

Igor Pribac

Rousseaujeva teorija družbene pogodbe in njena dopolnila

Povzetek: Članek osvetli mesto teorije družbene pogodbe med normativnimi legitimacijskimi teorijami politične oblasti in mesto Rousseaujeve pogodbene teorije v loku, ki ga poleg njegove tvorita še obe predhodni teoriji, tj. Hobbesova in Lockova. To mesto določi s pomočjo Berlinove opredelitve, ki Rousseauja uvršča med zagovornike »pozitivne svobode«, medtem ko sta Hobbes in Locke uvrščena med zagovornike »negativne svobode«. Po prikazu mest v formulacijah člena družbene pogodbe vseh treh omenjenih avtorjev, ki Berlinovo razvrstitev podpirajo, se članek sklene z opozorilom na Rousseaujeve koncepte državljanske vzgoje, državljanske religije in zakonodajalca, ki s samo zasnovo rušijo teorijo družbene pogodbe in prednost pravice pred dolžnostjo.

Ključne besede: družbena pogodba, Rousseau, Hobbes, Locke, državljanska vzgoja, državljanska religija, zakonodajalec

UDK: 37.01

Pregledni znanstveni članek

Dr. Igor Pribac, docent, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija; e-naslov: igor.pribac@guest.arnes.si

Uvod

Namen tega sestavka je osvetliti mesto teorije družbene pogodbe med normativnimi legitimacijskimi teorijami politične oblasti in mesto Rousseaujeve pogodbene teorije (Rousseau 2001) v loku, ki ga poleg njegove tvorita še obe pomembni predhodni pogodbeni teoriji, tj. Hobbesova (1839, 2006) in Lockova (2011). To mesto bomo določili s pomočjo Berlinove (1992) opredelitve, ki Rousseauja uvršča med zagovornike »pozitivne svobode«, medtem ko sta Hobbes in Locke uvrščena med zagovornike »negativne svobode« (prav tam, str. 81). Po prikazu mest v formulacijah člena družbene pogodbe vseh treh omenjenih avtorjev, ki Berlinovo razvrstitev Rousseauja podpirajo, se članek sklene z opozorilom na Rousseaujeve koncepte državljanske vzgoje, državljanske religije in zakonodajalca, ki s samo zasnovo rušijo teorijo družbene pogodbe in prednost pravice pred dolžnostjo.

Po J. Hampton (2001, str. 3–38) obstajajo štiri osnovne legitimacijske teorije politične oblasti, s katerimi lahko zajamemo normativni vidik vseh teorij o oblasti, kar jih je proizvedla zahodna teorija. Te teorije odgovarjajo na vprašanje, kdo lahko upravičeno zasede mesto politične oblasti v družbi, in ponujajo razlog oz. kriterij, ki ga mora pretendent izpolniti (prav tam). Štiri osnovna upravičenja oblasti in kriteriji njene zasedbe so: tiste, ki lahko zasedejo mesto politične oblasti, določa narava (Aristotel); bog (krščanstvo in druge religije); pridobljene sposobnosti (Platon) in pogodba oziroma soglasje (kontraktualistične teorije oblasti) (prav tam).

Kontraktualistične teorije oblasti

Rousseaujeva teorija sodi med kontraktualistične in njeno osvetlitev lahko začnemo s trditvijo, ki zadeva vso skupino teorij družbene pogodbe. Med kontraktualističnim odgovorom glede zasedbe oblasti in ostalimi tremi, ki smo jih omenili, je ostra ločnica, saj je kontraktualizem med omenjenimi teorijami edina teorija, ki je bila podlaga za nastanek demokratičnih političnih ureditev. Med omenjenimi namreč edina dopušča moralni egalitarizem ljudi, tj. njihovo načelno moralno

enakovrednost in njihove enake sposobnosti oz. tiste, ki jih je mogoče prienačiti, da sprejemajo odločitve tako v svoje dobro kakor v dobro drugih ljudi. Zato so po tej družini teorij vsi ljudje načeloma enako upravičeni do tega, da zasedejo mesto tistega, ki mu je zaupano izvrševanje volje, vsebovane v dogovoru vseh. Teorije, kakršna je Aristotelova, ki trdijo, da se ljudje po naravi tako zelo razlikujejo, da so eni zaradi lastnosti, ki jih pridobijo s svojim rojstvom, nujno nadrejeni drugim, drugi pa iz istega razloga podrejeni prvim (takšne so vse rasistične in seksistične teorije), ne morejo biti opora vzpostavitvi demokratične ureditve. To ne more biti niti teorija, ki trdi, da takšne razlike sicer niso pridobljene že z rojstvom, ampak so rezultat združevanja prirojene konstitucije in bolj ali manj uspešnega razvoja njenih potencialov v vzgojnem procesu (npr. Platon) (prav tam, str. 27–28). Obe stališči vsebujeta sodbo, da so pripadniki nekaterih skupin ljudi, ki jim sicer še vedno pripisujemo vse osnovne attribute človeškosti, nesposobni, da bi dobro živeli brez vodstva drugega, in jim zato lahko še tem manj pripišemo in zaupamo, da bi zmogli voditi koga drugega, kar morajo početi politični voditelji. Do podobnega sklepa pridemo, če si ogledamo še tretjo nedemokratično legitimacijsko teorijo oblasti, ki jo lahko imenujemo božjepravna teorija (prav tam, str. 7). Če za odločevalca o tem, kdo je upravičen do zavzetja trona oblasti, razglasimo boga, njemu prepustimo, da s podelitvijo svoje milosti določi vladarja, ki je s tem dejanjem izvzet iz občestva vseh ljudi in postavljen nadnje kot nekdo, ki uživa posebno zaupanje ali karizmo boga, da uredi posvetna vprašanja v odnosih med ljudmi. Čeprav je skupina vladarjev, ki jo oblikuje teorija božjega izbora, zelo maloštevilna, so ljudje tudi tokrat razdeljeni v dve skupini z različnim statusom, tj. v vladajoče in vladane.

Enotna logika razvrščanja ljudi v dve ali več skupin, ki so med seboj v hierarhičnem odnosu, je torej skupna lastnost omenjenih treh legitimacijskih teorij. To logiko zavrne le teorija družbene pogodbe, ki v svoje izhodišče postavi enakovredne posameznike in je tako, kot rečeno, edina teorija, ki je lahko upravičila nastanek demokratične družbene ureditve. Podlaga za razvito obliko kontraktualistične teorije oblasti se postopoma vzpostavlja v poznem srednjem veku in času verskih bojev (Gough 2001, str. 49–124), ko jo najprej srečamo kot pogodbo o podreditvi, se pravi kot pogodbo med skupino ljudi, ki sklene z vladarjem pogodbo o svoji kolektivni podreditvi njegovi oblasti, o tem, kaj ta podređitev obsega, in včasih tudi o tem, kaj je obveza druge strani. Teoretska pomanjkljivost pogodbe o podreditvi je v tem, da predpostavlja obstoj skupine ljudi, ki že tvorijo politično skupnost. To skupino ljudi obravnava kot dano kolektiviteto in se ukvarja le z določanjem tega, kako ta skupnost podrejenih upravljanje s svojo voljo prenese na prihodnjo vladarsko osebo. Drugače rečeno, nepopolnost je v njeni predpostavki, da skupina ljudi, ki živi na določenem ozemlju, tvori naravno politično skupnost in ima enotno voljo, ne da bi nastanek obojega pojasnila izhajajoč iz volje posameznikov, ki jo tvorijo (Gough 2001, str. 13–14; Pribac 2001, str. 308–309).

To pomanjkljivost je prvi odpravil Thomas Hobbes, ki je pred pogodbo o podreditvi oz. o izbiri vladarja postavil drugo pogodbo, tj. pogodbo o združitvi posameznikov v politično skupnost.¹ Pogodba o združitvi v politično skupnost

¹ Resnici na ljubo Hobbes, podobno kakor pozneje stori tudi Rousseau, v en sam člen združi obe pogodbi, in sicer pogodbo o združitvi ljudi v politično skupnost in pogodbo o podreditvi vladarju (Gough 2001, str. 128).

(družbena pogodba) in pogodba o podreditvi sta odtlej skupaj tvorili koherenten odgovor, ki je človekovo politično bit pojasnil kot konstrukcijo, ki korenini v volji oz. interesih posameznikov. Ta odgovor je tako rekoč diametralno nasprotoval paradigmi o naravni družbenosti človeka, ki je (predvsem izhajajoč iz Aristotelove teorije) obvladovala vsa dotedanja razmišljanja o politiki in je politične skupnosti dojemala kot naravno stanje človeštva. Hobbesova teorija družbene pogodbe je pomen izraza »naravno stanje« na novo opredelila, saj je nastanek politične skupnosti zanj šele posledica sklenitve družbene pogodbe, s katero pogodbeniki zapustijo naravno stanje, ki je zanj stanje odsotnosti vsakršnih oblik družbenih vezi: v naravnem stanju ni nobenih političnih, pravnih, moralnih in kulturnih vezi, ki bi povezovale posameznike (Gough 2001, str. 132; Hobbes 2006, str. 87–88). Ti so potisnjeni v zaostreno medsebojno potegovanje za zelo omejene vire in se pri tem lahko zanašajo le na svojo sposobnost predvidevanja ravnanja drugega. Hobbes trdi, da so njihove možnosti za preživetje izenačene (Hobbes 2006, str. 87), in hkrati vsakemu pripiše individualno voljo, s čimer vsakega naredi za sposobnega pristopiti k družbeni pogodbi. Čeprav je politična ureditev, za katero se zavzema, absolutna monarhija, s tem vseeno ustvari podlago za moralni egalitarizem ljudi, brez katerega si sodobnih demokracij, ki temeljijo na ideji človekovih pravic, ne moremo predstavljati.

Aristotelov politični komunitarizem, ki ga je srednji vek pokristjanil, je kot vrhovna paradigma pojasnjevanja političnega s Hobbesom pridobil mogočnega tekmeča. Teoretsko kosanje teh dveh paradigem je izpisalo velik del zgodovine moderne dobe, pri čemer predzgodovino moderne dobe med 17. in koncem 18. stoletja, ko vznikne ideja človekovih pravic in meščanske družbene ureditve, nedvomno zaznamuje prevlada individualističnega pristopa (Gough 2001, str. 173–190). Ta je s teorijo družbene pogodbe konceptualno rušil dvomljive gotovosti tedaj že tisoč let neomajne prevlade božjepravne legitimacijske teorije (Burns 1988; Ulmann 1965), ki so jo negovali krščanski teologi. Ideja človekovih (individualnih) pravic, ideja Sieyèsa, po kateri tretji stan ni bil nič in mora postati vse (Sieyès 1990), ideja »en človek, en glas« – vse te nosilne misli moderne dobe so se izoblikovale in utrdile v razvojnem loku, ki ga je v tem času doživela kontraktualistična teorija, katere najpomembnejši protagonisti so bili – poleg Hobbesa – še Locke, Rousseau in Kant.

Posebnosti Rousseaujeve teorije družbene pogodbe

Kaj v tej pahljači stališč, ki jo tvorijo omenjene štiri teorije, odlikuje Rousseaujevo teorijo? V razponu poldruga stoletja se štiri teorije pojavijo dovolj odmaknjene ena od druge, da jih brez težav razvrstimo na časovno os, in na njej je Rousseaujeva teorija tretja, po Hobbesovi in Lockovi ter pred Kantovo. Oba predhodnika sta bila Rousseauju dobro znana in njegovo stališče se izoblikuje kot kritična recepcija Hobbesovih in Lockovih stališč. Tako Rousseau (1966, 2001) na primer zavrne Hobbesov opis surovega boja za preživetje v naravnem stanju, v katerem naj bi ljudje po Hobbesovem (2006) mnenju ravnali samo v skladu s tem, kar je njim v prid, brez vsakega ozira na dobrobit drugega. Rousseau meni, da je v tej podobi

izvirne narave človeka vsebovan metodološko neupravičen prenos resničnih ugotovitev o egoistični naravi sodobnega človeka, tj. človeka, kakršnega je oblikovala zgodovina, v tem času oddaljen predhoden čas, ko tega kvarnega zunanjega vpliva družbenih ustanov še ni bilo in so ljudje premogli tudi sočustvovanje do drugega, ki je postalo podlaga za razvoj moralnega čuta ljudi.

Toda ta kritika Hobbesa, ne glede na to, kakšno je naše mnenje o njeni veljavnosti, ni odločilna za Rousseaujevo pogodbeno teorijo. Na samem začetku »Družbene pogodbe«, najpomembnejšem besedilu za razumevanje njegovega kontraktualizma, Rousseau namreč pove, da bo v nadaljevanju svoje delo oprl na dve premisi: 1. ljudi bo obravnaval takšne, »kakršni so, in zakone takšne, kakršni bi lahko bili« (Rousseau 2001, str. 11). Ne sklicuje se torej ne na izvirno nprav človeka ne na njeno idealizirano današnjo obliko, ampak na človeka, kakršnega je oblikoval zgodovinski tok dogajanj, tj. v osnovi na človekovo nprav, kakršno je imel v mislih Hobbes (2006, str. 87): na človeka, v katerem je, če se izrazimo z Rousseaujevim lastnim razlikovanjem iz »Razprave o neenakosti«, samoljubje (*amour-propre*), zgodovinsko popačeno samonanašanje, prevladalo nad ljubeznijo do samega sebe (*amour de soi-même*), tj. odnosom izvirnega človeka do samega sebe, v katerem sta odsotnost soljudi in sočutje še lahko omejevala pozneje prekipevajoče tekmovalno koristoljubje (Derathé 1988, str. 137–142). Njegova stava je poskus združitve tega, »kar dopušča pravo, s tistim, kar narekuje interes, tako da si pravica in korist nikoli ne bosta prišli navzkriž« (Rousseau 2001, str. 11), kakor se izrazi v naslednjem stavku istega besedila.²

Splošno znano je, da je Rousseaujeva končna podoba politične ureditve veliko bližja demokratičnemu idealu egalitarne družbe, kakor je tista, ki sta jo zapustila Hobbes in Locke, saj Rousseau suverenost pušča v rokah skupnosti državljanov, združenih v obči volji (*volonté générale*) (Rousseau 2001, str. 31–32), in je ne prenese na individualnega vladarja, kakor to stori Hobbes (1839, str. 218) in deloma tudi Locke (2011, str. 156). Toda ta vidik njegove misli, ki Rousseauja naredi za nam bližjega od obeh pomembnih predhodnikov, močno omaje drugi vidik. Ta zadržek do Rousseaujeve misli jasno in avtoritativno v svojem vplivnem eseju »O dveh konceptih svobode« izrazi Isaiah Berlin (1992). Ta med Hobbesom in Lockom na eni ter Rousseaujem na drugi strani potegne ločnico, ki Hobbesa in Locka naredi za zagovornika prednosti negativne svobode pred pozitivno, Rousseauja pa opredeli kot avtorja, ki je dajal prednost pozitivni svobodi (prav tam).³

² Človek, takšen, kakršen je, v »Družbeni pogodbi« (Rousseau 2011), ki zarisuje pogoje prehoda iz nepravičnih zgodovinskih družb, v katerih človek ni svoboden, ne more pomeniti človeka, kakršnega naj bi ustvarila vzgoja, ki jo Rousseau predlaga v »Emilu« (Rousseau 1966), saj bi v tem primeru tudi človeku morali prisoditi to, kar je prisodil zakonom: obe spremenljivki bi moral obravnavati v njuni optimalni, idealizirani različici. V tem primeru bi si upravičeno lahko zastavili vprašanje, čemu sploh potrebujemo zakone in kazni, saj imamo opraviti z visoko moralnimi ljudmi, ki ne potrebujejo zunanjih prisil. Bertram opozicijo med človekom in zakoni označi kot »antiutopično« in jo primerja z Machiavellijevim stališčem ter stališčem, ki ga tako odločno izrazi Spinoza na začetku »Politične razprave« (Spinoza 1990, str. 78), ko v politični teoriji terja psihološki realizem (Bertram 2004, str. 41).

³ »Rousseau s svobodo ne misli na ‚negativno‘ svobodo posameznika, ki ga nihče ne moti v določnem območju, ampak na to, da imajo vsi, in ne samo nekateri polnopravni člani družbe, delež javne oblasti, ki ima pravico vmešavati se v vsak vidik življenja vsakega državljanja.« (Berlin 1992, str. 81)

Da bi razumeli, kaj vse je na tehtnici v tej oceni, se moramo kratko ustaviti pri Berlinovih temeljnih opredelitvah (prav tam). Ko avtor v premislek ponudi koncepta pozitivne in negativne svobode, ne govori o vrednostnih oznakah svobode, ampak o njenih opisnih razsežnostih, ki se opirata na latinsko etimologijo obeh besed⁴. Negativna svoboda posameznika je tisto območje, glede katerega ta posameznik vsakemu drugemu akterju odreka vsakršno pravico, da poseže vanj; pozitivna svoboda je tista, ki jo ima vsak posameznik, da sebi postavlja zakone, ki jih bo v svojem ravnanju upošteval. V ideji pozitivne svobode je vsebovana ideja moralne svobode. Ta označuje sledenje pravilom, ki si jih posameznik postavi sam v mejah svoje negativne svobode. Poleg moralne svobode je v pozitivni svobodi vsebovana tudi ideja politične oz. zakonodajne vloge državljana v odnosu do politične skupnosti, ki ji pripada. Te politično dejavne vloge ni mogoče izpeljati iz ideje negativne svobode. V negativnem vidiku prizadevanja za svobodo je jasno prepoznavno liberalno poudarjanje varstva zasebnosti, ki navsezadnje pomeni tudi varstvo pred prevelikim razraščanjem posegov družbe v to zasebnost, torej posegov, ki so lahko rezultat delovanja pozitivne svobode. Obe obliki svobode lahko potemtakem stopata tudi v odprt konflikt in se med seboj ogrožata. Zato Berlin v že omenjeni razpravi (prav tam) vztraja, da je pomembne teoretike moderne dobe mogoče uvrstiti med partizane negativne ali pozitivne svobode. Rousseauja, ki je kot edini kontraktualist uvrščen med privrženice prednosti pozitivne svobode, Berlin s tem izloči iz liberalnega tabora in ga prišteje med republikance.

Na tem mestu se lahko zastavi naslednje vprašanje: Ali je liberalizem nezdržljiv z republikanizmom? Odgovor je: Ne. Liberalci, vsaj sodobni (npr. Rawls), so zagovorniki republike, kar velja tudi za dobršen del zgodovinskih liberalcev (npr. Mill in Kant). Resnični razcep med obema usmeritvama je določnejši in pade znotraj republikanizma: obstaja liberalni ter neliberalni republikanizem in Rousseau sodi v slednjega ali se k njemu vsaj močno nagiba. Razhajanje neliberalnega in liberalnega republikanizma lahko torej zasledimo v odločitvi, kateri od obeh vidikov prizadevanja za svobodo ima prednost pred drugim, oz. v bolj ali manj izrecni razglasitvi političnega življenja in politične biti človeka kot tistih, ki izražata večjo mero popolnosti kakor življenje v zasebnosti (Kymlicka 2005, str. 399–442). Medtem ko liberalec razume politično udejstvovanje kot breme, ki si ga je do določene mere treba naložiti, da bi si zagotovili nemoteno uživanje zasebnosti, neliberalni republikanec ne le zlahka najde dobre razloge za krčenje zasebnosti v imenu utrditve državne skupnosti, temveč tudi razglasi politično delovanje za samo sebi namen; liberalec bo vztrajno govoril o posameznikovih pravicah in njihovi zaščiti, republikanec pa bo pogosteje omenjal njegove dolžnosti, da živi vrsto življenja, ki je na sebi vredno več kot katero drugo.

Razliko med dvema pojmovanjema svobode v na prvi pogled isti kontraktualistični paradigmi treh obravnavanih avtorjev je mogoče zaznati v sami njihovi formulaciji vsebine družbene pogodbe.

Hobbesova pogodba se glasi: »Avtoriziram in odstopam svojo pravico do vladanja nad sabo temu človeku ali temu zboru ljudi, pod pogojem, da mu tudi

⁴ Pomen, ki ga Berlin (1992) daje pozitivni svobodi, izhaja iz lat. *positus*, postavljen (od tod Slovenci dobimo tudi izraz »postava« v pomenu celote vseh veljavnih zakonov), pomen negativne svobode pa iz lat. *negare*, ki pomeni tudi odrekati, zavrniti.

ti predaš svojo pravico in ga na enak način avtoriziraš v vseh njegovih dejanjih.« (Hobbes 1839, str. 158) Rousseaujeva formulacija je videti zelo podobna: »Vsak od nas daje *svojo osebo* in *vso svojo moč* [poudaril I. P.] pod vrhovno vodstvo obče volje; in vsakega člana sprejememo v telo kot nedeljiv del celote.« (Rousseau 2001, str. 23) Natančnejše branje pokaže, da Rousseau bolj vztraja pri celovitosti tega, kar moramo odtujiti. Vzpostavitev politične skupnosti posamezniku veleva, naj se odpove »vsej svoji moči«, naj suverenu podredi »vso svojo osebo«. Ti poudarki so tuji Hobbesovemu duhu, ki natančno razlikuje med »pravico do vsega« in »vso pravico«⁵, v Leviatanu pa poleg tega poudari, da vse pravice niso odtujljive.⁶ Sklep: Hobbes nikakor ne misli, da sklenitev izvirne družbene pogodbe od skleniteljev zahteva, da se odpovedo vsem pravicam, ki so jih imeli pred tem, ampak le pravicam do vsega. Še jasnejše je Lockovo oblikovanje odnosa med ravniyo političnega in zasebnega. »Toda čeprav ljudje, ko vstopijo v družbo, svojo enakost, svobodo in izvršilno oblast, ki so jih bili deležni v naravnem stanju, predajo v roke družbi, da so na razpolago zakonodajni oblasti, kot to zahteva skupno dobro družbe, to stori vsak od njih le zato, da bi kar najbolje ohranil samega sebe, svojo svobodo in lastnino (ni si namreč mogoče misliti, da bi razumno bitje spremenilo svoje stanje z namenom, da bi ga poslabšalo), nikdar ni mogoče domnevati, da bi oblast družbe ali po njej postavljene zakonodajne oblasti segla onkraj skupnega dobrega, ampak mora služiti zaščiti lastnine vsakogar.« (Locke 2011, str. 207)

Primerjava teh zapisov pogodbenega člana ne pušča veliko dvomov o trdnosti Berlinovih razlogov za uvrstitev Rousseauja med tiste, ki so bili pripravljeni krniti negativno svobodo v imenu trdnosti republikanske pozitivne svobode. Zdi se, da je Rousseauja težko ubraniti pred eno od naslednjih dveh kritik: bodisi ni držal besede in »ni vzel človeka, kakršen je«, bodisi je človeka, kakršen je, »prisilil biti svoboden« (Rousseau 2001, str. 26) in s tem utrl pot Robespierrovemu revolucionarnemu nasilju. Številna mesta, kjer govori o individualnih pravicah in njihovem spoštovanju, ga ne morejo obraniti pred temi obtožbami. V resnici je njegovo zatrjevanje, da ostanejo posameznikove pravice tudi po sklenitvi pogodbe neokrnjene, del iste logike, ki zanika menjalno razmerje, vsebovano v logiki družbene pogodbe.⁷ Ta ti dodeli nekaj varnosti za ohranjene pravice samo, če se nekaterim drugim pravicam odpoveš in jih daš v uporabo tistemu, ki si ga izbral, da ti bo zagotovil uporabo neodtujenih pravic. Dejansko je Rousseau bolj kakor zagovornik pravic in Constantove (1990) svobode modernih zagovornik republikanskih dolžnosti in svobode starih.⁸

⁵ »Tako kakor je bilo nujno, da si človek ne pridriži pravice do vsega, je bilo tudi nujno, da ohrani pravico do nekaterih stvari: pravico do obrambe svojega telesa (na primer), ki je ne more prenesti na drugega; pravico do uporabe ognja, vode, svežega zraka, do prostora za življenje in pravico do vsega, kar je potrebno za življenje. Naravno pravo prav tako ne zapoveduje odlaganja nobenih drugih pravic, razen tistih, ki si jih ni mogoče pridržati, ne da bi izgubili mir. Ker je torej na dlani, da s tem, ko drug z drugim sklenemo mir, obdržimo mnoge pravice, razum in naravno pravo narekuje, naj vsak, ki si hoče pridržati neko pravico, to pravico prizna tudi vsem drugim.« (Hobbes 2006, str. 108)

⁶ »Not all rights are alienable.« (Hobbes 1839, str. 120)

⁷ »Moralna svoboda je le sprememba gospodarja – od vodstva želje k vodstvu drugega.« (Gauthier 2006, str. 59)

⁸ Toda Rousseau je globoko kontroverzen avtor, o katerem so še vedno mogoče skoraj diametralno nasprotne interpretacije. Berlinova ocena je tako daleč od tega, da bi bila nesporna. Za drugačna mnenja od teh, ki so zastopana v tem sestavku, glej. npr. Simpson (2006, str. 67–69).

Pomen državljanske religije, zakonodajalca in državljanske vzgoje

Na nekakšno refleksijo zagat njegove pogodbene teorije naletimo, ko ta teorija dobi dopolnitve v treh idejah, ki jih je težko združiti z njegovo pogodbeno teorijo: v ideji državljanske religije, ki jo Rousseau razvije v 8. knjigi 4. dela »Družbene pogodbe« (Rousseau 2001, str. 116–125), v ideji zakonodajalca in v ideji državljanske vzgoje.

Ideja državljanske religije nas približa tudi Rousseaujevim razmišljanjem o vzgoji, ki so v njegovi pogodbeni teoriji povsem odsotna, saj lahko trdimo, da vsaj deloma izpolnjuje naloge, ki jih v drugih delih namenja državljanski vzgoji. V »Emilu« Rousseau razlikuje med dvema oblikama vzgoje: vzgojo za zasebno življenje in vzgojo za javno življenje, se pravi vzgojo za državljanstvo (Rousseau 1966, str. 38). »Emile« se izrecno ukvarja samo s prvo, saj čas za drugo še ni dozorel, vendar daje vedeti tudi, da v družbi, kakršna bi lahko bila, državljanska vzgoja ne bi bila le dobrodošla, temveč nujna, saj je ena od temeljnih maksim ljudske ali legitimne oblasti (prav tam). Namen državljanske vzgoje je namreč vcepljanje državljanskih kreposti ljudem. Zato predlaga vzgojo otrok, ki bi jo vodila država in katere vzgojni cilj ne bi bil spoznavni, temveč motivacijski: prihodnjim državljanom naj bi privzgojila stanovitno strastno nagnjenje do domovine, ki ni nič drugega kot usklajenost z občo voljo. Ta opredelitev državljanske vzgoje odkriva njeno resno pomanjkljivost: solidarnost z drugimi in dajanje prednosti skupnemu dobremu pred zasebnim nista podprta z vzgojo sposobnosti odkrivanja skupnega dobrega, kar omaje zakonodajno kompetenco državljanov (prim. Trachtenberg 1993).

Rousseau je zgodovinski avtor koncepta državljanske religije, ki so ga pozneje posvojile zlasti ZDA, da bi z njegovo pomočjo zagotovile zadostno kohezivnost versko pluralnega socialnega okolja. Koncept meri na religijo, kolikor je sredstvo utrjevanja političnih vezi in instrument politike. Podobno kot je vzgoja lahko zasebna ali javna, je takšna lahko tudi religija. Podobno kot usposobljenosti za uspešno zakonodajno delovanje ne razreši vzgoja, je tudi religija ne. Vceplja pa spoštovanje in strah do zakonov in mora biti nujno navzoča, če naj državljani živijo v mirnem sožitju. »Tako je za državo zelo pomembno, da ima vsak državljan religijo, ki ga uči ljubiti njegove dolžnosti; dogme te religije pa državo in njene člane zanimajo le toliko, kolikor se te dogme nanašajo na moralo in na dolžnosti, ki jih mora vsak pripadnik te vere izpolnjevati do drugih.« (Rousseau 2001, str. 124)⁹ Njene člene določa suveren kot »družabne občutke, brez katerih ni mogoče biti ne dober državljan ne zvest podanik. Čeprav ne more nikogar prisiliti, da veruje vanje, lahko prežene iz države vsakogar, ki vanje ne veruje; prežene ga lahko ne kot brezbožnika, temveč kot nedružabnega, kot nesposobnega, da bi iskreno ljubil zakone in pravičnost in po potrebi žrtvoval življenje za svojo dolžnost.« (Prav tam) Jedro te državljanske religije je obstoj božanstva, ki zagotavlja onstransko življenje, v katerem bodo pravični srečni, slabi pa kaznovani, ter »svetost družbene pogodbe in zakonov« (prav tam).

Tretji koncept, ki prav tako megli sliko pogodbenega prehoda v optimalno družbeno ureditev, je zakonodajalec, ki je predstavljen kot zunanja figura družbe

⁹ »Njegova obramba obveznega izpovedovanja vere mnoge raziskovalce napotuje na misel, da Rousseau z državljansko svobodo ni mislil resno.« (Simpson 2006, str. 57)

z nalogo, da ljudi preoblikuje v potencialne državljane.¹⁰ Jasno je, da naslonitev na figuro mitičnega zakonodajalca s tolikšnimi pristojnostmi lahko le zasenči pomen družbene pogodbe in celo uzurpira njeno mesto. Družbeno imanentna logika dogovora o skupnih koristih vseh, ki se samoomejijo, prepusti mesto vdoru transcendence. Ali kot na krožnost razmišljanja opozori Simpson (2006): »Osnovna misel je, da je uspeh družbe, ki jo predlaga [Rousseau], odvisen od članov z nраво, ki je lahko le rezultat tega, da v takšni družbi že živijo.« (Prav tam, str. 66)

Sklep

Kaj nam ta prikaz državljanske vzgoje, državljanske religije in zakonodajalca pove o Rousseaujevi pogodbeni teoriji? Izkaže se, da je »človek, kakršen je«, ki naj bi bil izhodišče Rousseaujeve konstrukcije politične ureditve, kakršna bi lahko bila, potreben nenehne vzgojne pozornosti oblasti ter njenega vrednotnega usmerjanja in pogojevanja, ki lahko nekaterim ljudem, vede ali nevede nenaklonjenim političnim vrednotam skupnosti, tudi odvzame status državljan. Rousseaujev državljan, partizan obče volje, se sprva zdi rezultat premisleka, ki ga opravi človek v naravnem stanju, ko pretehta svoje interese in se racionalno odloči, da je življenje v politični skupnosti enakih zanj najboljša rešitev. Zato sklene pogodbo. Toda omenjena teorija vzgoje in religije v mejah javnega interesa, ki ju razvije Rousseau na koncu razprave, trdita drugače. Državljan, ki bo s svojim prepričanjem oživil duha suverena in ustvarjal pravične zakone, je predmet vzgojnih prizadevanj in strahospoštovanja vsebin zakonov, ki mu jih sistematično vceplja država. Vprašanje, ki ga je Rousseaujevi teoriji družbene pogodbe na tej točki treba zastaviti, je naslednje: Kako je vstop v družbeno pogodbo sploh mogoč, če je pogoj njenega trajanja nenehna vzgojni, moralni poseg države, ta pa se lahko sproži šele po njeni sklenitvi?

Literatura in viri

- Alberg, J. (2007). *A reinterpretation of Rousseau. A religious system*. New York: Palgrave Macmillan.
- Berlin, I. (1992). Dva koncepta svobode. V: R. Rizman (ur.). *Sodobni liberalizem*. Ljubljana: Krt, str. 69–90.
- Bertram, C. (2004). *Rousseau and the Social Contract*. London, New York: Routledge.
- Burns, J. H. (ur.). (1988). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Constant, B. (1990). O pojmovanju svobode pri Modernih. *Teorija in praksa*, 27, št. 5, str. 530–543.

¹⁰ »Kdor si upa ljudstvu izdelati ustanove, se mora čutiti sposobnega, da tako rekoč spremeni človeško naravo, da preoblikuje vsakega posameznika, ki je sam po sebi popolna in zaključena celota, v del večje celote, od katere ta posameznik na neki način prejema življenje in obstoj.« (Rousseau 2001, str. 43)

- Derathé, R. (1988). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Pariz: Vrin.
- Gauthier, D. (2006). *Rousseau. The Sentiment of Existence*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gough, J. W. (2001). *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Hampton, J. (1997). *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press.
- Hobbes, T. (2006). *Človekova narava*. Ljubljana: Krtina.
- Hobbes, T. (1839). *Leviathan*. London: Bohn.
- Kymlicka, W. (2005). *Sodobna politična filozofija. Uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Locke, J. (2011). *Dve razpravi o oblasti. Esej o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Pribac, I. (2001). Vrnitev pogodbe. V: J. W. Gough. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina, str. 301–321.
- Rousseau, J.-J. (1966). *Émile, ou De l'éducation*. Pariz: Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Sieyès, E. J. (1990). Kaj je tretji stan? *Filozofski vestnik*, 11, št. 1, str. 153–197.
- Simpson, M. (2006). *Rousseau's Theory of Freedom*. London, New York: Continuum.
- Trachtenberg, Z. M. (1993). *Making citizens. Rousseau's political theory of culture*. London, New York: Routledge.
- Ulmann, U. (1965). *A History of Political Thought. The Middle Ages*. London: Penguin.

Igor PRIBAC, Ph.D. (University of Ljubljana, Slovenia)

ROUSSEAU'S THEORY OF THE SOCIAL CONTRACT AND ITS AMENDMENTS

Abstract: The article aims to throw light on the place of social contract theory in the legitimization theories of political power. More specifically, it aims to highlight the place of the Rousseau's theory among important contractualist theories during the Hobbesian and the Lockean period. This place is characterized by the definition proposed by Isaiah Berlin. In his article, he positions Rousseau with the partisans of positive liberty, while Locke and Hobbes are given precedence in negative liberty. After comparing and commenting on the critical formulations of the contracts by all three philosophers, which are in line with Berlin's position, the article ends up mentioning the concepts of civic education, civic religion, and the lawgiver as inherent threats to the coherence of Rousseau's social contract theory and to the priority of its inherent right before duty.

Keywords: social contract, Rousseau, Hobbes, Locke, civic education, civic religion, lawgiver