što je Hitler želio kao cilj odgoja mladih, on je označio s dvije vrlo nemilosrdne metafore: prije

svega, želi da u očima mladeži može prepoznati predatora, životinju spremnu na lov, odnosno na ubijanje – na njemačkom »*Raubtier*«. Drugo, naglasio je da želi da se mladež nauči savladati strah od smrti (njem. *die Todesfurcht besiegen lernen*).¹²⁹ Drugim riječima, jasno je dao do znanja da ne želi pametna, misleća, dobro informirana i argumentirajuća bića; on naprosto želi životinju koja je spremna i da ubije i da bude ubijena.

To je bio primarni faktor koji je odredio nacistički odnos prema kritici, odnosno nacističku premisu da ono što Hitler odlučuje ili zaključuje ne može biti podvrgnuto kritici. U jednome govoru iz 1934. Goebbels je naglasio da su se nacisti služili svojom kritikom weimarskog, demokratskoga sustava upravo stoga da bi uništili sam demokratski sustav. On kaže da su se nacisti služili kritikom da bi stekli moć, a nakon što su ju stekli, pravila igre iz osnove se mijenjaju i sada (1934) oporba se ne može služiti kritikom.¹³⁰ Netko bi mogao pomisliti da je to ili nepravedno ili kontradiktorno – ne možete koristiti kritiku u jednome razdoblju, a onda tvrditi da je kritika u kasnijem razdoblju nepoželjna ili zabranjena. No, Goebbels je našao sofisticirani izlaz iz te zavrzlake; on je naprosto rekao: mi, nacisti, pametniji smo od današnje oporbe, a kritika se smije dopustiti samo pametnijem u odnosu na glupljega. Naravno, ostaje otvoreno pitanje kako pametniji uopće može dokazati da je pametniji kada je drugima uskraćeno pravo upućivanja kritičkih primjedbi. Goebbels nije niti pomislio da bi takvo pitanje bilo svrsishodno postaviti.

Jedna od najzanimljivijih posljedica devalvacije argumenta u nacizmu sastoji se u sljedećem: vi ste mogli citirati Hitlera i taj bi se citat računao kao prezentacija nacističkog pogleda na svijet. No, ništa drugo s Hitlerovim riječima niste mogli učiniti – drugim riječima, niste ih mogli niti parafrazirati, niti tumačiti, niti iz njih izvoditi implikacije

i zaključke, niti ih koristiti kao upute za donošenje nekih praktičnih mjera i odluka. Kako je premisa o racionalnoj argumentaciji bila uklonjena, nije bilo moguće tretirati Hitlerove riječi kao nositelje racionalnoga sadržaja podložne racionalnim transformacijama. Zanimljivo je da se, u takvome kontekstu, sljedbenik neke ideje mora prema sebi odnositi kao prema principijelno grešnom, odnosno potencijalno izbrisivom u odnosu na pravi sadržaj nacističkog »stava« koji zauvijek ostaju maglovit, tajanstven i transparentan samo jednoj jedinoj osobi: 1936. u Berlinu je izdana knjiga o temeljima i izgradnji nacional-socijalističke države. U njoj su, nakon što su izložili svoja mišljenja, Stuckart, Freisler, državni sekretari za unutarnje poslove Reicha, i Dietrich, šef za tisak nacističke stranke, naglasili sljedeće: ako Führer drugačije odluči u odnosu na naše interpretacije, onda to ne znači da je nacional-socijalizam promijenio svoja stajališta, nego to da smo se mi prevarili glede pravih stavova nacional-socijalizma.¹³¹ Drugim riječima, nacizam je sustav u kojemu svako vjerovanje o značenju temeljnih načela biva praćeno dodatnim, metavjerovanjem da je vjerovanje prvoga reda potencijalno pogrešno te da o ispravnosti može odlučivati, odnosno o njoj posjedovati znanje, jedino Führer; to znači da u temeljnim stvarima nitko osim Vođe po definiciji ne može biti siguran. Iz toga logično slijedi da sljedbenik nacističkoga idejnog sustava po definiciji ne može sa sigurnošću znati što je to što on slijedi i po čemu se u političkoj praksi orijentira, i što je to za što bi on eventualno bio spreman i umrijeti. Vezu između Hitlerove tiranije i devalvacije argumenta iskazao je na suptilan način njemački filolog Viktor Klemperer bilježeći, na dan plebiscita za ujedinjenje s Austrijom 10. travnja 1938., sljedeće riječi u svoj dnevnik: »Za svaku tiraniju najvažnije je potisnuti nagon za postavljanjem pitanja.«¹³²

Što se tiče devalvacije argumenta i argumentacije, Lenjin i njegovi nasljednici ne razlikuju se u bitnome od Hitlera i nacizma. Iako

je i mnogo pisao i mnogo objavljivao, uključujući djela o suptilnim pitanjima epistemologije, Lenjinu uopće nije bilo problematičnim to što je nevjerojatno često padao u proturječja, radikalno mijenjao stavove i zastupao nejasne ili empirijski neproverene stavove. Lenjinov odnos prema debati, koja bi se trebala svoditi na razmjenu argumenata u duhu priznanja diskurzivnog statusa sugovornika, opisan je na sljedeći način: »Lenjin se u diskusiji nije trudio da ubedi svoga protivnika. Lenjin se u diskusiji uopšte nije obraćao svome protivniku, on se obraćao svedocima diskusije. Njegov je cilj bio da pred svedocima diskusije ismeje, kompromituje svog protivnika... Lenjin u diskusiji nije tražio istinu, tražio je pobjedu. Njemu je bilo potrebno da po bilo koju cenu pobjedi, a za pobjedu su bila dozvoljena bilo koja sredstva.«¹³³

Najvećim dijelom Lenjinova retorička strategija do sada je diskvalificirana kao sofistička; Lenjin je uglavnom argumentirao *ad hominem*, a svoje je intelektualne protivnike častio neumjerenim i negativnim epitetima tipa: izdajnik, agent, činovnik, prevarant, opskurant i slično. Vrlo je često koristio jednu prizemnu metaforu tako što bi dodao imenu svog protivnika dodatak »and Co.« čime je stvarao iluziju da su ti protivnici diskvalificirani samim tim što ih zamišljamo kao posjednike ili predsjednike ili predstavnike nekih američkih, što znači, kapitalističkih tvrtki. U filozofskoj raspravi iz 1908., *Materijalizam i empiriokriticizam*, obrušio se na svoje protivnike Macha i Avenariusu ogromnom žestinom, ali je dokazano da je Machu često pripisivao stavove koje ovaj nije zastupao, odnosno koji se ne mogu pronaći u Machovim tekstovima, a pozivao se na Engelsove stavove koji također nigdje nisu dokumentirani i koji s autentičnim Engelsovim stavovima stoje u neskladu.¹³⁴ Drugim riječima, Lenjinu nije smetalo to što se njegovo pobijanje nekih filozofskih argumenata uglavnom zasnivalo

na prevarama, falsifikatima i napadima na vjetrenjače. Koherentnost Lenjinu također nije bila jača strana, ali on bi za manjak koherentnosti opravdanje uvijek mogao pronaći u načelima marksističke dijalektike prema kojoj se svaka stvar, proces, razdoblje... moraju poimati kao podložni kontradiktornim imperativima ili obilježeni kontradiktornostima, zbog kojih moraju »odumrijeti« i preobraziti se u neki viši i složeniji oblik. Svatko je u susretu s tom filozofijom osjetio nešto poput vrtoglavice ili barem dojam da se pokušava fiksirati neka najskliskija stvar na svijetu; dijalektičar ima odgovore na sva pitanja, a onda kada su njegovi odgovori proturječni on smatra da je to dokaz njihove istine, a ne činitelj koji onemogućuje da se njegovim odgovorima pripiše neko smisljeno značenje. Primjerice, Lenjin je u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* koristio jednostavnu logiku: ako je u skladu s materijalizmom, ispravno je; ako je u skladu s idealizmom, neispravno je – Mach i Avenarius u skladu su s idealizmom. Dakle... No, kasnije, kada je čitao Hegela i povremeno pravio bilješke o tom njemačkom filozofu-idealisti, koji mu se očito, iz razumljivih razloga, svidio, nije smatrao spornim promijeniti svoj stav i to radikalno; zapisao je da je inteligentni idealizam mnogo bliži inteligentnom materijalizmu od glupog materijalizma. Naravno, to jest u skladu s dijalektičkim mišljenjem da razvijeni idealizam spontano prerasta u materijalizam, ali kako se to uopće može misliti skupa s ključnom, vrlo tvrdom i izravnom tezom *Materijalizma i empiriokriticizma*?

Pogledamo li pozornije i pokušamo li uistinu shvatiti Lenjinove dvije ključne ideje, ideju radničke revolucionarne partije kao avangarde proletarijata, i ideju o prelaznoj formi države kao diktature proletarijata, razumjet ćemo značajan stupanj i argumentacijske manjkavosti i semantičke neprozirnosti pod okriljem kojih su te ideje izložene i zastupane. Radnička partija, u praksi je to Lenjinova

partija Boljševika, zamišljena je kao nosilac revolucionarne svijesti; ona, a ne sami radnici, zna što je u interesu radnika, kako Lenjin tvrdi u svome spisu *Što da se radi?* iz 1902.¹³⁵ Radnici, prepušteni sebi, spontano teže »trade-union-izmu« (što je Lenjinova fraza), odnosno mirnom pregovaranju i dogovaranju s vlasnicima poduzeća oko boljih uvjeta rada. Lenjin je smatrao da je to pogrešno i da radnici trebaju izvršiti prevrat i preuzeti vlast, pa onda bivšu buržoaziju podvrgnuti sustavnom tlačenju i transformaciji na putu ka besklasnom društvu. Lenjin, osim toga, nije krio da su nosioci proleterske svijesti zapravo sinovi i djeca buržoazije. To znači da klasnu svijest ne određuje klasna pozicija, kako su naučavali Marx i Engels, nego se klasna svijest može osloboditi klasne pozicije i biti prenesena od jedne klase drugoj. To nas pak ostavlja s mnogim pitanjima na koja Lenjin nikada nije pokušao dati odgovor.

Prvo, Lenjin je tvrdio kako je nevjerojatno da se kod radnika spontano može razviti svijest o njihovom pravom interesu jer su radnici bombardirani buržoaskom ideologijom. No, kako onda objasniti pojavu ispravne svijesti u samoj avangardi proletarijata? Pojava je te svijesti morala biti također spontana, i ne samo to nego još manje vjerojatna u vremenu kada je broj pravih revolucionara bio manji, a buržoaska je ideologija također bila vladajuća i rasprostranjena. Dakle, u svjetlu realne pojave revolucionarne svijesti, kod radnika bi se također morala moći pojaviti svijest o njihovim pravim, revolucionarnim interesima. Lenjin se uopće ne trudi objasniti zašto je on sklon, u svjetlu uvjeta prvotne pojave revolucionarne teorije, radnike opisati kao načelno nepogodne/neprijemčive za spontani razvoj revolucionarne teorije. Drugo, ako klasna pozicija ne određuje klasnu svijest, onda je sam pojam »buržoazije«, kao skupine identično pozicioniranih ljudi u klasnome smislu, sporan. Protiv koga se radnici trebaju boriti – protiv,

navodno, buržoazije. Ali, zašto revolucionarna partija ne bi bila u stanju unijeti određenu svijest i u buržoaziju, pogotovo imajući u vidu da su utemeljitelji revolucionarne svijesti zapravo pripadnici buržoaske klase? Drugim riječima, bilo bi dovoljno da boljševici, prema načelu prenosivosti ispravne klasne svijesti, objasne buržoaziji da je njihovo vrijeme prošlo, da se oni, sukladno zakonima povijesti, trebaju odreći svoje klase i stati na stranu čovjekovoga rodnog bića otjelotvorenog u proletarijatu, uništavajući time sve načelne klasne razlike. Lenjin nikada nije ni postavio takvo pitanje, iako je ono, u svjetlu njegovih ideja, bilo posve logično.

Osim toga, Lenjin je kasnijim praktičnim razvojem revolucije svoje vlastite ideje pogazio ili relativizirao. Prvo, izvorno je bilo zamišljeno da revolucionarna partija bude malobrojna i konspirativna. To se naravno može objasniti neprijateljskim okruženjem u kojem je ona djelovala. No, onda su se revolucionarnoj partiji u samome Sovjetskom Savezu pridružili mnogi; ona je narasla i prestala biti konspirativna. No, čini se da se i Lenjinovo mišljenje o revolucionarnoj partiji radikalno mijenjalo. Prvo, tražio je čistke partije,¹³⁶ što znači da neki članovi partije naprosto nisu bili sposobni ni posjedovati, a kamoli prenositi, istinsku svijest o klasnome interesu. Time je nedvojbeno relativizirao svoje ideje o partiji kao avangardi radničke klase. Drugo, zanimljivo je da je čistke opravdavao prije svega zahtjevima samih radnika – to znači da je sada stubokom promijenio svoje mišljenje o nesposobnosti radnika da spontano prepoznaju svoj pravi klasni interes; ako radnici mogu utjecati na samu strukturu revolucionarne stranke, prilagoditi ju svome mišljenju, onda to definitivno znači da revolucionarna stranka nije jedini izvor ispravne klasne svijesti za radnike – no, Lenjin nam ne kaže koji je to alternativni ili dodatni izvor.

I druga ideja, ona o sudbini države u razdoblju revolucionarne preobrazbe društva, ostala je kod Lenjina i nejasna i ispunjena proturječnostima. U kolovozu i rujnu 1917., neposredno prije izbijanja revolucije, radio je na spisu *Država i revolucija*, no, taj je spis ostao nedovršen.¹³⁷ Lenjin je, s jedne strane, tvrdio da je država uvijek pristrana jer se ona u biti svodi na instrument vladanja jedne klase u odnosu na druge, potlačene klase. Prema tome, kada radnici preuzmu državu koja će dobiti oblik diktature proletarijata, ona će biti podređena interesima radničke klase. No, predstavlja li to napredak u povijesnom smislu, što to točno znači, i je li riječ o zapravo ponavljanju istoga, starog povijesnog odnosa? Lenjin nikada nije dao jasan, neproturječan odgovor na ta pitanja. S jedne strane, tvrdio je da je napredak očekivan i da će se realizirati. S druge strane, logično je vjerovanje da ćemo u budućnosti vidjeti nešto poput pravednije, manje pristrane forme države jer će se ta forma založiti za ukidanje klasnih razlika, samim tim za nestanak eksploatacije. Međutim, protivno logici, Lenjin je također zaključio da će država spontano odumrijeti jer u jednome trenutku povijesti za njom neće biti potrebe. Upravo to ostaje sporno, nekoherentno i nelogično. Jer, zašto bi država, koja po prvi put u povijesti postaje pravednija i usmjerena na pravedne ciljeve, dakle smislena, sada morala odumrijeti? Zar ju ne bi trebalo sačuvati barem zbog prevencije povratka na stare odnose?

Drugim riječima, Lenjin je zamislio državu-pravilo (država kao sredstvo eksploatacije i tlačenja) i državu-izuzetak (država kao diktatura proletarijata usmjerena na stvaranje besklasnog društva i eliminaciju eksploatacije). Iako je smatrao da država-izuzetak predstavlja nešto posebno, ipak je također smatrao da je i država-izuzetak na neki način samo produžetak države-pravila, pa će i ona, upravo zato što država kao takva mora nestati, jednoga dana odumrijeti, nakon što bude

iskorištena u cilju eliminiranja uvjeta koji ju uopće čine potrebnom. Dakle, država-izuzetak, iako predstavlja državu koja po prvi put u povijesti čini »pravu stvar«, bit će samoukinuta; to ne zvuči posve smisleno, ali Lenjin je to eksplicite tvrdio. Njegovo rezoniranje zapravo se svodi na čudnu formulu: »država koja održava neke društvene uvjete koji ju čine nepravednom« pretvara se u »državu koja stvara uvjete koji ju čine pravednom«, koja se pred kraj pretvara u »državu koja ukida uvjete koji ju čine potrebnom« i na kraju u »državu koja spontano nestaje«. Dok je prijelaz s prvoga na drugi stadij razumljiv, ostali prijelazi to nisu.

Zanimljivo je da je 1919. Lenjin studentima na Sveučilištu Sverdlov govorio upravo o državi. Na kraju predavanja zaključio je: »Tu mašinu koja se zvala država, pred kojom ljudi zastaju sa sujevjernim poštovanjem i vjeruju starim bajkama da je ona opštenarodna vlast – tu mašinu proletarijat odbacuje i kaže: to je buržoaska laž. Mi smo tu mašinu oduzeli kapitalistima, uzeli smo je za sebe. Tom mašinom ili toljagom mi ćemo uništiti svaku eksploataciju, i kad na svijetu ne ostane mogućnosti eksploatacije... mi ćemo tu mašinu, tek onda, baciti u staro gvožđe. Tada neće biti države, neće biti eksploatacije.«¹³⁸ Striktno logički govoreći, Lenjin je tu rekao sljedeće: »Proletarijat odbacuje državu. Mi smo tu buržoasku laž, koja je odbačena, ipak uzeli za sebe. Sada ćemo tom prividno »opštenarodnom« vlašću tući, kao toljagom, svaku eksploataciju. Buržoaska laž uništiti će svaku mogućnost eksploatacije.« Jadni studenti Sverdlova mora da su osjetili strašnu zbrku u glavi. Na koncu, moramo primijetiti da iz Lenjinova izlaganja ostaje nejasno koja instanca odlučuje da je prestala ne eksploatacija u konkretnome smislu, nego svaka mogućnost eksploatacije. Logično je pretpostaviti da bi se oko tog pitanja morali dogovoriti barem članovi revolucionarne partije. No, također je zanimljivo da je i Lenjinova

ideja o opsegu slobodne debate unutar revolucionarne partije bila zapravo proturječna i očito usmjerena ne na ohrabriranje debate, debate u smislu vaganja argumenata za i protiv, nego na potiskivanje i ušutkivanje i argumentacije i debate.¹³⁹

Lenjinova ideja o političkoj stranci kao debatnom klubu poznata je pod nazivom »demokratski centralizam«. ¹⁴⁰ Ta je ideja i cinična i zapravo vrlo suptilno usmjerena na legitimiranje pokreta kojim se debata nasilno prekida i ustupa mjesto odluci diktiranoj iz centra, od strane onih kojima pripada apriorno pravo konačnog i definitivnog zastupanja istinskih interesa stranke. Drugim riječima, Lenjinova obrana demokracije, u smislu slobodne kritike i protuargumentacije, unutar stranke, bila je samo fiktivna, a ne stvarna. Lenjin je tu ideju prvi put izložio pred boljševičkim i menjševičkim delegatima na kongresu u Stokholmu 1906. Sama se ideja sastojala u sljedećem: sloboda kritiziranja zaštićena je, osim onda kada jedinstvo djelovanja traži jedinstvo stava. No, tko odlučuje o tome je li vrijeme za jedinstveno djelovanje? Lenjinov odgovor glasio je: Centralni kongres stranke. Drugim riječima, vi možete kritizirati, ali ako Centralni kongres stranke tako odluči, onda ne možete. To znači da je pravo na kritiku, ili protuargumentaciju, zapravo fiktivno i u svakome trenutku oborivo pozivanjem na nužnost jedinstvene akcije koja traži jedinstveni stav. Sličnu, radikalno uvjetovanu slobodu protuargumentiranja za manjinu u stranci, Lenjin je odredio i na kongresu Boljševika 1905. Ondje je jasno rekao da »manjina sada ima bezuvjetno pravo, prema pravilima stranke, braniti svoja stajališta i nastaviti ideološku borbu onoliko dugo koliko rasprave i razlike ne dovode do dezorganizacije... ne unose podjelu u naše snage ili ne ometaju usklađenu borbu protiv autokracije i kapitalista.« Drugim riječima, manjina ima bezuvjetno pravo, ali je ono uvjetovano – većina ipak odlučuje o eventualnim

štetama koje uživanje tog prava može donijeti stranci kao cjelini, čak i onda kada nema realnih šteta. Lenjinov »demokratski centralizam« bio je oksimoroničan i samim tim sporan i zavodeći termin;¹⁴¹ zapravo je riječ bila o načinu da se nešto što je u realnosti autokratsko odlučivanje prezentira kao decentralizirano i demokratski legitimirano, to jest oslonjeno na sve slobodno predložene argumente i protuargumente. I tu se jasno suočavamo s lenjinovskim oblikom »devalvacije argumentacije«.¹⁴²

Lenjin je, kao i Hitler, odbacio ideju o istinama koje bi bile prihvatljive s univerzalnog ili nepristranog stajališta.¹⁴³ Postoje samo »istine« određene povijesno definiranim interesima. Drugim riječima, istina je ono što je korisno s klasnog stajališta. Ono što je korisno za proletera istinito je za proletera, a ono što je korisno za buržuja istinito je za buržuja. Stoga, između klasno suprotstavljenih klasa nije moguće pregovaranje; moguć je samo sukob »istina« koji se može riješiti samo silom. Slično kod Hitlera, postoje samo istine definirane rasnim interesima. Ono što je korisno za superiornu rasu, istinito je za tu rasu, a ono što je korisno za inferiornu rasu, istinito je za tu rasu.¹⁴⁴ Opet, nije moguće pregovaranje, a sukob se rasno obojenih »istina« može riješiti samo silom, odnosno ratom. Lenjin se, kao i Hitler, stavio u poziciju onoga koji zastupa jedno klasno stajalište i brani interese jedne klase. Stoga, za njega nije bio moguć nepristran stav. Lenjin je zastupao »istinu« proletarijata. Jednom je prilikom jasno rekao: »Velika pitanja u životu naroda rješavaju se samo silom.«¹⁴⁵ No, za razliku od Hitlera, Lenjin je vjerovao u dijalektiku, što ga čini kompliciranijom formom »devalvacije argumenta«. Naime, dijalektika vjeruje, u konačnosti, u pomirbu suprotnosti, u njihovu koegzistenciju. Kontradiktornosti mogu koegzistirati i zajednički proizvesti nove oblike. To je pak Lenjina primoralo na prihvaćanje

neke vrste superkontradikcije koja je vrlo vidljiva u njegovom konkretnom političkom djelovanju.

S jedne strane, bio je stalno u često slijepoj potrazi za neprijateljima radničke klase, saboterima, neprijateljskim elementima, protivnicima revolucije, naroda i slično. To je Lenjin-zastupnik jednog klasnog interesa nepomirljivog s drugim klasnim interesima. S druge strane, njegove praktične odluke i procjene mijenjale su smjer i smisao na vrlo kaotičan način. Lenjin je nevjerojatno često griješio u predviđanjima konkretnih političkih promjena.¹⁴⁶ Također nije mu uopće zvučalo problematično kada je, primjerice, u jednom te istom dahu tražio najstrože poštivanje revolucionarnih zakona i zadržavanje »izvanrednih mjera« koje ne treba ograničavati zakonima, što je zapravo neprovediv zahtjev.¹⁴⁷ To je Lenjin-zaljubljenik u dijalektiku. I upravo ta forma devalvacije argumenta objašnjava zašto je sovjetski sustav vladanja tako često proizvodio iracionalnosti kakve bismo mogli očekivati samo od neodgovorne i nesvjesne djece – u jednome trenutku režim je oslobodio sve obične kriminalce, objašnjavajući da je kapitalizam od njih napravio to što su bili; poslije nekoliko godina, režim je neke kriminalce počeo smatrati »nepopravljivima« pa ih je odlučio slati na daleki Sjever, na otok Solovecki u jedan od zloglasnijih Gulagovih logora; nakon što je 57. specijalni korpus sovjetske armije temeljito očišćen od kontrarevolucionarnih elemenata, uglavnom zbog tehničkih kvarova koji su tumačeni kao znakovi sabotaže, dovedeni su nekvalificirani ili nesposobni mehaničari i vozači, zbog čega je broj nesreća porastao, što je automatski dovelo do dodatnih optužbi za sabotažu.¹⁴⁸

Korupcija izvjesnosti: Osim nepriznanja diskurzivnog statusa ljudskih bića, u lenjinizmu i nacizmu nalazimo još jednu metaideju koja dodatno podupire njihovu devalvaciju argumenta i argumentacije.

Naime, riječ je o ideji nepostojanja temeljnih moralno-političkih izvjesnosti na koje bi se svaki pojedinac mogao osloniti, a koje bi mogle poslužiti kao univerzalne premise moralno-političke argumentacije. Korupcija izvjesnosti uglavnom se operacionalizirala kroz jednu temeljnu metaforu, metaforu države kao broda koji se opasno ljulja i koji može, ako se tome netko ne suprotstavi, potonuti.

U svojoj knjizi o »smrtonosnim izborima« H. Bedau opisuje jednu realnu situaciju iz 19. stoljeća:¹⁴⁹ nakon potonuća jednoga američkog broda, preživjeli su se ukrkali u čamce za spašavanje. Kako se jedan od čamacaca, zbog oluje, opasno napunio vodom, postao je pretežak. Kapetan i glavni mornari donijeli su jeziv, ali u tom trenutku jedino mogući plan; neki putnici morali su biti izbačeni iz čamca za spašavanje, kako bi se ostalima povećale šanse za preživljavanje. Oni koji su odlučivali o pojedincima koji će biti izbačeni, činili su to na temelju relativno jednostavnog kazuističkog proračuna – primjerice, ne izbacujemo mlade bračne parove i slično. Njihova je strategija urodila plodom i čamac je bio spašen, odnosno mnogi su putnici preživjeli zbog toga što su neki bačeni u vodu i prepušteni olujnom moru. Kasnije, tijekom suđenja, oni koji su realizirali takvu strategiju bili su tretirani kao osobe koje su djelovale pod olakotnim okolnostima. Njima je priznat status i spasioca i ubojice u istome dahu.

I Hitler i Lenjin svoje su sugrađane i državu tretirali na sličan način, premda bilo je vrlo dvojbeno je li se njihova država ili nacija u to vrijeme nalazila na brodu kojem je prijetilo skoro potonuće. Situacija koju Bedau opisuje bila je realna – ona u Hitlerovoj i Lenjinovoj državi nije bila takva. Same vodeće strukture, uključujući prije svega glavne lidere, zapravo su slikale situaciju kao da je identična onoj broda koji bi mogao lako potonuti. To se naravno činilo preko širenja predstave o vanjskim neprijateljima koje pomažu unutarnje, izdajničke snage.

Država je bila stalno u stanju opsade, stalno joj je prijeto rušenje, a to je iznutra stvaralo atmosferu permanentnog građanskog rata.¹⁵⁰ Ti su neprijatelji opisivani kao izuzetno moćni, kao neke Hidre koje, nakon što im odsjeku jednu glavu, pojavi se sto novih. Kako je zapisao Lenjin u svom članku *Ekonomika i politika u epohi diktature proletarijata* iz 1921. godine: »Eksploatatori su razbijeni, ali nisu uništeni. Njima je ostala međunarodna baza, međunarodni kapital, čije su oni odjeljenje. Njima su dijelom ostala neka sredstva za proizvodnju, ostao im je novac, ostale su im ogromne društvene veze. Energija njihovog otpora je porasla, upravo zbog njihovog poraza, na stotine i hiljade puta.«¹⁵¹ Slično je razmišljao i Hitler. Ulazak u rat sa SAD za njega je značio da je židovski lobi usmjerio SAD protiv Njemačke, a poraz iz 1945. za njega je značio »Židovi su nas porazili.«¹⁵²

Metafora stalne opsade ili broda kojemu prijeto potonuće, omogućila je i jednom i drugom diktatoru da unesu strahovitu nesigurnost u državu te da usmjere sustav sve manje predvidljivim oblicima ponašanja. Naravno, ako je brod u opasnosti da potone, onda će neki morati ponijeti veći teret, oni će morati biti ili žrtvovani ili će platiti veću cijenu. No, teško je unaprijed odrediti tko će to biti jer odluke u stanju opsade ili povećane opasnosti prirodno se donose *ad hoc*, kao brzi odgovor na stanje navodno ubrzanih promjena u državi. Već smo vidjeli da Hitler zahtjeva od mladih da nauče savladati strah od smrti, što je značilo spremnost na žrtvovanje, na to da se bude ubijen. I sam Lenjin računao je na to da će mnogi nevini građani morati na neki način biti žrtvovani u svrhu približavanja višem cilju. »Rasudujem trezveno i kategorički: šta je bolje – uhapsiti nekoliko desetina i stotina podstrekača, krivih ili nedužnih, svesnih ili nesvesnih, ili izgubiti hiljade crvenoarmejaca i radnika? – Prvo je bolje. I neka me optuže za sve smrtno grehove i kršenje sloboda – priznaću da sam

kriv, ali interesi radnika biće na dobitku.«¹⁵³ To znači da se računa na neminovni promašaj u procesu odlučivanja; promašaj, žrtvovanje nedužnih, postaje opravdan ako rezultira navodnim promicanjem višega cilja, odnosno navodnim zadržavanjem broda od potonuća ili njegovim zadržavanjem na pravome kursu.

Naravno da život u takvim okolnostima nije posebno vrijedan. »Život je vrijedan« inače je apsolutna premisa moralno-političke argumentacije; svaki normalan čovjek potpisao bi se pod tu tvrdnju. No, nije tako u nacizmu niti lenjinizmu. Bezvrijednost života ili njegova samo relativna korist objašnjena je kao posljedica više opasnosti na koju građani bivaju stalno podsjećani i koja u njima razvija osjećaj da je sam život opasan te da bi se on već sutra mogao prekinuti. Dvije tipične reakcije na takvu korupciju izvjesnosti možemo prepoznati u oba sustava – (a) počinje se inzistirati na jasnoj hijerarhijskoj ljestvici autoriteta. Nekima pripada pravo vladanja i upravljanja, a drugi ih moraju slijediti. U opasnim vremenima, nadležnosti moraju biti jasno podijeljene. Kao u Bedauovom brodu, odluku o izbacivanju nekih »suvišnih« putnika mora donijeti glavni zapovjednik. Ili kako se često u Hitlerovoj Njemačkoj znalo reći: »Vodstvo prema dolje, odgovornost i poslušnost prema gore!« (b) individualni život skoro da prestaje posjedovati i uživati sferu privatnosti. Individualni život postaje izložen pogledima ovlaštenih lica koja se raspituju o tome što i kako radite, što mislite i govorite i slično, a ta lica mogu na vaš život utjecati na razne, često nepredvidive načine, zapravo kao da to nije vaš život. Drugim riječima, život pojedinca prestaje biti životom pojedinca – naravno, on nikada nije u potpunosti samo život pojedinca jer mnogi mogu biti i jesu zainteresirani za njega.

No, u Lenjinovo i Hitlerovo vrijeme život pojedinca prestao je biti životom pojedinca u maksimalno mogućoj mjeri. To je i razumljivo

uzmemo li u obzir činjenicu da na brodu kojemu prijete potonuće život pojedinca doslovno nije samo njegov život jer on doslovno može, i vjerojatno hoće, biti ili spašen ili uništen izravno od strane drugoga života. Jedna je članica komunističko-boljševičke partije u Sovjetskom Savezu, koju su tridesetih godina prošloga stoljeća stalno slali na zadatke vrlo daleko od njezina muža, zapisala sljedeće: »To znači biti komunist. Tvoj život ne pripada tebi.«¹⁵⁴ Slično osjećanje izrazio je jedan njemački liječnik 1934., koji je u svoj dnevnik zapisao da je sanjao kako u jednome trenutku padaju zidovi njegova stana te da, koliko god je daleko mogao vidjeti, niti jedan stan više nije imao zidove. A onda je čuo kako razglasni uređaj objavljuje: »sukladno uredbi od 17. ovoga mjeseca, o ukidanju zidova...« Nakon što je zapisao svoj san, u jednome od sljedećih snova sanjao je da je optužen za zapisivanje svojih snova. Kako o tome komentira Mark Mazower: »Čak niti san više nije bio privat.«¹⁵⁵

U lenjinizmu korupcija temeljnih moralno-političkih izvjesnosti jasno se vezala uz odbacivanje takozvanog klasičnog, buržoaskog morala, morala, kako je Lenjin znao reći, Božjih zapovjedi. Trocki je jasno rekao sljedeće: »Mora se jednom zauvijek prestati sa popovskim i kvekerskim naklapanjem o svetoj vrijednosti ljudskog života.« Istinski je moral, za Lenjina i lenjiniste, bio nešto što bi se trebalo tek pojaviti, u daljoj budućnosti. Put pak do tog morala vodio je preko moralne bezobzirnosti i na tom je putu bila dozvoljena upotreba svih sredstava. Početkom 1918. Čeka je u Kijevu počela izdavati časopis *Crveni Mač*, a u uvodnom članku prvoga broja naglašeno je sljedeće: »Mi odbijamo stare sisteme morala i 'čovječnosti', Njih je izumjela buržoazija da bi mogla da tlači i izrabljuje 'niže klase'. Naš je moral bez uzora, a naša čovječnost apsolutna, pošto se bazira na jednom novom idealu: da se uništi svaki oblik tlačenja i nasilja. Nama je sve

dozvoljeno, jer smo prvi na svijetu koji dižemo mač ne zbog tlačenja i porobljavanja nego da bi oslobodili čovječanstvo od njegovih lanaca... Krv? Neka teče u potocima!«¹⁵⁶

Drugim riječima, lenjinistički je stav o moralu bio identičan lenjinističkom stavu o državi i bio je prožet identičnim protuslovljem. Lenjinisti se privremeno oslobađaju staroga, buržoaskoga morala kako bi stvorili novi, proleterski, a u međuvremenu nikakvi moralni obziri ne mogu biti na snazi. U međuvremenu, njihova trenutna nemoralnost biva shvaćena kao unaprijed iskupljena projiciranom pojavom novoga morala u dalekoj budućnosti, premda je takvo iskupljenje nemoguće.¹⁵⁷ Boljševicima je zauvijek ostala nerazumljivom jednostavna činjenica da se masivnom upotrebom nemoralnih sredstava ne mogu proizvesti moralno pozitivne društveno-političke posljedice. Prolijevanje krvi ostavlja mnoge ljude izrazito nezadovoljnima i pribavlja zločincu stalno narastajući broj neprijatelja, onih koji žude za osvetom. Drugim riječima, ponašanje prema maksimi »nama je sve dozvoljeno« blokira, a ne otvara, put prema bilo kakvom budućem moralu, uključujući i proleterski, revolucionarni ili komunistički. To su na svojoj koži osjetili sami boljševici prve generacije. Kako Molnar naglašava: »Budući da su učestvovali tolike godine u najstrašnijim zločinima, oni se više nisu imali na šta pozvati kada je teror počeo da se sprovodi nad njima samima. Kada je stari boljševički historičar I. M. Stjeklov za vreme svog zatočeništva u koncentracionom logoru bio upitan zbog čega partijski prvaci tako lako i krotko prihvataju odgovornost za najapsurdnije zločine za koje su optuženi, on je odgovorio: 'svi mi imamo ruke do lakata u krvi (cit. prema Kolakovski 1985: 98). Ko je ubijao, pljačkao i proganjao druge 'u skladu s revolucionarnom pravdom', taj nema nikakvu mogućnost da principijelno pruži otpor onda kada sam postane žrtva'.«¹⁵⁸

Dok su u Lenjinovoj i Hitlerovoj državi tvrdnje koje jesu ili bi trebale biti izvjesne postale neizvjesne, neke forme, koje po sebi nisu izvjesne, postale su izvjesne. Izvjesnost je projicirana u sferu u kojoj ona prirodno ne stanuje, u sferu institucionalnih uloga i struktura. Stoga koristim termin »korupcija izvjesnosti«, a ne »nestanak ili odbacivanje izvjesnosti«. Same izvjesnosti ili možemo čak reći »prave vrijednosti«, postale su korumpirane jer su one, s jedne strane, tretirane kao neizvjesnosti, dok su, s druge strane, »neprave vrijednosti«, ili neizvjesnosti, tretirane kao izvjesnosti. Prva i najčišća »nova izvjesnost« sastojala se u maksimi: »Jedna država, jedna stranka.« ili »Jedna nacija/klasa, jedna stranka.« Oba sustava bili su sustavi čvrste ruke u kojima je u institucionalnoj strukturi bilo mjesta samo za jednu jedinu stranku. U Trećem Reichu 14. srpnja 1933. donesen je Zakon protiv stvaranja novih stranaka, u kojem je u paragrafu 1. jasno rečeno da u Njemačkoj postoji jedna jedina stranka, NSDAP – Nacional-socijalistička.¹⁵⁹ U zakonu od 1. prosinca 1933. Nacistička stranka označena je kao »nositeljica njemačke misli o državi te s državom nerazdvojno povezana (njem. »mit dem Staate unlöslich verbunden«).«¹⁶⁰ U Sovjetskom Savezu, isključiva vlast boljševika, kasnije komunističke partije, izgrađena je postupno i prešutno. Zanimljivo je da prvi, Lenjinov ustav iz 1918. uopće ne spominje Boljševičku stranku, što znači da je sovjetskim režimom vladala izvanustavna, prešutna kategorija.¹⁶¹ No, neovisno o njezinu pravnom statusu, Boljševička stranka jest bila primarna i opće poznata izvjesnost sovjetskog režima.

Sljedeća institucionalna izvjesnost sastojala se u ponovljenoj ili analoškoj operaciji: kao što je izvjesnost države ili nacije projicirana u jednu vladajuću stranku, tako je izvjesnost stranke projicirana u jednu vladajuću Personu. To znači da je institucionalna izvjesnost osigurana dvostrukim, ali jednostavnim, metonimijskim prijenosom, s nacije/

države na stranku, i sa stranke na vođu. Lenjin je tu »izvjesnost« izrazio na sljedeći način: »U povijesti revolucija, diktatura pojedinaca često je predstavljala izraz, personifikaciju, da se tako izrazimo, diktature revolucionarnih klasa.«¹⁶² O institucionalnoj ulozi Vođe, kao onoga čija je riječ zakon, i koji je neposredno, vrsnom ili rasnom jednakošću (*Artgleichheit*), vezan uz svoje sljedbenike u tolikoj mjeri da se o njegovoj samovolji uopće ne može govoriti,¹⁶³ dakle, o toj ulozi kao izvjesnosti Trećega Reicha, nepotrebno je dodatno komentirati.

Inverzija slobode: Nakon što se, među građanima, uvede devalvacija argumenta, te nakon što se obznani da moralne izvjesnosti više ne mogu služiti kao univerzalne premise moralno-političke argumentacije, sljedeći je korak i logičan i jednostavan – građane se naprosto informira o činjenici da je na snazi jedna nova, strateška i široko primjenjiva slika o slobodi koja zapravo predstavlja nešto što možemo označiti terminom »inverzija slobode«. Zanimljivo je da identičnu inverziju nalazimo i u nacizmu i u lenjinizmu. O kakvoj je inverziji slobode riječ? U jednome govoru iz studenog 1933. Goebbels objašnjava u čemu se zapravo sastojala nacistička »revolucija«: »Sustav, što smo ga mi zbacili, našao je najtočniju karakterizaciju u liberalizmu. Dok je liberalizam polazio od pojedinca i pojedinačnog čovjeka postavio u središte svih stvari, mi [nacisti] smo pojedinca zamijenili narodom, a pojedinačnog čovjeka zamijenili smo zajednicom. Dakako, pri tome je sloboda pojedinca morala biti ograničena u onoj mjeri u kojoj se ona sudarala sa slobodom nacije, ili je s potonjom stajala u proturječju. To po sebi ne predstavlja suženje pojma slobode. Prenaglasiti taj pojam, zbog pojedinca, znači slobodu naroda učiniti rizičnom, ili ju ozbiljno ugroziti. Stoga granice individualnog pojma slobode leže na granicama narodnoga pojma slobode. Niti jedan pojedinac, koliko god visoko ili nisko stajao, ne može posjedovati pravo korištenja svoje slobode na štetu nacionalnoga pojma slobode.«¹⁶⁴

To znači sljedeće: Sloboda zajednice ili naroda ima primat u odnosu na slobodu pojedinca. Pojedinac je slobodan onoliko koliko njegove slobode ne ugrožavaju slobodu zajednice, ako on »ne zloupotrebljava svoju slobodu«, kako glasi i nacistička i lenjinistička fraza. To znači da je pojedinac zapravo slobodan u onoj mjeri u kojoj mu to dopuštaju posebne dužnosti koje, zbog slobode zajednice, on mora ispuniti. No, glavno je pitanje tko i na koji način definira slobodu zajednice, ono što je Goebbels nazvao »narodni pojam slobode (*der völkische Freiheitsbegriff*)«. Kao što možemo pretpostaviti, nije zajednica pojedinaca ta koja, pregovaranjem i nekom vrstom univerzalnog konsenzusa, dolazi do ideje o slobodi zajednice. Zajednica pojedinaca mogla bi to učiniti samo polazeći od pojma slobode pojedinca i onda postupno određujući samoograničenja te slobode kako bi se pojedine slobode ili individualne slobode učinile međusobno kompatibilnima. U tome slučaju, pojedinci bi morali poći od svog pojedinačnog iskustva slobode, od iskustva onih stvari i procesa bez kojih mogu odnosno ne mogu dostojanstveno živjeti. Sve to bilo bi u neskladu s nacističkom idejom o primatu narodne slobode u odnosu na slobodu pojedinca. Stoga, o slobodi naroda, kao cjeline, u nacizmu odlučuje, odnosno definira ju, jedna privilegirana instanca unutar zajednice, instanca za koju se smatra da ima aprioran i pouzdan uvid u narodnu volju ili u one stvari i procese koji su narodu, kao cjelini, neophodni za dostojanstven narodni ili nacionalni život. Naravno, riječ je o nacističkoj stranci, a onda posebice o nacističkome Vođi.

Isti tip rasuđivanja nalazimo u lenjinizmu – prisjetimo se samo da je u revolucionarnu stranku, kao avangardu radničke klase, projicirano temeljno znanje o interesima, to jest pravima i dužnostima radničke klase kao cjeline.¹⁶⁵ Međutim, ključna stvar u inverziji slobode nije toliko činjenica izvlaštenja, odnosno izuzimanja »znanja o sebi« od

pojedince iako je i ona važna; ključno je to da se, zapravo, inverzijom slobode onemogućuje nešto što predstavlja jedinu plauzibilnu i izglednu strategiju dolaženja do smislenog pojma »slobode zajednice«. Da bismo došli do obranjive ideje o slobodi zajednice, moramo pitati sve pojedince koji će odgovor dati na temelju razmišljanja o svojoj pojedinačnoj slobodi te o modusima međusobnog usklađivanja tih pojedinačnih sloboda. Takva strategija nužno involvira primat slobode pojedinca u odnosu na slobodu zajednice. Ako napravimo inverziju, i striktno se držimo te inverzije, do branjivog pojma slobode zajednice naprosto ne možemo doći. Određivanje slobode zajednice putem inverzije slobode implicira nelegitiman *fiat* koji se projicira u jednu privilegiranu instancu zajednice koja posjeduje navodni uvid u cjelinu naroda, to jest zajednice, pri čemu je taj uvid unaprijed zaštićen od svake mogućnosti propitivanja ili kontraargumentacije, što implicira povredu diskurzivnog statusa osobe.

Cijela konstrukcija »inverzije slobode« stavlja građanina-pojedinca, koji bi još htio misliti ili obrazlagati, u nemoguć položaj. Ona se, zapravo, svodi na jednu vrstu političkog »double-bind«-a, dvostrukog, nerješivog, paradoksalnog vezivanja koje nas ostavlja bez izlaza. Ako zloropotrebljavaš svoju slobodu, bit ćeš uhićen i kažnjen, dakle, postat ćeš neslobodan. No, ne zloropotrebljavati vlastitu slobodu znači naprosto raditi ono što je odredila jedna privilegirana instanca protiv koje se ne može argumentirati. Prema tome, biti slobodan, na način koji ne predstavlja zloropotrebu slobode, u nacizmu i lenjinizmu znači zapravo biti ne-slobodan, odnosno svoje odluke bespogovorno podrediti Suverenovoj definiciji slobode zajednice. Dakle, građanin ustvari nema izbora, niti može sigurno i pouzdano razlikovati »stanje slobode« od »stanja lišenosti slobode« zbog nekog navodnog kriminalnog čina. Kada je Overy primijetio da su u Hitlerovoj Njemačkoj

i Staljinovoj Rusiji logori bili »okrutna zrcala u kojima se diktatura suočavala s vlastitom odvratno uvećanom i izopačenom slikom«,¹⁶⁶ vjerojatno nije niti bio svjestan s kolikom je točnošću njegova tvrdnja pogodila metu.

Na brutalan način inverzija je slobode izražena jednom nacističkom parolom: »Ti si nitko i ništa. *Volk* [narod] je sve.«¹⁶⁷ Na nešto suptilniji način izrekao ju je i nacistički teoretičar prava E. R. Huber u svojoj knjizi *Ustav iz 1937.*: »Bit liberalnog ustava pronađena je u 'garancijama'. Riječ je bila o sustavu osiguranja i garancija protiv moći države. Narodni ustav nema ovu garantirajuću funkciju; baš nasuprot, taj ustav nastoji povećati učinkovitost i udarnu moć političkog autoriteta. Taj ustav ne štiti pojedince i grupe od cjeline, nego služi jedinstvu i cjelovitosti naroda, i to nasuprot individualne i grupne subverzije.«¹⁶⁸ Skoro identične rečenice nalazimo u uvodu za sovjetski građanski zakonik: »Privatna lica ne smiju ići izvan granica utvrđenih zakonom. Ovdje leži osnovna razlika između našeg i kapitalističkog prava. Kapitalističko pravo zasniva se na apstraktnim »prirodnim pravima« ličnosti; ono stavlja ličnost u centar svijeta i okružuje ju kultom, pa time utvrđuje ograničenja države... dok proleTERSka država ne postavlja ograničenja sebi već svojim građanima.«¹⁶⁹ Kako Čavoški komentira ovaj paragraf: »...dok se u nekomunističkim režimima ustavom postavljaju granice delovanju državne vlasti radi obezbeđenja neprikosnovene sfere individualne slobode i dostojanstva čoveka, u boljševičkom sistemu sloboda pojedinca mora biti strogo ograničena, pa i ukinuta, da bi državna vlast imala što veću slobodu delovanja. Otuda, skoro sva prava pripadaju državi; pojedincu uglavnom ostaju samo građanske dužnosti.«¹⁷⁰

Višinski, glavni ideolog Staljinove diktature, na sličan je način razgraničio buržujско od proleTERSkog prava. Kako Overy parafrazira

tvrdnje Višinskog: »U buržujskom sustavu pravo je sredstvo za ograničenje i reguliranje državne vlasti u skladu sa širom koncepcijom osobnog prava; sovjetsko pravo trebalo je osigurati nesmiljenu provedbu propisa revolucionarne države u borbi protiv samovoljnog ponašanja zločinaca i kontrarevolucionara.«¹⁷¹ Pri tome treba imati na umu da niti jedan građanin Sovjetskog Saveza nije bio, branjivim argumentom, zaštićen od optužbe za kontrarevolucionarnu djelatnost. Sam Lenjin formulirao je zločin »neprijateljske propagande« na način da se, širokom interpretacijom, pod taj zločin moglo podvesti bilo koje pojedinačno djelovanje ili ponašanje. Prvo, odredio je da pomoć »onim organizacijama koje rade u pravcu pomaganja onoga dijela međunarodne buržoazije koji ne priznaje ravnopravnost komunističkog sistema« potpada pod »neprijateljsku propagandu«, pri čemu je termin »u pravcu...« namjerno ostavljen neodređenim kako bi se, na temelju zakona, moglo osuditi bilo koga. Drugo, odredio je da krivičnom gonjenju podliježu ne samo oni koji pomažu takvim organizacijama nego su i »u stanju da im pomažu.« Ponovno, nitko se, bilo kakvim argumentom, nije mogao braniti od presude koja bi se zasnivala na navodu o nečijoj mogućnosti (to jest stanju) da pomaže takozvane »neprijateljske organizacije«. U pismu Kurskom, tadašnjem komesaru pravosuđa, od 17. svibnja 1922. Lenjin svoje zamisli objašnjava na sljedeći način: »Sud ne treba da isključi teror: obećati to bila bi samoobmana, već ga treba obrazložiti i ozakoniti principijelno jasno, bez laži i uljepšavanja. Treba dati što šire formulacije, jer tek će revolucionarna savjest odrediti manje ili više široke primjene u praksi.«¹⁷²

»Inverzija slobode« u praksi je nužno morala nevjerojatno često rezultirati presudama koje bismo danas nazvali »kafkijanskima«, ¹⁷³ presudama kojima su ili osuđeni nevini ljudi ili su osuđeni unatoč

nepostojanju dovoljnog dokaznog materijala. Takvim je presudama vlast nastojala zaplašiti druge, držati ih pod kontrolom ili kod drugih stvoriti dojam da je individualna egzistencija sama po sebi mnogo manje bitna ili vrijedna od trenutnih imperativa povijesti, od imperativa revolucije ili razvitka čiste, više rase ili se čak naprosto potvrditi kao vlast, pokazati da ima privilegirani status. Navest ću samo tri primjera, jedan iz sovjetskog, a druga dva iz nacističkog konteksta. »Kada je 1937. godine Jevgenija Semjonovna Ginzburg, lojalna članica partije, uhićena i optužena za kontrarevolucionarnu djelatnost, prkosno je upitala suce za kakav je zločin optužuju. Suci su joj zbunjeno odgovorili: 'Zar ne znaš da je drug Kirov ubijen u Lenjingradu?' Jevgenija je prosvjedovala i izjavila da nije nikada bila u tom gradu te da je ubojstvo počinjeno tri godine prije, no suci su je nestrpljivo prekinuli: 'Ali, ubili su ga ljudi koji dijele tvoje ideje pa stoga i ti snosiš moralnu i političku odgovornost.'«¹⁷⁴ Jevgenija Ginzburg osuđena je na deset godina radnog logora.¹⁷⁵

Sada dolaze dva primjera iz nacističke pravosudne prakse: »...djelatnik u državnoj upravi izveden je pred sud jer je odbio donirati novac *Fondu za humanitarnu pomoć u vrijeme zime*. Optuženi je prosvjedovao tvrdeći da je dao dosta novca raznim drugim organizacijama, te da bi mu trebalo biti dopušteno odlučiti kojoj je dobrotvornoj organizaciji skloniji, posebno stoga što su donacije Fondu bile 'dobrovoljne'. No, njegovi argumenti nisu uspjeli uvjeriti sud koji je zaključio: 'Optuženikova koncepcija slobode ekstremnog je karaktera... Za njega, sloboda predstavlja pravo zapostavljanja svih svojih dužnosti osim onda kada te dužnosti zakon izričito zahtjeva.' To ga je ponukalo na 'neprihvatljivu zloupotrebu slobode, koju je Vođa podario u punome uvjerenju da njemački narod tu slobodu neće zloupotrijebiti.'«¹⁷⁶

Drugi primjer dolazi iz *Sedmičnika za pravnu teoriju* iz 1938. koji daje komentar o zabrani i ukidanju sekte »Adventisti sedmoga dana,

reformski pokret«, zabrani koju je proglasio zapovjednik za državne oblasti političke policije Pruske, 29. travnja 1936. Sama zabrana zasni- vala se na Hitlerovoj Uredbi za zaštitu naroda i države od 28. veljače 1933., kojom je, nakon paljevine Reichstaga, na temelju famoznog članka 48, II. Weimarskog ustava uvedeno izvanredno stanje; dakle, nakon što su, zbog navodne komunističke opasnosti dokazane pa- ljevinom, temeljna ljudska prava (pravo političkog organiziranja, izražavanja, zaštite tajnosti privatne korespondencije i slično) stav- ljena van snage do daljnjega; uredba nikada nije povučena, što znači da je Treći Reich tijekom cijele svoje povijesti predstavljao »izvan- redno stanje«. Dakle, na temelju dotične uredbe, spomenuta je sekta zabranjena. Naravno, sekta nije bila komunistička, ali Sedmičnik za pravnu teoriju na sljedeći način opravdava zabranu sekte:

»Ta opasnost [da sekta adventista potakne na komunističko nasilje] očito je pretpostavljena [od strane zapovjednika policije] kao posto- jeća; jer u obrazloženju presude o ukidanju sekte navodi se, između ostaloga, da pripadnici sekte odbijaju vojnu službu i da su usmjereni internacionalno. Stoga, kao i iz dodatnog pojašnjenja, pokazuje se da je ponašanje sekte bilo u mogućnosti/stanju (njem. *geeignet*) potaknuti zbrku/zabunu/zbunjenost/komešanje (njem. *Verwirrung*) u narodu.... ta je naredba o zabrani bila dopuštena i potrebna čak i prije nego što se ostvarenje te zastrašujuće opasnosti posve približilo realnosti; jer zadaća je policije takve opasnosti pravovremeno spriječiti a ne čekati onoliko dugo koliko je potrebno da se te opasnosti realiziraju.«¹⁷⁷

Zaključak

Tvrdnja o »vladavini zakona«, kako ova studija nastoji pokazati, svodi se na tvrdnju o vlasti racionalnoga jezika u obliku »kolektivnog obećanja«. Zakonom se zajednica, i svi pojedinci unutar zajednice, samoobvezuje u smislu da sebi obećava da će se ponašati na određeni način definiran jezikom zakona. Zajednica, poštujući zakon, zapravo poštuje jezik kojim, na racionalan i obrazložen način, nastoji opisati ono do čega joj je najviše stalo. Vidjeli smo u kom se smislu može tvrditi da, postavljajući zakone, zajednica sebi definira, na jasan i uvjerljiv način, svoje prioritetne kolektivne intencije. No, od ključnog je značaja razumjeti činjenicu da se svaki zakon gradi oko jednog argumenta, argumenta koji govori o »mogućim međusobnim povredama« koje opravdavaju samoograničenja pojedinačnih sloboda, argumenta koji se oslanja na čvrste moralno-pravne premise razumljive pojedincu sa stajališta njegova pojedinačnog iskustva njegove slobode, odnosno onoga što njegov život čini dostojnim življenja.

Ta se značajka zakona vjerojatno najjasnije vidi u svjetlu procesa tumačenja zakona jer više ili manje komplicirana argumentacija jest

jedini održivi temelj na koji se tumačenje zakona može osloniti. Tumačiti zakon znači predložiti teoriju u svjetlu koje je poželjno zakon tumačiti na jedan, a ne na alternativni, način. Stoga, naglasili smo da je pojam »ovlaštenog posljednjeg tumača« zapravo suspektan i neprihvatljiv – on otvara vrata određivanju procesa i ishoda tumačenja zakona ne putem argumenta, nego putem institucionalno definirane, superiorne instance kojoj se ne može uputiti prigovor. Sveukupno, navedene tvrdnje jasno impliciraju da su zakoni mogući samo za argumentirajuća bića, te da su i postojanje i formuliranje i revizija zakona smisleni samo pod pretpostavkom poštivanja diskurzivnog statusa ljudskih bića, dakle, poštivanja ljudskih bića kao argumentirajućih, međusobno i ravnopravno komunicirajućih bića, neovisno o njihovoj pojedinačnoj moći, statusu ili ugledu.

Predložene tvrdnje dobivaju dodatnu plauzibilnost kada ih postavimo u opreku spram političkih pokreta koji su se potpisali pod negaciju tih tvrdnji, kada ih prezentiramo u kontrastu spram dotičnih pokreta. Ni nacizam ni lenjinizam nisu sebe mogli vezati zakonom; ni nacizam ni lenjinizam sebi nisu mogli predočiti zakone kao kolektivna obećanja dana na temelju jakih i svima razumljivih i prihvatljivih argumenata; ni u jednom ni u drugom pokretu nije bila moguća progresivna i obrazložena revizija zakona. I jedan i drugi pokret zakone su zamislili samo i isključivo kao sredstva ili oružja političke borbe, kao nešto čime treba kazniti one koji ne prihvaćaju ili bi mogli ne prihvatiti političke smjernice zadane od strane glavnih zapovjednika. »Kolektivnim obećanjima« zajednica obvezuje sebe u cjelini, i nitko ne može biti oslobođen takvih obećanja, niti je poanta takvih obećanja da budu primjenjiva samo na neke pojedince ili skupine. I u nacizmu i u lenjinizmu zakoni su zamišljeni kao nešto što na svojim leđima trebaju osjetiti samo politički ili rasni neprijatelji režima. Država,

kao donosilac zakona, nije bila vezana zakonom pa je stoga ona bila totalno nezainteresirana za argumentacijske strukture koje bi mogle podržavati njezine zakone ili zakone uopće.

Carl Schmitt, jedan od važnijih i inteligentnijih teoretičara prava koji su se stavili na raspolaganje nacističkom pokretu, branio je tako-zvano »*arteigenes Rechtsdenken*«, vrsno ili rasno utemeljeno mišljenje prava. Schmitt je naglasio da je pravo u cjelini određeno nazorima naroda te da ne postoji objektivno pravo;¹⁷⁸ to je značilo da nenijemac ne može kritizirati njemačke zakone jer njemački su zakoni izraz njemačke duše. Samim tim, oni nisu podložni racionalnim protuargumentima.¹⁷⁹ Zakon je, u nacizmu, naprosto izjednačen s Führerovom zapovijedi koja se nije mogla dovoditi u pitanje,¹⁸⁰ ali koja je često ostajala neizrečena. Također, u nacizmu »suce su poticali na presuđivanje *contra legem* ako im je to diktirala njihova 'rasna svijest'.«¹⁸¹ Sličan, posve instrumentalistički pristup zakonima njegovao je i Lenjin, kao i svi njegovi boljševički sljedbenici i nasljednici. Primjerice, menjševik Martov kritizirao je boljševičke revolucionare, u prosincu 1919., zbog učestalih povreda ustava što su ga sami boljševici donijeli, na što je Lenjin bezobzirno odgovorio da Martovljev zahtjev naprosto znači »natrag buržoaskoj demokraciji, i ništa više.«¹⁸² Godinu dana kasnije, Lenjin je posve jasno dao do znanja da diktatura proletarijata ne može biti vezana zakonima: »Znanstveni termin 'diktatura' znači ništa više ni manje nego autoritet oslobođen bilo kakvih zakona, apsolutno neograničen bilo kakvim pravilima, autoritet zasnovan izravno na sili.«¹⁸³

Nemogućnost promicanja i prakticiranja ideje o »vladavini zakona« kao vladavini obrazloženog, i protuargumentu otvorenog, kolektivnog obećanja, dakle vladavini racionalnog jezika, u nacizmu i lenjinizmu izrazito se jasno vidi i u načinu na koji su ta dva pokreta pristupala

problemu »tumačenja zakona«. Naravno, glavni je kanon interpretacije u Nacizmu glasilo: »Interpretiraj onako kako bi interpretirao sam *Führer*.« Ili, kako je o poželjnim presudama rekao jedan utjecajan nacistički pravnik, »Nekoć smo znali reći: ovo je pravo, ovo je krivo. Danas se moramo pitati: što bi *Führer* rekao?«¹⁸⁴ Drugim riječima, nacističkom pravnom hermeneutičaru ne bi nikada palo na pamet sugerirati da se proces tumačenja treba temeljiti na jasnim i uvjerljivim argumentima koje tumač ili grupa tumača predlaže samostalno, poštujući epistemološke kriterije i razmišljajući o duhu koji stoji iza slova zakona. Nacistički pravni hermeneutičar tumaču sugerira nešto što je nemoguće: tumač bi trebao napraviti pretpostavku o tome kako bi sam Hitler tumačio, premda se, očito, ne bi mogao osloniti na relevantne podatke jer Hitler se nije bavio jurisprudencijom; to implicira da je svako tumačenje moralo ostati zauvijek nesigurno jer nije izravno potvrđeno od strane samoga Hitlera; to također implicira da nijedan tumač nije mogao iskreno vjerovati u svoju samostalnu pamet, a samim tim niti u svoje tumačenje zakona. Tumačenje, ali ne kao racionalan proces, bilo je moguće jedino ondje gdje je Hitler dao jasne političke smjernice za političku borbu – relevantni zakoni trebali bi se onda tumačiti na način koji od njih čini najučinkovitija sredstva političke borbe definirane Hitlerovim smjernicama.

Identičnu filozofiju pravne hermeneutike nalazimo u lenjinizmu. Kao što smo već spomenuli, Lenjin je vjerovao da će revolucionarna savjest odrediti poželjne načine tumačenja zakona. To opet znači da se sam proces tumačenja zakona treba shvatiti kao podložan imperativima političke borbe, a ne zasnovan na uvjerljivim moralno-pravnim argumentima. Lenjinističko tumačenje zakona usmjerava slovo zakona prema trenutnim zahtjevima revolucionarne borbe, što znači prema trenutnom rasporedu i strukturi političkih snaga i odnosa.¹⁸⁵

No, i takvo je tumačenje bilo inherentno nesigurno jer samo je jedan Vođa uživao status »posljednjeg tumača« obdarenog neupitnim i neoborivim razumijevanjem ispravnoga političkog kursa.

Dakle, i u lenjinizmu i u nacizmu vlada ne-zakon jer ne vlada jezik. Ljudi si ne predstavljaju jezik kao barem potencijalno vladajući i stoga ih ne motivira ideja da se normativna struktura jezika može, u jednom konkretnijem kontekstu, prevesti u strukturu kolektivnih obećanja. I lenjinizam i nacizam protuprimjerom pokazuju da se »vladavina zakona« može projicirati i prakticirati samo ondje gdje je dovoljno razvijena sklonost da se u jeziku, kao zajedničkoj normativnoj strukturi i praksi slobodne razmjene razloga, vidi primarno obilježje ljudske vrste.¹⁸⁶ Izvan je okvira ove studije predložiti analizu kulture, ili kulturnog konteksta, unutar kojega se može razviti takva sklonost. Također, izvan je okvira ove studije ponuditi detaljno objašnjenje socijalno-psiholoških motiva zbog kojih su nacizam i lenjinizam, na temelju nesklonosti da se jezik prihvati kao vladajući, postali paradigmatskim primjerima »vladavine ne-zakona.« No, moguće je s par rečenica dodatno objasniti u kojem su smislu, i zbog čega, ta dva režima sebi uskratila ideju o vlasti racionalnoga jezika.

U tim režimima jezik nije prihvaćen kao vladajući na mnogo načina: vjerovalo se da se ne isplati argumentirati, da se ne isplati ili da je opasno postavljati pitanja, da nije smisleno ili je opasno kritizirati; čovjek je također rijetko mogao biti siguran da je ispravno razumio ključnu političku »stvar« ili poruku.¹⁸⁷ Komunikacija odozgo, od vlasti građanima, zamišljena je kao naredba, a komunikacija odozdo zamišljena je kao himna, panegirik, glorifikacija, zahvala ili proslava. U oba slučaja, niti je vlast razmjenjivala argumente s građanima niti su građani mogli, željeli ili bili ohrabrivani nastojati utjecati na vlast argumentima. Sve to stvaralo je loš ili nepogodan kontekst za »vladavinu

jezika«. ¹⁸⁸ No, postojali su i dodatni faktori. Govor je među građanima često bio suspregnut, nije se govorilo slobodno, iskreno i otvoreno. Vladajući diskurs, politički prihvatljiv modus izražavanja i formuliranja poruke, vrlo se često koristio samo zbog trenutne ili privremene koristi koju je donosio u smislu socijalnog ili ekonomskog statusa, a ne zbog iskrene i utemeljene vjere. ¹⁸⁹ Time je jezik vrlo često bio tretiran kao sredstvo i obmanjivanja i samoobmanjivanja. Nedvojbeno je da to nije moglo pogodovati stvaranju slike o jeziku kao vladajućem. Samim tim, to nije moglo pogodovati stvaranju ispravne slike o »vladavini zakona« jer ono ključno u toj slici jest zapravo jednostavna ideja da se ljudi mogu kolektivno obvezati svojim jezikom ujedno i svome jeziku i jedni drugima, zbog čega im mora biti stalo do toga da budu jasno, ispravno, smisleno i pravedno obvezani.

Summary

The study aims to explain the notion of the rule of law. Though the notion is one of the key notions of both classical and modern political and legal theory that requires a conspicuously interdisciplinary approach, I find the analyses focused on the notion lacking primarily in the sense that they have not been sufficiently interdisciplinary. This study is trying to amend the situation and offer a perspective on the rule of law that draws on several disciplines including legal theory, the philosophy of language, epistemology, the history of ideas, political theory, and constitutional hermeneutics.

Upon a first glance, it seems that one is here dealing with a Platonic, or idealistic, notion which is initially considered odd because it seems to deviate from political or legal reality; such reality is primarily characterised by the fact that it is the real people, individuals, concrete human beings, with all their vices and shortcomings, who play a dominant and leading role in the exercise of law. My primary motivation for writing this study may be described as an attempt

to liberate myself as well as the reader from the illusion of the first glance. The rule of law is not a Platonic or an idealistic concept. If we timely realise that the rule of law is closely related to the rule of language and argument as a part of human relations, we shall also timely realise that such a notion may be easily divorced from the Platonic, or idealistic, connotations. As the study aims to demonstrate, our understanding of the notion is intrinsically tied to two ideas: the idea of human species as marked by the use of language in a general sense, and, especially, the idea of normative standards and criteria that are implied by, and involved in, the very use of language. I believe that, without the two ideas, the notion of the rule of law cannot be adequately grasped or analysed.

That is why, in a methodological sense, the study operates at several levels: at one level, the philosophy of language, properly coupled with legal theory, plays a key role in the study; at the second level, the study proceeds via a genealogical and conceptual reconstruction of the first relatively exhaustive, that is, classical Greek understanding of the political as a realm of the rule of law, which involves not only Aristotle's books on politics and ethics, but also the politico-ethical universe of classical Greek tragedy; at the third level, the study proposes a kind of understanding through counter-examples; such counter-examples are here presented as Nazi and Bolshevik systems of ideas that have quasi-rationalised »non-rule of law« during a period of history. Such kind of understanding may be also characterised as a part of a concrete »history of social-political ideas within their concrete historical context«.

A well-informed reader would probably, without further consideration, count me as an advocate of discourse-ethics and/or deliberative politics. However, the tradition with which the ideas presented in this

study are affiliated is the tradition of republican political theory that also incorporates some elements of discourse-ethics and deliberative politics; the tradition itself is much older and venerable than those elements and can be traced back to Aristotle, as the study unmistakably demonstrates. The reader will find many interesting details from the tradition in the books by Philip Pettit and Iseult Honohan quoted in the bibliography to this study, but s/he could also draw on the works by Q. Skinner (see esp. 2008b) and M. Viroli (2002). Still one should keep in mind that republicans are not a fully unanimous club, and I do not think that Pettit would endorse some of the ideas proposed and defended in this study (for instance, the idea that we should not designate an institution of »the ultimate interpreter of the Constitution«, but at most the institution of a »provisional/potential ultimate interpreter«). Despite some disagreement, I believe that all the ideas proposed in this study may be supported by, and derived from, some strongly republican claims, especially a) the claim that domination, in the sense of an arbitrary exercise of power, is undesirable and harmful, and b) the claim that language is a primary and essential medium of politics (for brief introductory overviews of republicanism, see also Laborde and Maynor (2008) and Lovett (2010)). The latter claim coheres fully with the theory of freedom as discursive control, as a fitness to hold ourselves mutually and realistically responsible, as elaborated by Pettit (2001) and propping up here and there on the pages of this study.

There is no doubt that the rule of law presents a paradigm of the structure a community should deem »a common or public good«. In such a sense, the study aims to show that a community, as a legal and political entity, is possible only as one ruled by law. The key *explanans*, or the key to understanding, is found in the notion of »the law as a

collective promise« that involves respectful attitude to discursive status of every person as a member of »collective body«. Apart from that, it is interesting to note that, after one has achieved a proper level of understanding of »the rule of law«, a major section of the truly important components of politics will be illuminated and explained as well. As both key argument of this study and the Chapter 8 counter-examples demonstrate, the notion of the rule of law is closely related to, hence explanatory for, a number of additional ideas that play an important role in all politics: Sovereignty, civic virtue, separation of powers, freedom, justice... (see also List (2006)).

There is a personal component to any motivation. In my case, such component boils down to an attempt to understand some key aspects of the communist past that has, to an excessive degree, shaped and determined the lives of both peoples and individuals of the Eastern Europe and Balkans. I firmly believe that the effects of the communist attitude to the rule of law continue to this day, and that the contemporary communities and peoples of Balkans, including primarily Serbs, Croats, and Bosniaks, may be legitimately described as an unusual blend of a communist and post-communist legal-political ideology in which the notion of the rule of law cannot be materialised and disseminated in a sufficiently serious, strong, or creative fashion. I could refer to thousands of cases from the contemporary legal and political practice, but such a reference would mean nothing but a pointless waste of time and energy.

The aforementioned aspect to motivation does not imply that the conclusions and key ideas of the study cannot be applied to non-communist states, or the states we normally deem highly developed and democratic. The attentive reader will recognise that I cultivate a highly critical attitude to the status of the US Supreme Court, as it has been

both ideologically and practically secured, and also to a high degree, but with some important exceptions, supported by the contemporary American jurisprudence; this applies as well to all the juridical-political systems that recognise a body with a similar status, including Germany, Italy, France, Croatia, Bosnia-Herzegovina... However, by a simple transposition, the reader will recognise that the key ideas of this study imply a negative, that is, critical attitude to Guantanamo, occupation of Iraq, G.W. Bush Administration, and all the individuals who have, without a grain of conscience or prudence, embraced the American hegemonic paradigm.

The study is composed of eight chapters. Those chapters can be divided into three groups. The first, preparatory group consists of the first two chapters. The first chapter, concerning the rule of law and the four theorems of Aristotle's theory, deals with the notion of the rule of law as it was originally, and systematically, elaborated, in classical Greek context. Aristotle claimed, first, that the best arrangement for a city-state is one in which the law rules, and, second, that such rule of law means the rule of some determinate propositions supported by rational argument. Aristotle also faced the dilemma between, on the one hand, a non-rational law, that is, the law that should not rule, and, on the other, the city without a ruling law; he resolved the dilemma by exposing and defending the idea of unwritten, natural laws as propositions that have not been explicitly added to the corps of written laws, but the weight, rationality and importance of which is either equal or superior to those that have been explicitly added. In other words, the unwritten laws do not represent some mystical entities, but simply the propositions that a written law should not contradict despite the fact that such propositions have not explicitly entered the text of a legal code, though they may be implicitly required

by the legal code. Finally, Aristotle's fourth theorem reads that the true ruler to the city rules by serving the law, not by serving herself or some sub-group of individuals. Her, or his service to the law simply means that s/he is, and considers himself, submitted to the force of impersonal argument, or of a particular, rational kind of language. Aristotle also states that such service, and submission, needs to be self-motivating in the sense that those who serve the law should not expect, or require, anything additional to their service to, and the rule of, the law. In a sense, for Aristotle, such service to a rational language, without further awards, implies the acknowledgment and confirmation of the ruler's morality, and for a normal ruler that should fully satisfy his or her ambitions. However, I do not consider Aristotle's theorems as complete; they need to be amended in order to be endowed with a full or complete meaning. Firstly, we need a more specific, or tangible, idea of the service to a particular, rational kind of language to be able to specify the exact requirements of the rule of law. Secondly, we need a more precise notion of language as the structure that carries a primary importance for the legal-political framework of a community.

The former idea is further elaborated in later chapters, whereas the latter is, in an essential part, but not fully, elaborated in the second, preparatory chapter concerning language and *polis*. The second chapter, too, is focused on Aristotle, that is, on his famous formulation from the 1st Book of *Politics*, concerning the relationship between human being as a being endowed with language, *logos*, and human being as a political being. As a well-informed reader may already be aware, Aristotle claimed that language, more specifically the part of language that concerns moral-political-legal relationships, to which we refer by terms and predicates such as »just/unjust«,

»good/evil«, »beneficial/harmful«, indicates that human beings are endowed with some special senses aiming at some special kinds of entities and relationships; furthermore, such senses enable human being to live with the others within a community as well as to deliberately shape such community, if needed. The second chapter aims to demonstrate that »Aristotle's« sense of »the just/good/beneficial« relies on argumentation too; in other words, such sense is mediated by language. It also aims to demonstrate that Aristotle does not draw a distinction between, on the one hand, descriptive and, on the other, evaluative, or intervening, kind of discourse as responsive to the information coming from the sense of »just/good/beneficial«. I claim that Aristotle was right in both components of his theory. In other words, the rule of law, and legal-political relations in general, can take place only among the beings that deliberately use language to shape and determine the key aspects of the relations that hold within a city-state. This thesis is further illuminated through two contrasts: one positive, in the light of some crucial elements of the classical Greek tragedy where legal qualifications contain both a rational, descriptive, and inter-subjectively verifiable component as well as intervening and evaluative, but again rational one; the second contrast is both positive and negative in the sense that Hart's, but not Austin's, theory of legal propositions, according to which such propositions represent *sui generis* (ascriptive) blending of »the law and facts« that, as Hart claims, cannot be treated as a description, cannot be reconciled with the key ideas advocated in the second chapter; however, as the chapter aims to demonstrate, such theory is flawed on both logical and epistemological counts.

The third, fourth and fifth chapter together form a separate group and provide key arguments of this study around which the

rest naturally evolved. Hence, the reader who is not so interested in a genealogical approach is advised to jump immediately to the third chapter. This chapter may also be taken as a kind of introductory chapter into the key theoretical component of the study. It demonstrates a simple fact, which is that one should not find the rule by a rational kind of language strange, dubious, or unexpected since we have to take language as such as ruling. Language itself endows human beings with a normative structure, a cluster of normative standards and criteria that are a prerequisite to the use of language. It is in such a sense that language assumes a ruling role vis-à-vis human beings, and it is in such a sense that the notion of the rule of law may be to a large extent found graspable and acceptable. The norms of language apply primarily to verbal actions; however, they also apply to non-verbal actions to the extent the latter are mediated by verbal ones – this pertains especially to the pattern of promising as explained in more detail in Chapter 4. In other words, language, in the form of promising, acts also as the ruler of non-verbal action in the sense that a rich cluster of the norms of language actively shapes and determines an individual's capacity to give promise, endowing the corresponding social practice, within a community, with a social and political meaning. Hence, Chapter 4 addresses the sense in which language figures as a ruling force within the realm of non-verbal, individual actions, and explains how the apparatus of promising itself works and what meaning does it carry for an entire community. The same chapter elaborates the thesis that we need to conceptualise and theorise the notion of law as a kind of »collective promise«, if we start with the premise that the notion of the rule of law implies the notion of the rule of a rational kind of language. Furthermore, founded on a realistic and plausible view of individual promises, it aims to explain the criteria that the law as collective promise needs to meet too. It also

explains the sense in which one can reasonably state that the law, as a collective promise, is a rational kind of language; in other words, it focuses on the argumentative core of the law as a collective promise.

Chapter 5 aims to demonstrate that, due to the aforementioned set of claims, the rule of law presupposes a respectful attitude to discursive status of every person as a member of collective »body«. Discursive status of a person means that each person enjoys the right of asking for and proposing an argument that may bind him or her to the law. Such requests and proposals of an argument imply that discourse among individuals can be freed from discourse-unfriendly influences, especially from specific discursive strategies that implement such kind of influence. This however means that the rule of law implies a distinct view of human being as an argumentative and reasoning being who is able to found his relations with other individuals on the strength of valid arguments. This thesis carries a substantial anthropological weight – it suggests that we cannot ensure the rule of law within our community unless we endorse and decide to practice a specific model of humanity. Conversely, one can reasonably expect that the communities that fail to endorse such a model will also fail to ensure the rule of law. This anthropological hypothesis points directly to Chapter 8 addressing the phenomena of Nazism and Bolshevism. On the other hand, Chapter 5, dealing with a pretty abstract stuff that is not usual among the theorists of jurisprudence, relies on a number of graphic examples that substantiate the notion of a discourse-unfriendly discursive strategy as well as the notion of acceptance of discourse-friendly influences that are in line with the duty of respectful attitude to discursive status of a participant to a discourse. This chapter will also help the reader to realise that, when applied to the notion of the rule of

law, my own »discourse-ethics«, which I tend to label as »an axiology of discourse«, in important aspects differs from Habermas's (Habermas 1992); but this study does not attempt a comparison between Habermas's discourse-ethics and my own as it is focused on the problems of a higher importance.

Chapters 6, 7, and 8, form another separate group of applicative chapters that aim to apply the ideas developed in the previous chapters in dealing with some specific problems, or to explore the consequences of such ideas in concrete institutional and political contexts.

Chapter 6 addresses the problem of interpretation of law. It aims to reconcile the fact that it is individual human beings who interpret the law to the thesis that each law needs to be considered as a collective promise containing an argumentative core. This chapter may be found interesting and appealing especially by those dealing with legal hermeneutics in both theoretical and practical sense. Chapter 7 is focused on the interaction between two ideas, the idea of the rule of law and the idea of the separation of powers which, since Montesquieu, became one of the key elements of the modern theory of constitutionalism and thus entered quotidian legal and political practice of the majority of the states, that is, of their institutional structure. This chapter will propose to the reader my own reasons in support of the claim that the idea and the institution of the separation of powers should not be taken as highly, let alone essentially important; at its best the idea serves as a fragile supporter to the idea of the rule of law; hence, compared to the latter, it is secondary and less important. However, this chapter also adduces a number of reasons in support of the thesis that, within a legal-political community, there cannot be real, or actual, but only provisional and potential »ultimate interpreter of the Constitution« whose status, as an interpreter, fully depends on their performance,

on their ability to construct the most plausible theory/interpretation. Such a status cannot be secured in advance.

In empirical sense Chapter 8 is of the highest importance for the whole study. Drawing on specific examples from history, it explains why we need to be concerned with the rule of law and why the rule of law most directly depends on the recognition of a person's discursive status. This chapter is applicative too, but its applications carry the highest weight for the study as a whole. It deals with Nazism and Bolshevism that I here name as »the rule of non-law«; furthermore, by drawing on a large number of concrete illustrations, it explains the correlation between, on the one hand, »the rule of non-law« and, on the other, »a non-rule of language«. There are three strategies that, in my opinion, served to found and maintain such a correlation: devaluation of argument, corruption of certainty, and inversion of freedom. The reader will get the full meaning and nature of those strategies by an attentive reading of the chapter which also, at least in an implicit form, presents some concrete standards of evaluation to help us avoid the dangers that some »extreme« (which does not mean »infrequent«) ideologies pose to the theory and practice of the rule of law.

However, one should not assume that the avoidance of such dangers is all that is needed to ensure the rule of law; the avoidance of such dangers only sets the foundation for a concrete work, the work of formulating and defending plausible arguments (concerning the just and the unjust) that form the core of collective promises as well as of those intentions to which a community commits itself, and without which the community's both moral integrity and identity cannot be secured. To describe such a work may be a demanding, but also a rewarding task. Such a description should perhaps focus on a number of

famous legislators, including Solon, Plato, the French and American constitutional assemblies, and/or the Weimar constitution-makers, Hugo Preuß and Friedrich Naumann; it is not proposed in this study due to the scope of work it would imply and also due to the faith that the readers may explore and judge some intellectual patterns and activities through their own effort. However, I am aware that the description of concrete legal-political argumentation, as a part of the work by several famous legislators, should make a welcome and rewarding addition to this study as a whole.

This study does not explore so-called »hard cases«, such as euthanasia or abortion. Such hard cases that we normally treat as paradigmatic cases of moral dilemmas are hard precisely because there is no universally valid answer to the question whether they imply an unambiguous »harm« to a person, in what sense, and what laws should regulate the persons« conduct in such cases. For instance, euthanasia used to be described as »mercy killing«, but today the phrase »assisted suicide« is much more common. The first description, focused on some aspects of euthanasia, obviously implies some »harm«, whereas the second, again focused on some other aspects of the same phenomenon, does not imply an infliction of harm in the strict sense. This study is almost entirely focused on simple cases, that is, it draws on and starts from them; hence, it operates on the assumption that, in some crucial cases, there is a universal agreement in the tendency to characterise some practices unambiguously as »a harm to a person«. In my opinion, it is of an even higher importance to realise that even such simple cases can teach us that the laws are premised on some patterns of argumentation. It is our natural tendency to escape disagreement in such simple cases which explains why such argumentative patterns are overlooked so easily. The simple cases, however, remain the basic

ones and our dealing with hard cases needs to follow the pattern we find in simple cases. This means that, whatever attitude we take to the hard cases, our attempt to formulate the laws on such cases should too have the character of a search for some plausible, perhaps more complex and more contingency-sensitive arguments that will succeed to clarify the question of whether, or not, such doubtful practices, as euthanasia or abortion, deserve to be qualified as »harm to a person«; which means finding a space for them in our legal code and making them, perhaps under strictly specified conditions, suitable to legal enforcement (On moral and moral-political dilemmas, and on the principles that those who attempt to resolve such dilemmas need to follow, see also Pehar (2006b)).

A majority of postmodernist theorists of law and politics is likely to respond to the aforementioned claims by a counter-claim that there is an unbridgeable gap between simple and hard cases, and that hard cases cannot be resolved primarily due to the incommensurability thesis, an alleged closure of the domain of such cases to our argumentative practice. Some postmodernist theorists would perhaps add that simple cases only appear to be simple and that their appearance is infrequent and exceptional. This study does not scrutinize in more detail nor explicitly focuses on postmodernist approaches to the law and politics. It takes no interest in Derrida's essay on the force of law (Derrida 1992), which gives a reading of Benjamin's essay on a critique of violence, or in Foucault's reflections on juridical forms (in Foucault 2002); it does not focus on legal and political theorizing by Agamben (2005, 2006), Ch. Mouffe (2005), or E. Laclau (2007) either. I believe that the perspective as presented in this study is to a large extent irreconcilable to the tenets of postmodernist, or poststructuralist positions on the law; however, it is up to the reader to form

an autonomous view of persuasiveness of the arguments proposed here as well as on the immediate implications of such arguments for the understanding and assessment of the postmodernist positions.

Bilješke

1 N. Bobbio, u svom ogledu »Vladavina ljudi ili vladavina zakona?« (1990, str. 161-184), ovu dijalektiku prezentira na drugačiji način – kao dilemu između vladavine zakona, s jedne strane, i vladavine zakonodavca (kao Heroja, Suverena, Karizmatičke ličnosti i slično), s druge.

1. Vladavina zakona – četiri teoreme Aristotelove teorije

2 Aristotela navodim prema Aristotel (1992a) i (1992b).

3 Za dobar pregled klasika klasične grčke tragedije, vidi Kitto (1961).

4 Navod prema D. Laertije (1973, str. 378).

5 Četiri su ključne, fundamentalne povrede koje stoje u osnovi svakog zakona i predstavljaju paradigmatičke argumente oko kojih se formira jedan zakon: povreda života, tijela, imovine i osnovnih političko-društvenih prava. No, s vremenom, postali smo svjesni da neke druge vrste povreda trebaju biti tretirane na isti ili sličan način: povreda uma ili psihe (takozvano »psihološko« nasilje ili nasilje/manipulacija kroz medije ili povrede privatnosti), povreda radnih odnosa (eksploatacija ili maltretiranje uposlenika) i povreda zajedničke okoline (onečišćenja i neizravna trovanja drugih kroz trovanje resursa kao produženih dijelova organizma). Potonje vrste povreda nešto su kompliciranije, što implicira veću kompleksnost argumenta za važnije zakona, pa su zakoni o njima stoga obično opširniji. Mogli bismo čak reći da se pravni kodeksi o potonjim povredama još uvijek razvijaju jer se razvijaju sve sofisticiranije metode identificiranja i opisivanja takvih povreda. Naravno, neke zemlje u

razvijanju tog djela kodeksa naprednije su od drugih jer posjeduju jaču i razvijeniju znanstveno-teorijsku strukturu.

6 U suvremenoj etici i pravnoj teoriji ovo je ograničenje poznato pod nazivom »the harm principle« (načelo povrede ili oštećenja) koje se obično vezuje uz Mill, J. S. (1975, posebno str. 10-12 i 70-73); naravno, sporno je da li je to jedino načelo ograničenja slobode koje trebamo primijeniti u procesu kriminaliziranja nekih tipova ponašanja; i sporno je kako samo načelo povrede trebamo primijeniti/interpretirati u nekim zamršenijim slučajevima, kao što je, primjerice, eutanazija; za kratki pregled glavnih pozicija, vidi Grčić (ed.) (1989, str. 141-173); najiscrpnija analiza načela povrede, kao i srodnog »načela uvrede« (the offense principle), ponuđena je u studiji u četiri sveska Joel Feinberga »The Moral Limits of the Criminal Law«; za osnove nacрта vidi Feinberg (1985) koja sadrži i sinopsis Feinbergovog prvog sveska *Harm to Others* (str. ix-xiv).

7 O tome, vidi u Guthrie (1978, str. 336-337).

8 Navod prema Woodruff (2005b, str. 25): »Očito je bolje promovirati moralnu vrlinu putem pohvalnog govora i uvjeravanja, nego putem zakona i prisile. Jer onaj, kojega od nepravde odvraća zakon, vjerojatno će tajno učiniti zlo, ali onaj, kojega uvjeravanje vodi do toga da ispuni svoju dužnost, vjerojatno neće učiniti ništa neprikladno niti potajice niti u javnosti. Tako osoba, koja djeluje ispravno na temelju razumijevanja i znanja, postaje i hrabra i takva da misli ispravno.«

9 U klasičnoj je Grčkoj ideja nepisanoga zakona predstavljala opće mjesto, što se vidi i iz čuvenog Periklovog Pogrebnog govora palim Atenjanima u vrijeme Peloponeskog rata: »Premda ne postupamo nasilno u privatnim poslovima, ne prestupamo državnih zakona najviše iz strahopoštovanja i u poslušnosti prema službenim glavarima i zakonima, a prije svega prema onim zakonima, koji su izdani na korist onih, kojima se čine nepravde, i koji premda nepisani donose općenito priznatu sramotu« (navod u Tukidid 1957, str. 105).

10 Rackham, u Aristotle (1959), ovaj grčki pojam prijevodi kao »less liable to error (than written laws)«, (manje podložni pogrešci (od pisanih zakona)), što samo djelomično, zapravo jednim manjim dijelom, pokriva značenje tog pojma.

11 Aristotle (2007, 1375b, str. 103).

12 Za klasično-grčko poimanje »vladavine zakona«, vidi i Woodruff (2005a, str. 109-125).

2. Jezik i polis

13 Ovo poglavlje u cijelosti predstavlja komentar na Aristotel (1992b, 1253a7-18).

14 Nadam se da će čitatelj moj komentar ovog Aristotelovog *locus classicus* doživjeti kao razumljiviji i relevantniji od komentara što ga nudi Agamben (2006, str. 13).

15 Vidi Vernan (1988, posebno str. 323 i 325-329).

16 Sofoklo (1913, str. 237).

17 Euripid (1919, str. 310-312).

18 Euripid (1919, str. 309).

19 Naravno, ako nismo mazohisti ili psihopatski karakteri; to također znači da je nemoguće uvjeriti bilo mazohiste bilo psihopate u neku zajedničku i održivu moralno-političku teoriju, uključujući i teoriju o vladavini zakona.

20 Zanimljivo je da je upravo *Antigona* ona drama koja je vrlo često, u humanističkim znanostima, poticala na komentar i detaljniju egzegezu. Primjerice, poznato je da je Hegel tu dramu tumačio kao pobjedu načela državne moralnosti, utjelovljene u Kreontu, nad obiteljskom koja je utjelovljena kroz Antigonu. Drugim riječima, za Hegela izgleda kao da je Kreont bio pozitivan lik, što je neusklađeno sa samom radnjom drame. Ovom se dramom detaljnije bavio i Jacques Lacan. Ovdje mi nije namjera ulaziti u detalje tog višestoljetnog komentara; to bi nas odvelo od glavnog smjera i toka argumentacije ove studije – vrlo zagrijani čitalac o toj temi može čitati u knjizi Judith Butler (2000) koja i sama ponekad iznosi čudne, ishitrene i neobranjive tvrdnje; primjerice, da je »zakon« na koji se Antigona poziva »a law of the instant and, hence, a law with no generality and no transposability, one mired in the very circumstances to which it is applied, a law formulated precisely through the singular instance of its application and, therefore, no law at all in any ordinary, generalizable sense.« (prijevod: »jedan zakon pojedinačnog trenutka, zakon bez općenitosti i bez prenosivosti, zakon uronjen u same okolnosti na koje se primjenjuje, zakon formuliran točno kroz pojedinačni primjer njegove primjene i, stoga, zakon koji uopće nije zakon u uobičajenom, poopćivom smislu.«) (str. 10)

21 S ovim neposredno u vezi stoji *parrhesia*, sloboda govora, odnosno sloboda da se »sve kaže« što se smatra vrijednim kazivanja u političkome i pravnome smislu. Jedno od prvih povezivanja *parrhesia*-e sa slobodnim gradom, odnosno povezivanja njene negacije s robovlasničkim odnosom, što je posve u skladu s republikanskom političkom teorijom, nalazimo kod Euripida u *Feničankama* (stihovi 386-394); jedna od najboljih analiza pojma *parrhesia* u klasično-grčkome kontekstu ponuđena je u Foucault (2001); za klasično-rimski kontekst vidi Foucault (2005, str. 371-411).

3. Jezik kao normativna struktura

22 Naravno, ovdje je riječ o pojmu jezika kao »koda«; Eco (1977, str. 170) definira pojam koda na sljedeći način: »On daje pravilo za koreliranje elemenata izričaja s elementima sadržaja nakon što je organizirao obje razine [vrste elemenata] u formalni sustav ili je preuzeo te razine u već organiziranom obliku od drugoga koda... Kod postoji jedino ukoliko postoji jedna konvencionalizirana i socijalizirana korespondencija.«

23 Prisjetimo se ovdje Saussureove distinkcije između jezika kao *langue* i jezika kao *parole*; prvi pojam referira na normativnu strukturu jezika (jezik kao sustav), dok drugi pojam referira na živi govor koji dopušta povremene varijacije i odstupanja. Saussure je pretpostavio da se lingvistika može baviti samo jezikom u smislu »langue« (Saussure, 1962, str. 23-29). Bitno je također napomenuti da je Saussure predložio analogiju između značenjskih jedinica i »švicarskih franaka« (Saussure 1962, str. 160), što implicira da jezičke jedinice sadrže i prenose neku vrijednost koja mora biti identična za sve govornike određenoga jezika.

24 To ne implicira da je sve prethodno zadano za pojedinca u svim jezicima svijeta; ponešto od toga zadano je u svakom pojedinom jeziku, a sve je zadano u većini suvremenih indoeuropskih jezika; no, bitno je da je zadano. Ovdje mi, također, nije svrha raspravljati o relativnoj kompliciranosti ili jednostavnosti pojedinih jezika, nego samo uputiti na činjenicu da jezik, u odnosu na pojedinca, jednim bitnim dijelom nastupa kao (bilo komplicirana bilo jednostavna) normativna struktura. Osim toga, nesumnjivo je da prosudba o kompliciranosti te strukture vrlo često ovisi o kognitivnim sposobnostima i svojstvima učenika ili istraživača; primjerice, jezik amazonskog plemena Pirahã, čini se, ne posjeduje svojstvo rekurzivnosti, ne raspolaže stalnim terminima za boje, niti oznakama za prošlo vrijeme, niti raspolaže kvantifikatorima; no, u drugim aspektima (između ostalog fonetskom), taj je jezik izvanredno kompliciran za prosječnog Europljanina ili stanovnika Sjeverne Amerike (o tome jeziku, o čijoj prirodi i značaju vjerojatno još uvijek traje debata između N. Chomskog i D. Everetta, kao i o samoj debati, vidi zanimljiv prikaz u Colapinto 2007).

25 Te je vrline, kao vrline, detaljno analizirao Williams (2002); vidi također Lewis (1974, posebno str. 257-260).

26 Brandom (2000) najpoznatiji je suvremeni filozof jezika koji brani tezu da se »posjedovanje semantičkog (odnosno, značenjskog) sadržaja« može definirati i objasniti jedino preko sposobnosti artikuliranja i ekspliciranja razloga kao obrane vlastitih takozvanih »opunomoćenja da se izvode zaključci« (engl. *inferential entitlements*).

27 Donald Davidson svakako je jedan od najutjecajnijih suvremenih filozofa koji inzistira na normativnim aspektima jezika i koji te aspekte nastoji tumačiti kao posljedice primjene »načela milosrđa« (*the principle of charity*); to se načelo svodi na dvije pretpostavke: pretpostavku zajedničkoga posjedovanja velikog broja zajedničkih i istinitih vjerovanja (kao uvjet međusobnog sporazumijevanja), i pretpostavku konzistentnosti kako izrečenih tako i neizrečenih vjerovanja (kao uvjet racionalnosti sugovornika); za dobre uvodne prikaze Davidsonove formulacije »načela milosrđa«, vidi Joseph (2004, str. str. 62-70) i Evnine (1991, str. 101-114); vidi također Pehar (2004).

28 Naravno, nesporno je da formuliranje novih metafora, u smislu »učenja stare riječi novim trikovima« (Goodman 1976, str. 69), podrazumijeva određenu slobodu govornika u odnosu na semantičke norme jezika; međutim, trebamo na umu imati još dvije činjenice: 1. uspješna i općeprihvaćena metafora, metafora s dobrom poantom, stvara novu semantičku normu; 2. otvoreno je pitanje počiva li interpretacija metafore, kao metafore, na prepoznavanju neke vrste semantičke devijantnosti

metafore pod doslovnom interpretacijom; u Pehar (1991) nudim argumente protiv potvrdnog odgovora na to pitanje jer, uglavnom, smatram da bi nam teza o devijantnosti metafore pod doslovnom interpretacijom djelotvorno blokirala put ka metaforičkoj interpretaciji.

29 Ako bi ova tvrdnja bila shvaćena kao da implicira moje neprihvatanje bilo kakve slobode pojedinca u odnosu na jezik, ona bi bila krivo shvaćena. Sloboda pojedinca u odnosu na jezik nesumnjiva je, no, ono što želim naglasiti u ovome kratkom poglavlju jest jednostavna činjenica da je ta sloboda ograničena i uvjetovana faktorom razumljivosti koji od nas, uglavnom s uspjehom, traži prilagodbu normativnoj strukturi jezika. Sloboda je pojedinca u odnosu na jezik tipično relativna i ovisi o njegovoj kreativnoj sposobnosti da bude originalan u izrazu, a ipak ujedno i, prije svega, razumljiv. Jakobson, u svom slavnom ogledu o dva aspekta jezika i dva tipa afazičnih poremećaja, tvrdi da pojedine razine jezika (fonetska, morfološka, semantička, sintaktička) otvaraju pojedincu mogućnost slobode u sve višem stupnju (koja je na fonetskoj i morfološkoj razini *de facto* jednaka nuli), no, također je jasno da mnogi pojedinci tu slobodu neće realizirati jer će se oslanjati na stereotipne iskaze ili stereotipne kombinacije iskaza (Jakobson 1990, str. 119). Jednu od najtrezvenijih opservacija o ovoj temi dao je Otto Jespersen (1970, str. 110): »Potpunu slobodu, u najširem značenju riječi, ne možemo nikada ostvariti ukoliko želimo da drugima saopćimo naše misli... S druge strane, ni jezička prinuda nije nikada potpuna, jer je upotreba jezika samo u nekim stvarima potpuno određena i ne smije se narušavati.«

30 Stoga nije uopće neobično da pravnici i advokati, i općenito oni čiji je posao da se bave zakonima, razvijaju posebnu i izraženu jezičku, ili lingvističku, senzitivnost. To su u jednom elokventnom paragrafu, kao dijelu istraživanja jezičnoga stila pravnih dokumenata, naglasili David Crystal i Derek Davy (1969, str. 212): »Lawyers know that anything they write, and much of what they say, is likely to be examined with an acuity that is seldom focused on other forms of language. It is as if the products of their linguistic activity become objects to be dissected and probed – often in a purely destructive way. Consequently, much care is called for in the construction of these ‘objects’.« (»Pravnici znaju da sve što napišu, i veliki dio onoga što kažu, vjerojatno će biti analizirano s takvom pozornošću kakva biva rijetko usmjerena na ostale oblike jezika. Stvari stoje tako kao da proizvodi njihove aktivnosti postaju objektima koje treba raščlaniti i istražiti – često na čisto destruktivan način. Stoga, potrebna je velika briga tijekom konstrukcije tih ‘objekata’.«)

4. Praksa »davanja obećanja« i zakon kao kolektivno obećanje

31 Na tome inzistira G.E.M. Anscombe (1981) u čemu ju slijedi P. Foot (2002, str. 168-169).

32 O tome je napisan ogroman broj knjiga i rasprava, uključujući i one klasične G. Herberta Meada i J. Piageta; za neke bitne radove i plauzibilne ontogenetske hipoteze, vidi izbor u Geulen (ur.) (1982), i vrlo sažet i jasan prikaz u Tomasello (1999, str. 161-200).

33 Tomasello (1999, str. 170-173).

34 Vidi Tomasello (1999, str. 191-194).

35 Vidi Searle (1969 i 1972).

36 Searle (1972, str. 148).

37 Felman (1993, str. 21).

38 Searle (1972, str. 149).

39 Vidi Hare (1967).

40 Vidi Žagar (1991).

41 Felman (1993, str. 16-18).

42 Bourdieu (1992, posebno str. 60-64) je ovu Benvenistovu tezu uzeo zdravo za gotovo; on tvrdi da se performativa prije svega trebaju analizirati kao akti neke instituirane vlasti, što znači da (1) analiza performativa zadaća je sociologije, a ne lingvistike; (2) misterij performativa, koji se sastoji u njihovom skoro automatskom pretvaranju u društvenu realnost, neodvojiv je od »ministerija« ovlaštenog lica. Smatram da se ono što je označeno kao »performativi« ne može na taj način analizirati (prisjetimo se samo činjenice, koju Bourdieu prešućuje, da postoje prizivni sudovi, da stoga nakon presude, u jezičkom smislu, ne slijedi automatski čin), te da je Bourdieu/Benvenistova analiza neprimjenjiva na obećanja.

43 Vidi Felman (1993, posebno str. 66-83).

44 Puni tekst *Deklaracije* u Weber (1995, str. 43).

45 Vidi Peterson (1970, str. 88-89).

46 Derrida (2003); na ovaj se tekst također, u značajnoj mjeri, oslanja Campbell (1998, str. 26-27), nastojeći dokazati da su svakoj politici imanentne »violent performances«, »nasilne izvedbe«, teza protiv koje je implicite usmjereno moje, zdravorazumsko čitanje *Deklaracije neovisnosti*.

47 Naravno, niti u snu ne bih tvrdio da je ta teza ovdje iskazana po prvi put. »Zakoni kao kolektivna obećanja« implicitno je sadržano već kod Hobbesa (1994/1651), što je logično: naime, svaka ugovorna teorija političke i pravne zajednice podrazumijeva da ugovor treba biti poštovan (*pacta sunt servanda*), što ugovornu obavezu čini bliskom pojmu obećanja. Hobbes, slavno, smatra da, budući da su ljudska bića sklona ne ispuniti svoju riječ, nužna je uspostava *Levijatana* kao vrhovnog Suverena čiji »mač« jamči opće poštivanje ugovora ili zakona. *Levijatan* je također zamišljen kao zakonodavac, no Hobbes, čini se, nije posve sklon pojam zakona izjednačiti s pojmom »suverene zapovijesti« – on o zakonima govori i kao općem dobru, usporedivom s »hedges«, u smislu ograda na putu, dobru kojim se, u objektivnom smislu, usklađuju slobode

pojedinaca (vidi Hobbes 1994 str. 229). Također, Paul de Man zakone je eksplicite usporedio s obećanjima (vidi Weber 1992, str. 247); no, de Manov razlog te usporedbe svodi se naprosto na činjenicu da su obećanja usmjerena prema budućnosti, što, po mom sudu, implicira značajno osiromašenje pojma obećanja. Ako moja analiza posjeduje ikakvu originalnost, ona se sastoji isključivo u pojmu »obećanja« kao *definiens*-a, a ne u samoj definiciji ili usporedbi zakona kao/s obećanj(im)a.

48 Ova tvrdnja implicira pretpostavku da je smisleno govoriti o kolektivnim subjektima, kao o nečemu što je odjeljivo od pojedinačnih subjekata; za obranu pretpostavke o odjeljivim kolektivnim subjektima, vidi Pettit (2001, str. 104-119).

49 Jedno od mudrih načela vanjske politike Harolda Nicolsona glasi: »Nijedna vlada ne smije davati obećanja koja ne može i održati.« (navod prema Berridge/Keens-Soper/Otte (ur.) 2005, str. 179).

50 O Fullerovoj analizi, vidi i u Ten (2007).

5. Vladavina zakona i priznanje »diskurzivnog statusa« osobe

51 Za pojam argumenta i argumentacije, vidi Toulmin (2003), Walton (1990) i Munson (1976, str. 175-184).

52 Za pojam utjecaja koji je neprijateljski za diskurs, vidi također Pettit (2001, str. 67-79) i Pettit (2004, str. 77).

53 Sofoklo (1913, str. 237-239).

54 Stoga J. P. Vernant (1990, str. 51-52, i 61) naglašava da sistem polisa uključuje, prije svega, tri ključna faktora: nadmoć riječi (govor kao glavno političko oruđe), javna sfera (sfera javnih praksi, za razliku od privatnih i tajnih), te poimanje ljudi kao »sličnih« ili »jednakih« (grč. *isoi*), čime oblik uzajamne povratne veze zamjenjuje hijerarhijske odnose podređenosti i nadređenosti. Primijetimo, također, da jedan od predvodnika Francuske revolucije, Louis de Saint-Just, u jednom tekstu o »Duhu revolucije i Ustava Francuske« iz 1791., na sljedeći način objašnjava »načelo jednakosti«: »Duh jednakosti ne sastoji se u tome da čovek može da kaže drugom čoveku: »Isto sam toliko moćan koliko i ti.« Nema zakonite moći; ni zakoni pa ni Bog, ne predstavljaju moći, već samo teoriju o onome što je dobro. Suština jednakosti je u tome da svaki pojedinac bude jednak deo suverenosti, odnosno celine.« (Saint-Just, 1987, str. 46)

55 Namjerno koristim pojam »topika« kako bih naglasio da je riječ o shemama, dakle ponovljivim oblicima argumentacije; no, za razliku od klasičnih topika, ove koje ću navesti ne smiju se uzeti kao valjane ili kao zbiljski korisne za proces argumentacije – one to nisu, premda mogu utjecati na neoprezne ili nedovoljno upućene sugovornike. No, koristim taj pojam također s namjerom da naglasim da je pravo, u smislu odnošenja prema zakonu, neodvojivo od argumentiranja, a samim tim neodvojivo od učenja relativno stabilnih i pamtljivih oblika, i formula, argumenta, kakvo se

obično vezuje uz pojam klasične topike; u vezi s općom temom topike, vidi Rubinelli (2009), a u vezi s temom odnosa između topike i jurisprudencije, vidi Viehweg (1987).

56 Za jednu od najboljih studija o metaforama i njihovom značaju za razumijevanje svake pojmovne strukture, vidi Lakoff i Johnson (1980).

57 Takva poruka, načelno neprihvatljiva, bila bi prihvatljiva za one koji bi se potpisali pod sljedeće dvije metafore: »Rasprava/diskusija je rat« i »Rasprava/diskusija je borba«; o tim metaforama vidi detaljnije u Lakoff i Johnson (1980, str. 77-86).

6. Vladaju li interpretatori zakona?

58 Za kratki pregled ključnih problema u teoriji i praksi pravnog tumačenja, vidi Dickson (2001).

59 Aristotelova teorija *epieikeia*-e izložena je u Petoj knjizi njegove *Nikomahove etike*; vidi Aristotle (1996, 1992a 1137b); vidi također detaljan prikaz Aristotelova pristupa u Sherman (1989, str. 13-55).

60 Vidi, primjerice, Basta (1990).

61 Vidi Cicero (1949, II. XL-XLI, str. 284-289).

62 O neodređenosti »kanona interpretacije« vidi detaljnije u Hirsch (1967, str. 198-205).

63 Za samo jedan primjer, vidi Dallmayr (1992).

64 Zanimljivo je da je već Aristotel, u Atenskom ustavu (1935 IX, 1997, str. 42), prezentirao jedno moguće objašnjenje interpretabilnosti ili nejasnoće nekih odredbi Solonovog ustava: on kaže, ne slažući se s tim objašnjenjem, da neki vjeruju kako je Solon namjerno ostavio neke dijelove svog Ustava nejasnima kako bi narod, kroz porotu, stekao vlast u odlučivanju; to znači da bi Solon zapravo kroz potrebu interpretacije unio političke odnose u pravo, dajući glavnu političku moć onima koji predstavljaju ovlaštene interpretatore njegova ustava. Aristotel pak tvrdi da se nejasnoća može lakše objasniti naprosto Solonovom trenutnom nesposobnošću da općim terminima iskaže/obuhvati ono »što je najbolje« (ne »ono što je on smatrao dobrim«, kako stoji u Jevremovićevom prijevodu); za slične suvremene, ali realistične opise primjera transformacije vladavine zakona u vlast ljudi, kroz proces pravne interpretacije, vidi Scheuerman (1994, str. 146).

65 Ovakav pristup karakterističan je za Pokret kritičkih pravnih istraživanja (Critical Legal Studies, CLS), o čemu vidi u Waluchow (2005) i Bruns (1992).

66 Kako (fiktivni) Machiavelli priopćuje (fiktivnom) Montesquieu-u, u Joly (1997, str. 122): »što je sudac bliži vlasti, više joj i pripada. Konzervativni duh vladavine će se tu razviti do stupnja koji je viši no bilo gdje drugdje, i zakoni o političkom uređenju dobit će, u okrilju te velike skupštine, tumačenje koje je toliko naklonjeno

mojoj vlasti da će mi to prištedjeti donošenje mnoštva restriktivnih mjera koje bi bez toga bila nužne... Nema zakonskog teksta, ma koliko jasan bio, koji ne bi mogao ishoditi najrazličitijim rješenjima, čak i u čisto privatnom građanskom pravu; ali ja vas molim da ne zaboravite da smo ovdje na političkom terenu. No, zakonodavcima svih vremena zajednička je navika da u nekim od svojih odredaba usvoje dovoljno elastičan izričaj kako bi mogao, već prema prilikama, poslužiti rješavanju parnica ili uvođenju iznimaka o kojima ne bi bilo mudro izjasniti se na precizniji način.«

67 Vidi Pehar (2006a).

68 Vezu između značenja i vjerovanja Davidson je objasnio i tematizirao u mnogim svojim radovima; za samo jedan primjer, vidi Davidson (1999); o vezi između »namjera« kao komponenti značenja i vjerovanja, vidi također u Ball (1995, str. 254).

69 To se, po mom sudu, osobito jasno vidi u takozvanim »teškim slučajevima«, slučajevima moralnih dilema i višeznačnosti formulirane pod pritiskom sukobljenih moralno-političkih načela, za razrješenje koje višeznačnosti interpretator mora formulirati plauzibilnu moralno-političku teoriju; o tome vidi detaljnije u Pehar (2006b).

70 Interpretacija zakona, kao kreativan čin, često uključuje i uporabu analogija, to jest takozvano »analoško rezoniranje«. Za obranu teze (a) da se pravno analoško rezoniranje razlikuje i od induktivnog i od deduktivnog tipa rezoniranja, (b) da se rezultati tog *sui generis* tipa mogu prosuđivati prema racionalnim i općim epistemičkim mjerilima, i (c) da analoško rezoniranje ne slabi snagu zakona, odnosno da je uskladio s načelom »vladavine zakona (a ne ljudi)« (the rule of law), vidi Weinreb (2005, posebno str. 123-162).

71 O faktoru kreativnosti, vidi i u Habermas (1992, str. 298-299).

72 Kako je L. Fuller (1999, str. 103-104) naglasio, sasvim je prirodno da oni, čija sudbina u bilo kom stupnju ovisi od kreativnog akta tumačenja zakona, »moraju željeti da se ono odvija na najsigurnijim osnovama koje se mogu obezbjediti, da ono bude što je moguće više utemeljeno u nužnostima demokratske države i same ljudske prirode«.

73 To se može formulirati i tako da se kaže da svaka interpretacija zakona podrazumijeva potragu za jednim »viškom prava« (na njemačkom, »ein Mehr an Recht«) koji nije zapisan, odnosno iscrpljen u pisanome tekstu zakona, kako je to naglasio i *Bundesverfassungsgericht* (Ustavni sud) Savezne Republike Njemačke (u odluci od 14. veljače 1973.), o čemu vidi u Habermas (1992, str. 298).

74 Ovo je također u skladu s tezom da nejasnoća u zakonu ili nedovoljna određenost ne implicira nužno nelegitimnost zakona; drugim riječima, kada obnavljamo jasnoću zakona, kroz interpretaciju, mi ne pretvaramo jedan nelegitiman zakon u legitiman, nego samo objašnjavamo smisao u kojem dotični zakon jest legitiman; za plauzibilnu kritiku teze da neodređenost/interpretabilnost implicira nelegitimnost, da, u mojoj terminologiji, povreda prvoga kriterija nužno vodi povredi drugoga, vidi Kress (1992).

75 Na to treće »međupodručje« čini mi se da je zaboravio i Agamben (2005, 39-40), naravno, pod pretpostavkom da sam ispravno shvatio njegove teze, što nije lak posao.

76 Vidi i Schauer (1991, str. 222-224); također Pelikan (2004, str. 78 i str. 137-140).

77 Stoga mi se čini neprihvatljivom striktna podjela koju predlaže Joseph Raz (1996) na primarne ili konzervativne faktore/razloge interpretacije, koji uključuju »autoritet« i »kontinuitet«, s jedne strane, i sekundarne ili inovativne faktore/razloge interpretacije, koji uključuju »jednakost« i »razvoj prava«, s druge. Razlozi svake plauzibilne interpretacije zakona moraju uključivati i potvrditi, u istome dahu, i faktor autoriteta i faktor jednakosti jer inače otvaramo mogućnost plauzibilne, a nepravedne interpretacije, koja potvrđuje faktor autoriteta, ali ne i faktor jednakosti.

78 Drugim riječima, glavni zaključak ovoga poglavlja implicira da ne postoje plauzibilni razlozi za brigu ili skepsu glede »vladavine zakona«, izraženu sljedećim riječima (Tamanaha 2004, str. 123): »The idea of 'the rule of law, not man', powerful as it is, has been forever dogged by the fact that laws are not self-interpreting or applying. The operation of law cannot be sequestered from human participation.« (»Ideja 'vladavine zakona, a ne ljudi', iako je moćna, neprestano je opterećena činjenicom da zakoni ne interpretiraju sami sebe, niti se sami primjenjuju. Djelovanje zakona ne može se izolirati od ljudskog sudjelovanja.«)

79 Schmitt (2005b, str. 13).

80 Schmitt (2005b, str. 15).

81 Schmitt (2005b, str. 16).

82 Vidi, primjerice, Schmitt (2004, str. 32).

83 Te su teze najpregnantnije elaborirane u Schmitt (2005a).

84 Pošteno govoreći, Schmitt u posljednjem, četvrtom poglavlju *Političke teologije*, o kontrarevolucionarnoj filozofiji države, sljedeću tezu pripisuje de Maistreu (Schmitt 2005a, str. 66): »In the cited remarks of de Maistre we can also see a reduction of the state to the moment of the decision, to a pure decision not based on reason and discussion and not justifying itself, that is, to an absolute decision created out of nothingness«; (»U navedenim de Maistreovim zamjedbama možemo također uočiti redukciju države na trenutak odluke, čiste odluke koja se ne temelji na razumu i raspravi, i koja se ne opravdava, to jest na apsolutnu odluku stvorenu iz ničega.«) no, čini se da kontekst također ukazuje na to da se Schmitt slaže s de Maistroom.

85 Schmitt (2005a, str. 36).

86 Schmitt to naglašava u Predgovoru za drugo izdanje *Političke teologije* (1934); vidi Schmitt (2005a, str. 2-3).

7. Vladavina zakona i »podjela ovlasti«

87 Za prezentaciju te doktrine kao sredstva obrane individualnih prava od nasrtaja vlasti većine, te za socijalno-psihološku teoriju na koju se doktrina oslanja, vidi Elster (1993a, engleski izvornik sa srpskim prijevodom Đ. Tomića u časopisu *Beogradski*

krug, br. 3-4/95 i 1-2/96, str. 95-106, i br. 3-4/96 i 1-2/97, str. 245-262); za kratki pregled doktrine »podijele ovlasti«, na republikanskim temeljima, vidi Pettit (1999, str. 177-180).

88 Za Jean Bodina i Thomasa Hobbesa, vidi Skinner (2008a, str. 72-75).

89 Za Montesquieua, vidi Neumann (1974) i Held (1990, str. 66-71).

90 Vidi Kant (1967, str. 119-122, paragrafi 45-48).

91 Ovakvu teoriju nalazimo u *Društvenom ugovoru* (III, poglavlje 4); ekscerpt u Bernardi (ur.) (2003, str. 159-161).

92 Za pregled američkog Ustava, vidi Weber (1995) i Carey (1995).

93 Tu je ideju Madison izložio u čuvenom *Federalist* br. 47; vidi i Molnar (2001, str. 397).

94 O Madisonu i američkom Ustavu, vidi također u Harrison (2004, str. 96-115).

95 Vidi Devins i Fisher (2004, str. 77-101).

96 Detaljnije o pojmu građanske vrline, vidi u Pehar (2005) i Honohan (2002, str. 147-179).

97 O tezi da je prva više vezana uz moderni svijet, a druga više uz antiku, te o koegzistenciji tih politika kod autora američkog Ustava, vidi i Harrison (2004, str. 111-114).

98 Navod prema Honohan (2002, str. 147): »Ne postoji li vrline među nama? Ako ne postoji, nalazimo se u proklesoj situaciji. Nikakve teorijske kontrole/provjere, nikakav oblik državne vlasti, ne može nam donijeti sigurnost. Pretpostavka da nam neki oblik državne vlasti može osigurati slobodu ili sreću, bez bilo kakve vrline u narodu, predstavlja himeričnu ideju.«

99 Vidi Tessitore (2003, str. 147).

100 Takvu logiku brani, među mnogima, i Perelman (1983, str. 48-49, i str. 218-219).

101 Vidi Waluchow (2005, str. 33).

102 Naravno, ovim ne sugeriram da je u svim državama svijeta prihvaćeno mišljenje da je potrebno neko tijelo koje raspolaže dotičnom ovlašću; također, u nekim zemljama postoje institucionalna tijela koja, striktno govoreći, nisu sudovi, ali su ipak tretirana kao konačni tumači ustava – takvo je, primjerice, Ustavno vijeće u Francuskoj o kojemu vidi u Mény (1998, str. 133-139).

103 O *The Federalist* članak 78, vidi iscrpno u Carey (1995, str. 122-138).

104 Vidi »Jefferson on Politics & Government« br. 18 (<http://www.famguardian.org/Subjects/Politics/ThomasJefferson/jeffcont.htm>).

105 Vidi, između ostalih, Devins i Fisher (2004) i Burt (1992).

106 Vidi u Carey (1995, 130).

107 Za kratke i jasne prikaze tih odluka, vidi Fournier, Esq. (1995), i Urofski (ur.) (1994).

108 Zanimljivo je da Elster (1993a, navedeno izdanje u *Beogradski krug*, str. 246-247) tvrdi, s jedne strane, da nekome (Ustavnom ili Vrhovnom sudu) mora biti »dodeljeno pravo da donese ocenu« o neustavnosti jednog zakona, što je ustvari pravo posljednjeg tumačenja ustava; s druge strane, on također otvoreno priznaje da dotična instanca može podleći pritisku manjinskih ideologija ili čak trenutnim strastima većine (*the majoritarian passions of the moment*). On dodaje i da »pravna kultura« može djelovati samo kao »blago ograničenje« (*soft constraint*) na odluke, odnosno interpretacije Suda.

109 Suprotno ovome stavu, sudac američkog Vrhovnog suda Jackson, u jednome mišljenju suglasnom s odlukom Suda (»Concurring opinion«) iz 1953., izrekao je sljedeću, čuvenu, ali očito apsurdnu opasku o tome Sudu: »We are not final because we are infallible, but we are infallible only because we are final« (navod prema Weinreb 2005, str. 151; prijevod: »Mi nismo posljednji [tumači] zbog toga što smo nepogrešivi, ali smo nepogrešivi jedino zbog toga što smo posljednji«).

110 No, zanimljivo je da i sam Dworkin (1996) tvrdi da Vrhovni Sud SAD predstavlja zbiljskog, dakle, neuvjetnog, u striktnom smislu posljednjeg tumača američkog Ustava.

111 Vidi Kelsen (2001, str. 272-274, fusnota 9).

112 Schmitt (2004, posebno str. 31-33).

113 Schmitt (2004, str. 33-36).

114 Koju je predložio G. Schwab, u *Uvodu* za Schmitt (2005a, str. xlv-xlix).

115 Vidi Schmitt (2004, str. 85-94).

116 Schmitt (2004, str. 94).

117 Schmitt (2004, str. 94).

118 Schmitt (2004, str. 95).

119 Naravno, netko bi ovdje mogao postaviti pitanje o praktičnoj ostvarivosti te zamisli, zbog pritiska vremena i kritičnosti političke situacije, no, kao što sam već spomenuo, »razloge« tipa »pritisak vremena« ili »potreba za brzim rješenjem« smatram strategijama koje su neprijateljske za diskurs.

120 Ta je distinkcija definirana kao »bit pojma političkoga« u slavnome djelu *Der Begriff des Politischen* (vidi Schmitt 1932, 1996).

121 Nije stoga čudno da je L. Strauss (u Schmitt 1996, posebno str. 103-5) u Schmittovoj distinkciji »prijatelj-neprijatelj« prepoznao ne isključenje, nego prihvaćanje morala, premda nije riječ o univerzalističkom ili kozmopolitskom tipu moralnosti.

122 Ovo je parafraza jedne Schmittove rečenice iz njegove »Krise parlamentarne demokracije« (engleski prijevod u izdanju MIT Press is 1985. godine); navod prema Tracy B. Strong, *Predgovor* u Schmitt (1996, str.xvi); no, Schmitt identičnu metaforu liberalizma pripisuje Donoso Cortésu već u *Političkoj teologiji* (vidi Schmitt 2005a, str. 62).

123 Stoga je upotreba sile smrtno ozbiljna stvar; riječ je o spremnosti da se vlastiti život, u fizičkom smislu, stavi na kocku jer bi alternativa, u jednom precizno definiranom smislu »izdaje svojih vjerovanja svojim djelovanjem«, bila gora od smrti upravo stoga što bi predstavljala privid ljudskog života, umrlost koja samo prividno živi (Stoga Schmitt inzistira na dvjema tezama: (a) odnos »prijatelj-neprijatelj« uvijek je konkretni, egzistencijalni odnos; (b) taj odnos podrazumijeva dispoziciju za fizički sukob, bitku (*Kampf*), što implicira realnu mogućnost fizičkog nestanka; za to vidi Schmitt (1932, str. 18 i 20)).

124 Smatram da upotrebu takve sile ne možemo definicijom/enumeracijom ograničiti u smislu nekog jasno ograničenog skupa legitimnih oblika njene upotrebe; pasivni otpor, naravno, nije isključen, no također nisu isključeni sljedeći oblici: razbijanje prozora, bacanje pokvarenih jaja ili boje na neprijatelje, nanošenje štete pokretnoj i nepokretnoj imovini, blokiranje putova, pa čak i upotreba oružja u samoobrani, ako je, pretpostavimo, skupina koja javno demonstrira i protestira fizički napadnuta od strane »snaga reda«.

8. Vladavina ne-zakona kao nevladavina jezika – nacizam i lenjinizam

125 Ovdje se ne bavim komparativnom analizom cjelokupnih političkih režima ili njihovih uglavnom tragičnih moralno-političkih posljedica; za glavne probleme i rezultate takve analize, vidi Dubiel, Motzkin (ur.) (2005). Ipak, moj je pristup srodan pristupu Overya (2005) koji više naglašava sličnosti i podudarnosti, negoli razlike, između nacističke i staljinističke diktature.

126 No, što se tiče realnog odnosa između Marxa i Lenjina, to jest boljševika, trebamo imati na umu Ryklinovo zapažanje (2010, str. 50): »Komunizam nikad nisu gradili, nitko nije znao što je to. Boljševici su raspolagali samo s nekoliko odlomaka iz *Komunističkog manifesta*, *Kapitala* i *Kritike Gotskog programa*, koji su osim toga bili neobično mnogoznačni tako da je prostor improvizacije koji su pokrivali revolucionari zaista bio beskrajn.«

127 Kako je to Hitler objasnio u svojoj knjizi *Mein Kampf*; parafraziram prema Hofer (1957, str. 20-21).

128 Prema Overy (2005, str. 19).

129 Za Hitlerovu filozofiju odgoja mladeži, vidi citat u Hofer (1957, str. 88).

130 Prema Hofer (1957, str. 27).

131 Navod prema Lukacs (1966, str. 595)

132 Navod u Overy (2005, str. 647).

133 Opis je dao V. Grosman; navodim prema Inić (1984, str. 74).

134 Za Lenjinov tretman Macha i Avenariususa, vidi Pannekoek (2003); za otvoreno pozitivnu ocjenu Lenjinovog spisa o materijalizmu i empiriokriticizmu, vidi Althusser (1971).

135 Za ovaj spis, vidi Read (2005, str. 52-60) i Liebman (1980, str. 29-37); za plauzibilnu kritiku Lenjinovih ideja iz spisa, vidi Grahek (1987).

136 Vidi Lenjinov spis o čišćenju partije, u Lenjin (1973, str. 143-145).

137 Vidi u Lenjin (1973).

138 Lenjin (1973, str. 132).

139 Kako Lefort naglašava u svojoj knjizi o komunizmu (Lefort 2000, str. 169): »*Ne misliti* podrazumijeva krajnju zapovijed... Ne misliti za člana partije znači htjeti ne misliti, a to htijenje rezultat je dužnosti.«

140 Za tu Lenjinovu ideju, te navode iz Lenjinovih izlaganja, oslanjam se na Liebman (1980, str. 49-53).

141 Što je naglašeno i u Overy (2005, str. 58).

142 To naravno važi i za sve boljševike; kako je naglasio Ignazio Silone, jedan od rukovodioca Talijanske komunističke partije tijekom 1920-ih: »Boljševici... razlikovali su se apsolutnom nemogućnošću da vode dijalog s predstavnicima drugih ideologija. 'Protivnik bi se pretvarao u izdajnika, podmitljivog oportunistu čim bi se odlučio da im proturječi. Dobročudnog oponenta ruski komunisti jednostavno nisu mogli ni zamisliti'.« (navod prema Ryklin 2010, str. 140-141).

143 Kako navodi Evans (2004, str. 425), bavarski je ministar kulture u Minhenu 1933. priopćio jednome skupu profesora sljedeće: »From now on it is not up to you to decide whether or not something is true, but whether it is in the interests of the National Socialist Revolution.« (»Od sada, nije na vama da odlučujete o tome je li nešto istinito ili nije, nego je li to u interesu nacional-socijalističke revolucije.«).

144 Kako piše Overy (2005, str. 300-301): »I jedna i druga diktatura [i Hitlerova i Staljinova] opravdavale su moralni pogled koji je odbacivao univerzalne istine ili vrijednosti tvrdeći da viša povijesna nužda daje zakonitost moralnom poretku. Rezultat je bio filozofski paradoks: tijek povijesti određuje moral, pa je on stoga relativan, ali vrijednosni sustavi koje stvara povijest imaju apsolutnu vrijednost upravo zato što su povijesne stvarnosti a ne apstraktna načela. Taj je paradoks 1935. objasnio jedan mladi sveučilišni profesor i član Nacional-socijalističke stranke tvrdeći da je jedina istina ona koja koristi 'krvi i životu rase': 'Apsolutne se vrijednosti mogu potvrditi bez prihvaćanja apsolutnih istina'.«

145 Navod prema Molnar (2002a, str. 216).

146 Vidi Molnar (2002a, str. 258, fusnota 29).

147 Vidi Čavoški (1989, str. 57).

148 Ta dva primjera navodim prema Overy (2005, str. 596 i str. 202); za vrlo zanimljiv pregled iracionalnosti sovjetskog sistema, koji se oslanja na djelo ruskog disidenta, logičara i novelista Aleksandra Zinovieva, vidi Elster (1993b, str. 70-100).

149 Vidi prvo poglavlje u Bedau (1997).

150 Vidi Overy (2005, str. 177).

151 Lenjin (1973, str. 140).

152 Vidi Overy (2005, tekst uz posljednju fotografiju, ispred str. 569).

153 Navod u Čavoški (1989, str. 39).

154 Navod u Overy (2005, str. 154-155).

155 San, i Mazowerov komentar, navodim prema Mazower (1998, str. 34).

156 Riječi Trockoga i uvodnika u Čekinom časopisu navodim prema Molnar (2002a, str. 219).

157 Ryklin (2010, posebno str. 48-53) stoga je u pravu kada komunizam interpretira kao jedan oblik ateističke, političke religije fokusirane na specifičan oblik »bitka-u-nastajanju« u kojemu se spas i pojava božanstva, za razliku od monoteističkih religija knjige, pomiče u neodređenu budućnost i stalno odgađa, a istovremeno se inzistira na činjenici pojave, u povijesnom smislu, navodno »posve novoga čovjeka«.

158 Molnar (2002b, str. 146-147); kako to plastično formulira Ryklin (2010, str. 168), povodom Staljinovog procesa protiv Radeka i ostalih u siječnju 1937.: »No oni [Radek, Zinovjev, Buharin...] su sami godinama činili sve kako bi pretvorili zakon u fikciju ispunjenu slučajnim, revolucionarnim sadržajem, te se sad fikcija okrenula protiv njih samih.«

159 Vidi Hofer (1957, str. 61).

160 Hofer (1957, str. 61-62).

161 Kako naglašava Molnar (2002a, str. 257).

162 Navod prema Bathurst (1993, str. 54).

163 Kako si je to predočio Carl Schmitt, prema navodu u Hofer (1957, str. 36-37).

164 Navod u Hofer (1957, str. 89).

165 Vidi Overy (2005, str. 292 i 294).

166 Overy (2005, str. 595).

167 Navod u Overy (2005, str. 297).

168 Navod prema Jacobson i Schlink (ur.) (2000, str. 329-330).

169 Navod prema Čavoški (1989, str. 108).

170 Čavoški, *ibid.*

171 Overy (2005, str. 292-293).

172 Lenjinovo pismo Kurskom i Lenjinove ideje o zločinu »neprijateljske propagande« navodim prema Čavoški (1989, str. 131-134).

173 I to s dobrim razlogom – neka djela Franza Kafke, kao što su *Proces*, *Zamak* ili *U Kažnjeničkoj koloniji*, kao da navješćuju ili proriču politička zla koja će se obrušiti na narode pojavom lenjinizma/boljševizma i nacizma; za jedno inteligentno objašnjenje proročkog potencijala Kafkinog djela u tome smislu, vidi Kunderin ogled »Negdje tu iza«, u Kundera (1990, str. 87-101).

174 Citat iz Overy (2005, str. 298).

175 Lefort (2000, str. 161) na sljedeći način komentira zloglasni članak 58 (o neprijateljskoj propagandi) sovjetskog krivičnog zakona: »Naime, definirajući djela, neizvršenje djela, namjere ili umišljaje namjera i neprijavljivanje – što su sve zločini protiv Države, Naroda ili Partije – članak 58. daje sliku modela društva. A prema tom modelu ne postoji ponašanje, privatno izgovorena riječ, napis, način komuniciranja koji bi bio neutralan. Odatle možemo zaključiti da svatko postaje potencijalni krivac: granica između zakonitog i nezakonitog nikad, naime, nije jasna.«

176 Citat iz Mazower (1998, str. 35).

177 Citat u Hofer (1957, str. 103-104). Također, svaki ključni korak u nastanku nacističke diktature u Trećem Reichu bio je pravno sporan, neutemeljen ili neustavan, premda su nacisti željeli generirati fikciju pravne utemeljenosti, o čemu vidi Evans (2004, str. 452-453).

178 Identične stavove iskazuje jedan od fiktivnih likova koji predstavlja »pokajnika« iz staljinističkog vremena u A. Zinoviev (1985, str. 16-18).

179 Vidi navod Schmitta u Hofer (1957, str. 102-103); za iscrpnu analizu Schmittove filozofije prava, vidi i Scheurman (1999).

180 Vidi Overy (2005, str. 296).

181 Overy (2005, str. 297).

182 Navod prema Mazower (1998, str. 10).

183 Mazower, *ibid.*

184 Navod u Overy (2005, str. 296).

185 Kako kaže jedan od likova u knjizi *Polet naše mladosti* (str. 160) sovjetskog disidenta A. Zinovieva, knjizi koja predstavlja jedinstven književno-sociološki ogleđ o staljinizmu: »...profesori su mi predviđali blistavu budućnost u oblasti teorije prava. Idioti! Kakvu može da ima budućnost naša teorija našeg prava? Ali ja sam to tek sada shvatio, a onda sam i ja verovao u to pravo. Smešno mi je i da se setim: ponovo sam prepisao čitav Ustav. Šteta, nisam ga sačuvao, inače bismo se do suza nasmejali.«

186 Zanimljivo je da, kada govore o nacističkome mitu, P. Lacoue-Labarthe i J. L. Nancy (1990, str. 308-9) na sljedeći način objašnjavaju zašto se arijski mit, koji po njima stoji u osnovi ideologije nacizma, oslanjao na ideju krvi, a ne (njemačkog) jezika: »...despite its specificity, a language belongs, spontaneously, to the element of the universal. Or at least, if it is not nourished with blood, it always risks appearing in the company of that which remains formal and insubstantial« (prijevod: »...usprkos svojoj specifičnosti, jedan jezik spontano pripada elementu onog univerzalnog. Ili, u najmanju ruku, ako nije hranjen krvlju, jezik uvijek riskira da se pojavi u društvu onoga što ostaje formalno i nesupstancijalno.«).

187 Kako je to, u sovjetskom kontekstu, naglasio već Walter Benjamin u svom *Moskovskom dnevniku* iz 1926/7, o čemu vidi u Ryklin (2010, str. 113-114).

188 To, po mome mišljenju, vrijedi unatoč činjenici da je komunistička supkultura generala ogroman broj viceva, šala, koji su predstavljali višeznačnu i suptilnu kritiku komunističkoga režima, i koje je detaljno analizirao Ben Lewis (2008); naime, Lewis, kao prvo, pokazuje da je nacizam bezobzirno i surovo tretirao prenositelje viceva; drugo, on također pokazuje da je sovjetski režim većim dijelom svoje povijesti viceve tretirao kao neku vrstu »ispusnog ventila« kojim si je narod davao oduška u teškim vremenima i koji je zapravo pomagao održavanju komunističke ideologije/ideologa na vlasti. Treće, očevidne su i varijacije od jedne komunističke države do druge, u smislu tolerancije i generiranja viceva. Četvrto, kako Lewis pokazuje (str. 266-275), teza da je povećanje otpora režimu u pozitivnoj korelaciji s povećanjem broja viceva, što je u skladu s Orwellovom teorijom o političkoj šali kao o »a tiny revolution« (maloj revoluciji), plauzibilno je demonstrirana samo u Rumunjskoj, i to na ograničenom području Bukurešta, od strane C. B. Stefanescua.

189 Vidi Overy (2005, str. 304-305).

Bibliografske reference

- Agamben, G. (2005), *State of Exception*, Chicago and London: The University of Chicago Press, prijevod s talijanskog na engleski Kevin Attell
- _____ (2006), *Homo Sacer*, Zagreb: Arkzin, s talijanskog originala iz 1995 preveo Mario Kopic
- Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, New York, London: Monthly Review Press, s francuskog preveo Ben Brewster
- Anscombe, G.E.M. (1981), »On promising and its justice, and whether it need be respected in *foro interno*«, u: Anscombe, *Ethics, Religion and Politics* (Collected Papers, Vol. III), Oxford: Basil Blackwell, str. 10-21
- Aristotle (1935), *Athenian Constitution*, London, Cambridge Mass.: William Heinemann Ltd., Harvard University Press, grčko-englesko izdanje s prijevodom H. Rackham
- _____ (1959), *Politics*, London, Cambridge Mass., William Heinemann Ltd., Harvard University Press, grčko-englesko izdanje s prijevodom H. Rackham
- _____ (1996), *The Nicomachean Ethics*, Hertfordshire: Wordsforth Classics, engl. prijevod Harris Rackham
- _____ (2007), *On Rhetoric*, New York, Oxford: Oxford University Press, prijevod na engleski i bilješke George A. Kennedy, drugo izdanje
- Aristotel (1992a), *Nikomahova etika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, prijevod s grčkog T. Ladan (dvojezično izdanje)

- _____ (1992b), *Politika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, prijevod s grčkog T. Ladan (dvojezično izdanje)
- _____ (1997), *Ustav atinski*, Beograd: Plato, prijevod s grčkog P. Jevremović
- Austin, J. L. (1970), »A Plea for Excuses« u: J.L. Austin, *Philosophical Papers*, London, Oxford, New York: Oxford University Press, str. 175-204 (izvorno u PAS 1956-7)
- Ball, T. (1995), »Constitutional Interpretation: What's Wrong with »Original Intent'« u: T. Ball, *Reappraising Political Theory*, str. 250-272, Oxford: Clarendon Press
- Basta, D. N. (1990), »Hermeneutika i pravo«, *Gledišta* 3/4, str. 88-101
- Bathurst, R.B. (1993), *Intelligence and the Mirror*, Oslo, London: PRIO/SAGE
- Bedau, H. (1997), *Making Mortal Choices*, Oxford: Oxford University Press
- Bernardi, B. (ur.) (2003), *Demokratija*, Sarajevo: Rabic, prijevod s francuskog T. Haverić (francuski izvornik 1999)
- Berridge/Keens-Soper/Otte (ur.) (2005), *Diplomatska teorija od Machiavellija do Kissingera*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti, s engleskog prevela Ksenija Jurišić (engleski izvornik 2001)
- Bobbio, N. (1990), *Budućnost demokratije*, Beograd: »Filip Višnjić«, s talijanskog prevela S. Zajović
- Bourdieu, P. (1992), *Što znači govoriti*, Zagreb: Naprijed, preveli s francuskog Alka i Mladen Škiljan (francuski izvornik 1989)
- Brandom, R.B. (2000), *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge Mass., London: Harvard University Press
- Bruns, G.L. (1992), »Law and Language: A Hermeneutics of the Legal Text« u: G. Leyh (ur.), *Legal Hermeneutics - History, Theory, and Practice*, str. 23-40, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press
- Burt, R.A. (1992), *The Constitution in Conflict*, Cambridge Mass., London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Butler, J. (2000), *Antigone's Claim*, New York: Columbia University Press
- Campbell, D. (1998), *National Deconstruction*, Minneapolis: The University of Minnesota Press
- Carey, George W. (1995), *In Defense of the Constitution*, revidirano i prošireno izdanje, Indianapolis: Liberty Fund
- Cicero, M.T. (1949), *De Inventione*, London, Cambridge Mass.: William Heinemann Ltd., Harvard University Press, latinsko-englesko izdanje s prijevodom H.M. Hubbell

- Colapinto, J. (2007), »The Interpreter«, *The New Yorker*, April 16, str. 118-137
- Crystal, D., Davy, D. (1969), *Investigating English Style*, London and Harlow: Longmans
- Čavoški, K. (1989), *Revolucionarni makijevalizam, i drugi eseji*, Beograd: Rad
- Dallmayr, F. (1992), »Hermeneutics and the Rule of Law«, u: Cornell, Rosenfeld, Carlson (ur.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, str. 283-304, New York and London: Routledge
- Davidson, D. (1999), »Interpretation: Hard in Theory, Easy in Practice«, u: M. De Caro (ur.), *Interpretations and Causes. New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, str. 31-44
- Derrida, J. (1992), »Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'«, u: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York and London: Routledge, str. 3-67
- _____ (2003), »Declarations of Independence«, u: J. Culler (ur.), *Deconstruction*, vol. 4, London and New York: Routledge, str. 24-31 (izvorno u *New Political Science* 1986)
- Devins, N. i Fisher, L. (2004), *The Democratic Constitution*, Oxford, New York: Oxford University Press
- Dickson, J. (2001), »Interpretation and Coherence in Legal Reasoning«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Izdanje Jesen 2001)*, Edward N. Zalta (ur.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2001/entries/legal-reas-interpret/>>
- Dubiel, H. i Motzkin, G. (ur.) (2005), *Manje zlo - moralni pristupi praksama genocida*, Beograd: Beogradski krug, preveli s engleskog A. Kostić, D. Laješić, Đ. Kostić, M. Zdovc, D. Đorđević Mileusnić (engleski izvornik 2004, Routledge)
- Dworkin, R. (1967), »The Model of Rules«, *University of Chicago Law Review* 35, str. 14-46
- _____ (1996), *Freedom's Law*, Cambridge Mass.: Harvard University Press
- Eco, U. (1977), *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elster, J. (1993a), »Majority Rule and Individual Rights« (Vladavina većine i individualna prava), u: Shute, Hurley (ur.), *On Human Rights (The Oxford Amnesty Lectures 1993)*, New York: Basic Books, str. 189-216
- _____ (1993b), *Political Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Euripid (1919), *Euripidove drame*, Zagreb: Matica Hrvatska, sa starogrčkog preveo Koloman Rac
- Evans, R.J. (2004), *The Coming of the Third Reich*, London: Penguin Books

- Evnine, S. (1991), *Donald Davidson*, Stanford: Stanford University Press
- Feinberg, J. (1985), *Offense to Others*, New York, Oxford: Oxford University Press
- Felman, S. (1993), *Skandal tijela u govoru*, Zagreb: Naklada MD, s francuskog prevela G. Popović (francuski izvornik 1980)
- Foot, P. (2002), »Rationality and virtue«, u: Foot, *Moral Dilemmas*, Oxford: Clarendon Press, str. 159-174
- Foucault, M. (2001), *Fearless Speech* (ed. by J. Pearson), Los Angeles: Semiotext(e)
- (2002), *Power* (Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol. III), J. D. Faubion (ur.), London: Penguin Books
- (2005), *The Hermeneutics of the Subject* (ed. by F. Gros), New York, Basingstoke: Palgrave Macmillan, prijevod s francuskog Graham Burchell
- Fournier, Esq., K.A. (1995), »How the Supreme Court Works«, u: *Democracy – Owner’s Manual*, Washington D.C.: Vote USA, Inc., str. 93-109
- Fuller, L. (1999), *Moralnost prava*, Podgorica: CID, prijevod s engleskog M. Ivović (prvo izdanje na engleskom 1969)
- Geulen, D. (ur.) (1982), *Perspektivenübernahme und soziales Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Goodman, N. (1976), *Languages of Art*, Indianapolis: Hacket Publishing Company
- Grahek, N. (1987), »Interesi, vrednosti i želje«, *Filozofske studije* 19, str. 3-40
- Grčić, J. (ed.) (1989), *Moral Choices: Ethical Theories and Problems*, St. Paul: West Publishing Company
- Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy Vol. 5* (The later Plato and the Academy), Cambridge: Cambridge University Press
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Hare, R.M. (1967), »The Promising Game«, u: P. Foot (ur.), *Theories of Ethics*, London: Oxford University Press, str. 115-127 (ogled izvorno objavljen 1964)
- Harrison, R. (2004), *Demokratija*, Beograd: Clio, s engleskog preveo Đ. Krivokapić (engleski izvornik 1993, Routledge)
- Hart, H.L.A. (1960), »The Ascription of Responsibility and Rights«, u: A. Flew (ed.), *Logic and Language*, Oxford: Basil Blackwell, str. 145-166
- Held, D. (1990), *Modeli demokracije*, Zagreb: Školska knjiga, s engleskog preveo N. Petrak

- Hirsch, E.D. Jr. (1967), *Validity in Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press
- Hobbes, T. (1994/1651), *Leviathan* (s odabranim verzijama iz izdanja na latinskom iz 1668), E. Curley (ur.), Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Hofer, W. (priredio i komentirao) (1957), *Der Nationalsozialismus Dokumente 1933-1945*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Holmes, O.W. (1897), »The Path of Law«, *Harvard Law Review* vol. 10 br. 8, str. 457-478
- Honohan, I. (2002), *Civic Republicanism*, London: Routledge
- Inić, S. (1984), *Govorite li politički?* Beograd: Istraživačko izdavački Centar SSO Srbije
- Jacobson, A.J. i Schlink, B. (ur.) (2000), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Jacobson, R. (1990), *On Language*, Cambridge Mass.: Harvard University Press
- Jefferson, T., *Jefferson on Politics & Government* (br. 18. »Judicial Review«): <http://www.famguardian.org/Subjects/Politics/ThomasJefferson/jeffcont.htm> (stranica posjećena 18 siječnja 2013.)
- Jespersen, O. (1970), *Čovječanstvo, narod i pojedinac, sa lingvističkog stanovišta*, Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, prijevod s engleskog Z. Lešić (engleski izvornik iz 1925.)
- Joly, M. (1997), *Dijalog u paklu između Machiavellija i Montesquieua*, Split: Feral Tribune, s francuskog preveo Frano Cetinić-Petris (prvo izdanje anonimno, Bruxelles 1864)
- Joseph, M. (2004), *Donald Davidson*, Chesham: Acumen
- Kant, I. (1967), *Metafizika čudoređa*, Sarajevo: Veselin Masleša, prijevod s njemačkog V. D. Sonnenfeld
- Kelsen, H. (2001), *Ko treba da bude čuvar ustava?*, u: »Norma i odluka – Karl Šmit i njegovi kritičari«, izbor S. Samardžić, Beograd: »Filip Višnjić«, str. 257-297, prijevod s njemačkog originala iz 1931. Danilo N. Basta
- Kitto, H.D.F. (1961), *Greek Tragedy*, London: Methuen & Co Ltd., treće izdanje
- Kress, K. (1992), »Legal Indeterminacy and Legitimacy«, u: G. Leyh (ur.), *Legal Hermeneutics – History, Theory, and Practice*, str. 200-215, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press
- Kundera, M. (1990), *Umjetnost romana*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, s francuskog prijevod M. Pešorda
- Laborde C., i Maynor J. (2008), »The Republican Contribution to Contemporary

- Political Theory«, u: Laborde, Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 1-28
- Laclau, E. (2007), *Emancipation(s)*, London, New York: Verso
- Lacoue-Labarthe, P., i Nancy, J.L. (1990), »The Nazi Myth«, *Critical Inquiry* 16:2, str. 291-312, prijevod s francuskog Brian Holmes
- Laertije, D. (1973), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ, sa starogrčkog preveo Albin Vilhar
- Lakoff, G., i Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Lenjin, V. I. (1973), *Država i revolucija, i drugi politički spisi*, Sarajevo: Svjetlost, preveli Rodoljub Čolaković i Zvonko Tkalec
- Lefort, C. (2000), *Prijepor o komunizmu* (francuski izvornik: *La Complication. Retour sur le communisme*), Zagreb: Politička kultura; prijevod R. Zdjelar
- Lewis, B. (2008), *Hammer & Tickle*, London: Weidenfeld and Nicolson
- Lewis, D. (1974), »Languages, Language, and Grammar«, u: G. Harman (ur.), *On Noam Chomsky*, New York: Anchor Press, str. 253-266.
- Liebman, M. (1980), *Leninism under Lenin*, London: The Merlin Press Ltd. (francuski izvornik 1973)
- List, C. (2006), »Republican Freedom and the Rule of Law«, *Philosophy, Politics, and Economics*, 5:2, str. 201-220
- Lovett, F. (2010), »Republicanism«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/republicanism/>>
- Lukács, G. (1966), *Razaranje uma: put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*, Beograd: Kultura, prijevod Milan Damnjanović
- Mazower, M. (1998), *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, London: Penguin Books
- Mény, Y. (1998), *Francuski politički sustav*, Osijek, Zagreb, Split: Pan liber, prevela Marie-Rose Škifić
- Mill, J. S. (1975), *On Liberty*, uredio David Spitz, New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Molnar, A. (2001), *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi*, Sv. 2. Klasične revolucije: Nizozemska – Engleska – SAD, Beograd: Samizdat B92
- (2002a), *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi*. Sv. 3. Moderne revolucije: Francuska – Rusija – Nemačka, Beograd: Samizdat B92

- (2002b), *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi*. Sv. 4. Građanska Neposlušnost, Beograd: Samizdat B92
- Mouffe, Ch. (2005), *On the Political*, London and New York: Routledge
- Munson, R. (1976), *The Way of Words*, Boston: Houghton Mifflin Company
- Neumann, F. (1974), »Montesquieu«, u: F. Neumann, *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb: Naprijed, str. 123-169, s engleskog izvornika iz 1957. preveli Žarko Puhovski i Nadežda Čačinović-Puhovski.
- Overy, R. (2005), *Diktatori. Hitlerova Njemačka i Staljinova Rusija*, Zagreb: Naklada Ljevak, s engleskog preveli Neda i Janko Paravić (engleski izvornik 2004.)
- Pannekoek, A. (2003), *Lenin as Philosopher*, Milwaukee: Marquette University Press (rev. izd. uredio Lance Richey, njemački izvornik 1938)
- Pehar, D. (1991), »Caveat Metaphors!«, u: *Synthesis Philosophica* 11, str. 159-178
- (2004), »Načelo milosrđa – uz centralnu misao Davidsonove filozofije jezika«, *Dijalog* 2, str. 110-142
- (2005), »Logos grada, isonomija i prazni krug moći – tri refleksije o pojmu 'građanskog'«, *Status*, br. 6, str. 93-105
- (2006a), »International Law of Interpretation: An Ambiguous Response to Ambiguity«, *The Journal of Diplomatic Language*, Paris, vol. 3 no. 1, dostupno na internetu kao http://www.academia.edu/852930/International_law_of_interpretation_-_an_ambiguous_response_to_ambiguity (stranica posjećena 18 siječnja 2013)
- (2006b), »Moralne dileme, politički sukobi, tumačenja i promjene (daytonskog) Ustava – stajalište filozofa jezika«, *Status* br. 9, str. 127-140
- Pelikan, J. (2004), *Interpreting the Bible and the Constitution*, New Haven and London: Yale University Press
- Perelman, H. (1983), *Pravo, moral i filozofija*, Beograd: Nolit; prevele D. Guteša i V. Mihajlović
- Peterson, M.D. (1970), *Thomas Jefferson and the New Nation*, London, Oxford, New York: Oxford University Press
- Pettit, P. (1999), *Republicanism*, Oxford: Oxford University Press (izdanje u mekom uvezu s novim pogovorom)
- (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford, New York: Oxford University Press
- (2004), »Discourse Theory and Republican Freedom«, u: D. Weinstock i C.

- Nadeau (ur.) *Republicanism: History, Theory and Practice*, str. 62-82. London, Portland, Or: Frank Cass Publishers.
- Posner, R.A. (1990), *The Problems of Jurisprudence*, Cambridge Mass., London, England: Harvard University Press
- Raz, J. (1996), »Why Interpret?« *Ratio Juris*, vol. 9 no. 4, str. 349-363
- Read, C. (2005), *Lenin – A Revolutionary Life*, London and New York: Routledge
- Rubinelli, S. (2009), *Ars Topica*, Springer Science+Business Media B.V.
- Ryklin, M. (2010), *Komunizam kao religija*, Zaprešić (Zagreb): Fraktura, prijevod Ivo Alebić
- Saint-Just, L.A. (1987), *Republikanske ustanove*, Beograd: »Filip Višnjić«, prevela Mira Vuković
- Saussure, F. de (1962), *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot
- Schauer, F. (1991), *Playing by the Rules*, Oxford: Clarendon Press
- Scheuerman, W.E. (1994), *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, Cambridge Mass., London: The MIT Press
- _____ (1999), *Carl Schmitt: The End of Law*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Schmitt, C. (1932), *Der Begriff des Politischen*, München und Leipzig: Duncker & Humblot
- _____ (1996), *The Concept of the Political (with Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay)*, Chicago and London: The University of Chicago Press, prijevod, uvod i bilješke George Schwab; prevod Straussovih Bilješki J. Harvey Lomax
- _____ (2001), Čuvar ustava, u: »Norma i odluka – Karl Šmit i njegovi kritičari«, izbor S. Samardžić, Beograd: »Filip Višnjić«, str. 211-253, prijevod s njemačkog originala iz 1929. Danilo N. Basta
- _____ (2004), *Legality and Legitimacy*, Durham & London: Duke University Press, prevoditelj i urednik J. Seitzer
- _____ (2005a), *Political Theology*, Chicago and London: The University of Chicago Press, preveo s njemačkog G. Schwab
- _____ (2005b), »Carl Schmitt u Nürnbergu 1947. godine (tri saslušanja)«, *Nova srpska politička misao*, vol. XII br. 1-2, prevod s njemačkog Petar Bojanić
- Searle, J. (1969), *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press
- _____ (1972), »What is a Speech Act?« u: P.P. Giglioli (ur.), *Language and Social Context*, Harmondsworth: Penguin Education (prvo objavljivanje 1965.), str. 136-154

- Sherman, N. (1989), *The Fabric of Character*, Oxford: Clarendon Press
- Skinner, Q. (2008a), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press
- _____ (2008b), »Freedom as the Absence of Arbitrary Power«, u: Laborde, C. i Maynor, J. (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 83-101
- Sofoklo (1913), *Sofoklove Tragedije*, Zagreb: Matica Hrvatska, sa starogrčkog preveo Koloman Rac
- Tamanaha, B.Z. (2004), *On the Rule of Law*, Cambridge, New York: Cambridge University Press
- Ten, C.L. (2007), »Constitutionalism and the Rule of Law«, u: R.E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Vol. II, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2nd edition, str. 493-502
- Tessitore, A. (2003), »Legitimate Government, Religion, and Education: the Political Philosophy of Thomas Jefferson«, u: Frost/Sikenga (eds.), *History of American Political Thought*, New York: Lexington Books, str. 132-148
- Tomasello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge Mass., London, England: Harvard University Press
- Toulmin, S.E. (2003), *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press (osuvremenjeno izdanje)
- Tukidid (1957), *Povijest Peloponeskog rata*, Zagreb: Matica hrvatska, sa starogrčkog preveo Stjepan Telar
- Urofski, M.I. (ur.) (1994), *Basic Readings in U.S. Democracy*, Washington D.C.: United States Information Agency
- Vernan (Vernant), J.P. (1988), »Grčka tragedija: problemi interpretacije«, u: R. Meksi, E. Donato (ur.), *Strukturalistička kontroverza: jezici kritike i nauke o čoveku*, Beograd: Prosveta, prevela Jasmina Lukić, str. 317-336
- _____ (1990), *Poreklo grčke misli*, Novi Sad: Dobra vest, s francuskog prevela M. Vuković
- Viroli, M. (2002), *Republicanism*, New York: Hill and Wang, prijevod s talijanskog na engleski Antony Shugaar
- Viehweg (Fiveg), T. (1987), *Topika i jurisprudencija*, Beograd: Nolit, preveo s njemačkog D. N. Basta
- Waldron, J. (1990), *The Law*, London, New York: Routledge
- Walton, D.N. (1990), »What is Reasoning? What is an Argument?«, *The Journal of Philosophy*, vol. 87 no. 8, str. 399-419

- Waluchow, W. (2005), »Konstitucionalizam«, *Status* br. 8, str. 30-40, prijevod s engleskog D. Pehar
- Weber, S. (1992), »In the Name of the Law«, u: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York and London: Routledge, str. 232-257
- Weber, V. (1995), »The U.S. Constitution Defined«, u: *Democracy – Owner’s Manual*, Washington D.C.: Vote USA, Inc., str. 37-55
- Weinreb, Lloyd L. (2005), *Legal Reason: The Use of Analogy in Legal Argument*, Cambridge, New York: Cambridge University Press
- Williams, B. (2002), *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press
- Woodruff, P. (2005a), *First Democracy*, Oxford, New York: Oxford University Press
- _____ (2005b), »The shape of freedom: democratic leadership in the ancient world«, u: Ciulla/Price/Murphy (ur.), *The Quest for Moral Leaders*, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA: Edward Elgar, str. 13-27
- Zinoviev, A. (1985), *Polet naše mladosti*, Beograd: Prosveta, s ruskog prevela Ivana Sekicki
- Žagar, I. Ž. (1991), »How to do Things with Words – The Polyphonic Way« u: I. Ž. Žagar (ur.), *Speech Acts: Fiction or Reality?* Ljubljana: Inštitut za družbene vede (Institute for Social Sciences), str. 77-88

