Politički autoritet u digitalnoj demokraciji

Marković, Jurica

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

https://doi.org/10.17234/diss.2022.9180

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:588639

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Jurica Marković

POLITIČKI AUTORITET U DIGITALNOJ DEMOKRACIJI

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2022.



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Jurica Marković

POLITIČKI AUTORITET U DIGITALNOJ DEMOKRACIJI

DOKTORSKI RAD

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Marija Selak Raspudić

Zagreb, 2022.



University of Zagreb

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Jurica Marković

POLITICAL AUTHORITY IN DIGITAL DEMOCRACY

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor:

Associate Professor Marija Selak Raspudić, Ph.D.

Zagreb, 2022

PODATCI O MENTORICI

Marija Selak Raspudić rođena je 14. ožujka 1982. godine u Zagrebu, gdje je završila osnovnu školu i gimnaziju klasičnoga usmjerenja. Diplomirala je 2007. godine na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu na studiju filozofije i hrvatskoga jezika i književnosti. Tijekom studija primala je državnu stipendiju, a u ak. god. 2006./2007. provela je zimski semestar u Bratislavi radeći na diplomskom radu kao CEEPUS-ova stipendistica. Od travnja 2004. do listopada 2005. godine radila je na Televiziji Z1 kao spiker-voditelj, a zatim kao urednik vlastite emisije iz područja kulture. Od studenoga 2007. do srpnja 2008. godine radila je kao voditeljica Odjela za odnose s javnošću Olympic Internationala d.o.o. Nakon rada u odnosima s javnošću, 2008. godine zapošljava se kao novinarka i suradnica na scenariju u emisiji »Navrh jezika« Hrvatske radiotelevizije. Ak. god. 2008./2009. upisala je poslijediplomski doktorski studij iz filozofije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. U veljači 2010. godine zaposlena je na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta u Zagrebu kao znanstvena novakinja. 11. lipnja 2013. godine obranila je doktorsku disertaciju pod naslovom »Ljudska priroda i nova epoha« te stekla akademski stupanj doktorice znanosti iz znanstvenoga područja humanističkih znanosti, polje filozofije. U kolovozu 2013. godine prelazi u status znanstvene novakinje – više asistentice. U znanstveno zvanje znanstvene suradnice izabrana je 16. siječnja 2014. godine, a 21. siječnja 2015. izabrana je u znanstveno-nastavno zvanje i na radno mjesto docentice u području humanističkih znanosti, polje filozofija, grana ontologija. U zvanje više znanstvene suradnice izabrana je 21. lipnja 2019., a u zvanje izvanredne profesorice 4. studenoga 2020. godine.

Za knjigu *Ljudska priroda i nova epoha* dobila je godišnju nagradu Društva sveučilišnih nastavnika i drugih znanstvenika dodjeljivanu mladim znanstvenicima i umjetnicima u 2014. godini.

Održala je niz javnih predavanja te sudjelovala u HRT-ovoj emisiji *Peti dan* gdje je komentirala aktualna društvena, kulturna i politička zbivanja. Piše redovite stručne kolumne u rubrici »Bioetika« u *Liječničkim novinama,* a povremeno objavljuje osvrte i u drugim medijima. Od 22. srpnja 2020. godine djeluje kao neovisna zastupnica u Hrvatskom saboru unutar Kluba zastupnika Mosta. Trenutačno je predsjednica Odbora za ravnopravnost spolova te članica Odbora za prostorno uređenje i graditeljstvo.

Izbor iz objavljenih publikacija:

- Marija Selak Raspudić, *Zlo i naopako: suvremene manifestacije zla i pokušaji njihovih opravdanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2019.
- Marija Selak Raspudić, *Ljudska priroda i nova epoha*, Naklada Breza, Zagreb 2013.
- Marija Selak Raspudić, »Moral Enhancement and the Reduction of Evil: How Can We Create a Better World?«, *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline* 26 (2017) 1–2, str. 71–82.
- Marija Selak Raspudić, »Ontološki status rata u medijski posredovanoj zbilji«, *Filozofska istraživanja* 37 (2017) 1, str. 39–47.
- Marija Selak Raspudić, Lino Veljak, »The World as Human-Produced World in the Philosophy of Giambattista Vico«, *Synthesis philosophica* 30 (2015) 2, str. 179–187.
- Marija Selak Raspudić, »Dis/funkcionalnost pred/govora: granice i mogućnosti«, *Filozofska istraživanja* 33 (2013) 1, str. 61–68.
- Marija Selak Raspudić, »Bioetički osvrt na filozofiju N. A. Berdjajeva. Promišljanje degradacije duhovnosti i biti tehnike u prijelomu epoha«, *Filozofska istraživanja* 29 (2009) 3, str. 603–614.
- Marija Selak Raspudić, »Self(ie)«, *Eidos: A Journal for Philosophy of Culture* (2017) 1, str. 61–66.
- Marija Selak Raspudić, »Informed Consent Between Bioethical Theory and Medical Practice: A Call for Active Vulnerability«, *Facta Universitatis* 15 (2017) 2, str. 171–179.
- Marija Selak Raspudić, »Religious Science: Some Similarities Between Religious and Transhumanist Discourse«, *Scientific Journal International Dialogue: East–West* (2015) 4, str. 51–59.
- Marija Selak Raspudić, »Pojam svijeta i metodologija nove znanosti«, *Znakovi vremena* 63 (2014), str. 251–258.

ZAHVALE

Da se ima izreći glasovito *quod bonum, felix, faustum, fortunatumque sit,* prošlo je mnogo godina provedenih u sustavu formalnoga obrazovanja. Doktorski rad predstavlja svojevrsnu krunu i završetak toga puta na kraju kojega imam želju, nadasve i obvezu, uputiti zahvale ljudima koji su me pratili na tom dvadesetdvogodišnjem putu i u njega se ugradili: učiteljima i profesorima koji su se u mojem životu pojavili među prvima te ostavili trajan i neizbrisiv trag – Dragici Burek, Ivanu Paradiju, Višnji Glumpak, Dariju Kadoiću, Miri Andročec, Mariji Skoko i Sandri Babnik; Jerku Banu od kojega sam, kao intelektualnoga uzora, puno upijao te razvijao analitičan pristup i kritičko promišljanje; Luki Perušiću koji je strpljivo pomagao u oblikovanju mojega prvog znanstvenog rada; sveučilišnim profesorima Borislavu Mikuliću, Raulu Rauniću, Marku Tokiću, Hrvoju Juriću i Igoru Mikecinu kroz čija sam predavanja počeo spoznavati filozofski nauk i koji su mi među prvima otkrili njegove čari; Mariji Selak Raspudić koja je, ponudivši suradnju, uvelike pripomogla u odluci da krenem na put doktorskoga studija; onima koji su svojom pojavom, likom i djelom utjecali na moju želju za učenjem i usavršavanjem – Igoru Nagyju, Matiji Kuffneru, Karlu Kralju, Nevenu Trgovcu i profesorima Nicolasu Kfuriju, Chrisu Daltonu, Krešimiru Delaču, Ivici Vrančiću, Mikeu Georgeu, Danielu Pevecu, Jou Claeysu, Laszlu Bernatu Veszpremyju, Benceu Garamvölgyju, Aniti Silvi, Ivanu Ćorkoviću i Vedranu Hraniću; onima koji su u dobroj vjeri pomogli u olakšavanju tereta na putu i smanjili ili uklonili prepreke koje su na njemu stajale – Rajku, Božidaru Mirtu, Mirku Komaru, Tomici Pavetiću, Ivanu Vračiću, Dominiku Kolaru, Klari i Tomici Ded, Domagoju Borošu, Hrvoju Vidoviću, Domenu Jakasu, Anti Javorčiću, Franu Mikuličiću, Josipu Beberu i Mariju Habanu; onima koju su imali hrabrosti upustiti se sa mnom ili uključiti me u razne projekte – Luki Smuku, Ivani i Dori Srebačić, Juri Kopreku, Antoniju Šarku, Goranu Piljeku, Viktoru Šimuniću, Leu Fuliru, Branimiru Karačiću i Ivici Relkoviću; za sâm kraj, ono najbitnije, zahvaljujem svojoj cjelokupnoj obitelji na svesrdnoj podršci – Ernestu, Željku, Jasni, baki Mariji, obitelji Jačmenica, braći Tomici i Josipu na bivanju uz humor; majci koja je, vjerujući u mene, uvijek poticala na više, ocu koji je od najranije mladosti usadio u moje postojanje moralne principe i važnost predanoga rada te kojem je djelo uvijek bilo bitnije od izgovorenoga; Doroteji koja se odlučila dijeliti sve životne dane prošarane radostima i nedaćama te bez koje teško da bi rad u ovakvomu obliku ugledao svjetlo dana.

SAŽETAK

Pojam autoriteta, napose kako ga vidi Hannah Arendt, nužno je jasno odijeliti od pojmova vlasti i moći. Autoritet pojmovno dolazi prije vlasti i predstavlja njeno utemeljenje. Pojam je nastao od latinske riječi *auctoritas*, a svoje izvorište ima u antičkomu Rimu u kojem su autoritet, religija i politika bili snažno povezani. U kasnijim povijesnim razdobljima autoritet se iz polja transcendentnoga spuštao u polje svjetovnoga, što je rezultiralo pozicioniranjem autoriteta u narod. To se nije odvijalo u skokovima nego u dugom nizu stoljeća. Takav pomak može biti okarakteriziran kao progresivan, no istraživanjem filozofijske literature dolazi se i do zaključka da je jedna od posljedica bila ta da se moderni autoritet našao u krizi. Razlog je tomu što narod, kao nositelj autoriteta u smislu vezivanja za temelj, ima pravo od političara, koji su birani na određeni mandat, u obnašanju vlasti zahtijevati izvršenje svih zahtjeva koji se pred njih postave. Ukoliko političari ne riješe spomenute zahtjeve naroda, utoliko ih je lakše nego ikada prije u povijesti smijeniti s pozicije obnašanja vlasti. Radi se o svojevrsnoj krizi modernoga autoriteta kojoj se na prvi pogled ne nazire rješenje.

Ova kriza, također, još jednom iznosi na vidjelo ontološke temelje autoriteta koji su tek prividno prevladani u demokratskom društvu. Stoga, da bi se ona razriješila treba još jednom razmotriti temelje same demokracije. Početci demokracije ustanovljeni su u antičkoj Grčkoj, a demokraciju kakvu poznajemo danas uvelike su kroz njenu povijest oblikovale ideje slobode, jednakosti i ekonomske proizvodnje. Isprva sramežljivo, potom sve snažnije, te ideje su od pojavljivanja do čvrstoga etabliranja prošle put koji je trajao gotovo nekoliko stoljeća. Međutim, poduzetim istraživanjem demokracije postaje jasnije da se dijagnoza o napetosti modernoga autoriteta iznova potvrđuje.

Čini se da odgovor na krizu modernoga autoriteta ne može doći iz postojeće paradigme demokracije, pa ga upravo zato treba tražiti izvan nje. Upravo u pojavi tehnike, koja prodire u pojam demokracije putem tehnike povezanih blokova (eng. *blockchain*) pronađena je naznaka koja bi mogla trasirati put do razrješavanja krize modernog autoriteta. No prije istraživanja tehnike povezanih blokova valja istražiti i sâm pojam tehnike. Istraživanjem navedenoga pojma ustanovljeno je da potencijal oslobođenja krize modernoga autoriteta ne dolazi po tehnici povezanih blokova ni iz tehnike po sebi, nego iz odnosa čovjeka i tehnike. Čovjek i tehnika u dihotomičnom su odnosu te kao takvi usko povezani od sâmih začetaka ljudskoga roda. Naime, čovjek je oduvijek živio s alatima (grč. *tekhne*) i konstantno je morao učiti o njima i njihovoj primjeni. Bitno je naglasiti da čovjek nikada nije zaboravio da tehnika, iako mu olakšava život,

ne smije nad njime preuzeti primat. Čovjek se u tomu suživotu konstantno podsjećao da je tehnika u položaju objekta, a da je on sâm subjekt koji njome upravlja.

Isti je slučaj i kod tehnike povezanih blokova koja predstavlja tehničku okosnicu digitalne demokracije – čovjeku se valja podsjetiti da je on *politički subjekt* i da je, u tom kontekstu, on taj koji je nositelj *političkoga autoriteta*, a ne tehnika. To znači da vezivanje za temelj završava na čovjeku koji na sebe preuzima odgovornost odlučivanja. Prilikom toga podsjećanja, čovjek preuzima individualnu odgovornost za djelovanje u zajednici, a njegova aktivna participacija može djelovati na decentralizaciju autoriteta, u smislu decentralizacije odgovornosti.

Na taj se način moderni autoritet može izvesti na put izlaska iz trenutne krize i primaknuti korak bliže autentičnijoj aktualizaciji demokracije, ali i njezinog osnaživanja jer decentralizacija podrazumijeva aktivniju participaciju većeg broja subjekata koji tako konačno aktualiziraju svoju ulogu u demokratskom procesu.

STRUCTURAL SUMMARY

In the beginning of this doctoral thesis, I will discuss the difference in meaning of authority and political authority. For that purpose, I will use Platon's *Crito*, debate between Huemer and Layman, as well as works of Renaut, Arendt and Weber. The semantic difference between terms of authority, power and political authority has its roots, as Hannah Arendt pointed out, in ancient Rome. The concept of authority among the Romans was strongly connected to the concepts of religion, tradition and politics. The term *authority* comes from the Latin *auctoritas* which means 'binding to the foundation' and is opposite from power (lat. *potestas*). In Rome, the source of power is positioned in the Senate, and the senators present themselves as reincarnations of the founders of Rome. Also, Senators can interpret the Roman constitution as the founders of Rome would have done it back then. Furthermore, Arendt points out that *auctoritas* comes from the Latin verb *augere*, which means 'to increase', because it was the responsibility of the senators to increase the foundations of authority. The concept of authority, as Romans knew it, was incorporated into a political institution, the Roman Senate. There was a saying – *potestas in populo, auctoritas in senatu sit*, which means that, while power resides within the people, Senate has all the authority. Romans separated authority from power, which leads to the conclusion that those two terms were established as opposite concepts. Namely, authority has its roots in the past and power in the present. Religion also played an important role in ancient Rome and it was the connective tissue between power and authority. The term religion comes from the Latin *re-ligare*, which means 'binding' (to the foundation). Politics, religion and tradition, as Arendt suggests, were closely intertwined in ancient Rome.

After beforementioned analysis, I will present definitions of power, authority and political authority. Political authority, therefore, means having the legitimacy of making a decision which the majority of citizens obey. Power is the very act of making and implementing a decision that affects the lives of people in a particular state. Political authority and power are different concepts, and they also differ with regard to the concept of authority. Authority does not only represent an influence on someone, but based on the concept of *auctoritas*, the very foundation of political authority. Conceptually, it comes before political authority and before power, and its origins are derived from the Romans. The Greeks did not have anything similar to Roman notion of *auctoritas* and that can be partly confirmed with analysis of Aristotle's *Politics*. Aristotle's notion of authority in *Politics* is similar to three terms in Greek – *archē*, *kurios* and *crisis*. However, that is nowhere near the meaning Romans produced and because of that we can only talk about reconstruction of the similar concept within Aristotle's *Politics*.

Reconstruction can be done in three directions: authority as protection from evil people, authority as an improver and promoter of interactions in society and authority as a result of common interest.

At this point of discussion, we might ask ourselves why is it that the concept of authority is so important. In order to get an answer to that question, it will be researched what happens to authority when it is inverted and what consequences this inversion carries with it. For that purpose, thoughts of Hannah Arendt on totalitarian government will be consulted. Arendt points out that one of the symptoms of totalitarianism indicates the absence of hierarchy. The lack of hierarchy creates an impersonal system where disrespect for the law is the *modus operandi*. Arendt claims that authority cannot function within totalitarianism because there is no hierarchy as a prerequisite, there is no structure, there is just lack of real power and general weakness of the Government. Moreover, Selak Raspudić, a Croatian philosopher, will add to this topic that totalitarianism implies the rule of disorder, a world in which authority is invisible, which inevitably leads to self-destruction of man. The rest of the symptoms of totalitarianism include: the absence of hierarchy, cruel formlessness, disrespect for the law and the accumulation of official apparatus. However, these are not the worst consequences, as the cruelest manifestations of totalitarian regimes are concentration camps. Arendt will conclude that those camps are the true central institutions of totalitarian organizational power. All of these symptoms are the direct result of inversion of authority which clearly indicates the importance of its existence in society. That is why it is interesting to notice how Max Weber and Arendt somehow direct the discussion about authority towards the framework of democracy.

In order to better understand how authority acts within democracy, Alain Renaut introduces the authority of the Ancients and the authority of the Moderns. He argues that at one point in history the authority of the Ancients was replaced by a new, modern authority. Wilhelm von Humboldt was among the first philosophers who pointed out this phenomenon by dividing states on the Ancient and Modern ones. Ancient states were most concerned about the overall development and upbringing of a human being in accordance with virtue ethics, while modern states, writes Humboldt, paid most attention to prosperity and productivity. The main question facing the Moderns became how to increase the power that has weakened itself by setting limits in order to establish the foundation of power. Modern government guarantees freedom to people who can use it not only to question it but also to destroy it. According to Renaut, this is the principle of modern-day democracy that is constantly subjected to judgment, change or even overthrowing the elected Government. How did this happen? The people (Greek *demos*) became the successor of the Roman *auctoritas*. The foundation of authority positioned itself in

demos, and apart from the substantial positional shift of authority, *demos* is in a constant pursuit to increase its authority based on the Roman principle. On the other hand, elected officials are initially limited in exercise of their power, which makes them unable to do their task properly. Also, elected officials have the power to make decisions, but they cannot increase authority as it is positioned in the *demos* and not in the Government (which would be the senators in ancient Rome). With regard to the described, the situation of modern authority could be characterized as a state of crisis, namely, as a crisis of modern authority. Arendt agrees that the traditional form of authority has experienced a breakdown and believes that authority can best be rehabilitated through revolution, highlighting the example of the American Revolution. However, a careful study of her thought leads to the conclusion that she too could agree that modern authority is in crisis. Democracy seems to be a system that simultaneously enables the emergence of authority and its crisis. We will try to answer why this is so in the next chapter, where we will try to find the essence of democracy and what this term represents.

The research quest will begin with Plato, Aristotle, Cicero and Thomas Aquinas. For Plato, democracy represents wrong form of organization of the state. Other wrong forms include timocracy, oligarchy and tyranny. Plato points out that democratic rule arises as a result of the degradation of oligarchy. Plato was followed by Aristotle, who believed, in regards of the exercise of power, that power can be exercised by one person, a group of people or a multitude. With this in mind, Aristotle distinguishes between the correct and incorrect types of government. The right types of government strive to work for the common good and they are kingdom, aristocracy and constitutional government, while their opposites are tyranny, oligarchy and democracy. Cicero has a significant impact in the beginnings of the concept of democracy. In Cicero's work *De re publica*, Scipio Africanus states that the state (Latin *res publica*) is a matter of the people. Scipio adds that if the nation wants to survive, it must necessarily adopt some kind of decision-making process. Decision-making in the state could be managed by one, a few or many. Although he admits that in case of necessity he would give primacy to the royal government, Scipio claims that the best type of decision-making is composed of all three decision-making types. Additionally, in this context it should be mentioned that democracy represents an incorrect type of government for Thomas Aquinas as well. Philosophers of the Antiquity and the Middle Ages are responsible for establishing the beginnings of the framework of democracy. In the works of Aristotle, Plato, Cicero and Thomas Aquinas, two key features of democracy are clearly outlined – freedom and equality.

Although the ideas of equality and freedom in the context of democracy appeared in the Classical period, there were no thinkers who would recognize the people as an essential and

unavoidable component in the exercise of power until the Early Modern period. This changed with Machiavelli's *Il Principe* where he tried to somewhat persuade Lorenzo Medici of the importance of winning the people over in the exercise of power. By carefully reading *Il Principe*, it can be established that Machiavelli tried to direct Medici with recommendations to exercise power with the support of the people, or to rule in popular-democratic direction, so to speak. A few centuries later, Rousseau praises Machiavelli for skillfully serving *Il Principe* to rulers presenting it as an aid to their rule, when in fact it was a first book of the Republicans. Machiavelli's *Il Principe* for the first time puts the people in a more equal position with the ruler, a position with more respect and recognition. Centuries later, from the idea of more equality between the people and the ruler emerged the concept of republicanism from Rousseau. Rousseau placed equality within the framework of law and considered it to be the crucial element in governing the state. Rousseau's contemporary, Montesquieu, pointed out that in a republic, the sovereign power rests with the people as a whole and it is mediated by democracy. For Montesquieu, democracy represents a subtype of republicanism. He also argues that there are two basic laws in democracy. The first one regulates how ballots are submitted, and the other basic law of democracy is that the people should make laws by themselves. In the context of the idea of equality with a focus on laws, Kant is also one of the philosophers worth the mention. His doctrine of the state is based on law, but even more importantly, on eternal peace. For Kant, the equality of all citizens with subordination to legislation is one of the fundamental principles of the republican constitution whose ultimate purpose is to achieve eternal peace. The equality of all citizens is most important in Kant's philosophy, which is slightly opposed to Tocqueville who emphasizes the equality of conditions that helps shape the laws in a state, sets maxims for the holders of power to follow and at the same time creates favorable habits of citizens resulting in positive public opinion. Tocqueville went on the study visit to USA where he found a lot of positive elements in its democratic system. When he will emphasize the positive elements of American democracy, he will mention that the reasons for greatness of the American people derive from its laws and customs. Along with the universal right to vote, Tocqueville singles out the jury system as a powerful tool that Americans use to establish democracy. Machiavelli, Rousseau, Montesquieu, Kant and Tocqueville made contributions to the idea of equality that eventually ended up as a significant element of modern-day democracy.

One of the ideas that also made impact on democracy as we know it today is the idea of liberty. English philosopher John Locke is largely responsible for paving the way for this idea. Locke argues that a human being possesses liberty on the basis of which he can decide to unite with other free people and set up the first Government. This idea created what we now know as

liberalism and in its first years of existence it was used as an argument opposing absolutism. In this line of thought, just many centuries later, the modern thinker John Rawls appeared. Key question which concerns him is how is it possible that over time there exists a fair and stable society of free and equal citizens who remain deeply divided by reasonable religious, philosophical and moral doctrines. This question also shows how liberalism evolved from Locke to Rawls. In the discussion about the modern intellectual contribution to liberalism, another important thinker is mentioned in this doctoral thesis, a man who also undoubtedly left a great mark in this context – Isaiah Berlin. Berlin argues that there are two concepts of liberty, namely negative and positive one. Berlin proposes the thesis that the negative concept of liberty is to be *free from* and consists in ensuring protection from the interference of others in private affairs. Positive freedom, on the other hand, represents freedom to decide *for* something. Berlin, therefore, believed that political liberty represents the domain of action without interfering from others, that is, if someone prevents one from doing what he wants, then he is not free.

The third idea that shaped democracy as we know it today is that of economic production that shapes the political superstructure of the world. Origin of the idea can be traced back to Karl Marx. Accordingly, Abensour claims that it would be wrong to conceptually limit oneself in the study of Marx and consider only his thoughts on the bourgeoisie, the family or civil society, because by doing so one would ignore his effort to find the root which would be authentically political subject in whose place lies *demos*. According to Abensour, the center of all meaning of the state for Marx is located in the *demos*. He also points out that the concept of a democratic state is an illusion, and the fullness of democracy is achieved in its establishment against the state. In the *Communist Manifesto* Marx presents the idea that the structure of society is based on economic production which constitutes political and intellectual history of each historical epoch. History, according to Marx, is nothing but the history of the class struggle between those who exploit, i.e., the bourgeoisie, and those who are exploited, i.e., proletariat. Marx thinks that the proletariat should overthrow the bourgeoisie from power and win the battle of democracy which would essentially mean to centralize production in the hands of the state. In doing so, favourable conditions for communism would be established and that would mean the abolition of private property. Furthermore, according to Marx, the communists are the most advanced and the most resolute section of the proletariat and based on this, they have the ability to place political power in the hands of the proletariat who would go on to work for the interests of the majority. Marx's theory of economic production also means harsh criticism of liberalism as liberalism favours right to own and protect private property. Years after Marx, one who would agree with him on certain points would be Jacques Rancière. Rancière thinks that we as

a society do not live in a democracy but in states that have oligarchic laws. The hatred, instead of being directed at the oligarchic system that stands masked behind democracy, turns to democracy as a concept. Hatred, however, can only be used to support an oligarchic system, and in that case, democracy serves as a great tool. Democracy can take a large amount of criticism without offering a solution because the democratic paradox is impossible to solve. To sum up the research about democracy, modern perspectives of democracy are also considered. There will be analysis of Aron on democracy and totalitarianism, Lijphart's thoughts on concept of consociational democracy, Dahl's perspective that could be considered as a political science aspect on democracy and deliberative perspective of Habermas.

However, after an extensive analysis of the concept of democracy and an attempt to penetrate into its essence, no answer was obtained on how to solve the crisis of modern authority. For this reason, in the continuation of the paper, the concept of technology paired with democracy is considered as a possible solution. Heidegger points out that the essence of technology has two meanings. Technology threatens man's relationship with the essence of truth, and at the same time directs man to stand next to that essence of truth. It seems that Heidegger's statement leads to the conclusion that the use of technology has a dual character. Namely, technology can be dangerous and that must never be forgotten, but at the same time it can enable many things that have a positive effect on the human race. Following Heidegger, Stiegler's definition of technology is also analysed in the doctoral thesis. According to Stiegler, technology is the skill by which a certain material is transformed into a product. With this in mind, one can rightfully ask the question: Does the technology serve humanity or does it serve *tekhne* itself? Stiegler claims that there is a historical dichotomy between the evolution of man and tool (or *tekhne* which is the root of technology), and in his thoughts he goes so far as to state that the Greek *polis* also arose because of the *tekhne*. Stiegler then goes on to criticize Heidegger, considering that his thought about technology was carried out through an instrument that had already been instrumentalized. In other words, man is already thrown into the world of pre-existing technology through which he himself exists and confirms this by using tools, and Heidegger failed to see this. Basically, Stiegler's criticism of Heidegger boils down to the fact that Heidegger already thinks of technology through the technological. In addition, Stiegler's criticism of Heidegger more clearly demonstrated his thought on the co-constitutional relationship between *logos* and *tekhne*. At this point, we might rightfully ask what is the connection between technology and democracy. The answer to that question is that in the merge of technology and democracy digital democracy arises.

Digital democracy represents a technical innovation that combines aspects of direct and representative democracy. First of all, it means digital platform, software tool, that aims to allow its users to express their opinion in order to make a final decision for the benefit of the community. Expressing opinion or voting stands out as the most important element of digital democracy. Voting takes place *via* digital platform and must be safe, transparent and anonymous. Technology that is considered as a possible provider of these values is *blockchain*. *Blockchain* represents a distributed and decentralized peer-to-peer network of computers that enables direct data transactions between nodes within the system, thus eliminating the need for mediation and a third party. The system remembers all data transactions and stores them in a distributed ledger. Transactions are stored in blocks that stack on top of each other in a chain form, hence the name *block-chain*. This technology aims to build and preserve trust and integrity in the system which is achieved through two components: hash technology and cryptographic technology. For the blockchain technology to be considered as the technical backbone of digital democracy, it must enable voting to be carried out safely, anonymously and transparently. After a detailed analysis of its comparative advantages and technical and non-technical limitations, it is determined that it has the technical capacity to be used as the backbone of digital democracy. However, there is also a possibility that the blockchain will take place of authority in digital democracy. In that case, foundation of political authority is not drawn from the people but from technology. Man is given the possibility to shift the responsibility of decision-making and social action from himself to technology, and if this possibility is accepted, then man dislocates himself from the position of a political subject. The only obstacle in positioning as a political subject is man himself. Blockchain belongs to the probabilistic technology and works on a principle designed by man. In order for the people to truly manifest their freedom and for the crisis of modern authority to be solved, it is necessary to focus on the relationship between man and technology. In this relationship, if a person refuses to become an object of technology, namely *tekhne*, this person re-establishes itself as a political subject. Hence, the foundation of authority in digital democracy is created in beforementioned relationship between man and technology. One of the most important elements of beforementioned relationship is how technology will be used. What is meant by that? Blockchain as the technical backbone of digital democracy is part of a long and well-known diachronic process of human adaptation to the world around them. The emergence of new technical discoveries represents a challenge that requires adaptation anew, and one of the ways of adaptation is the distinction between good and bad use of technology. In this context, good use implies the use of technology as a tool that achieves efficiency in solving certain problems.

It means that technology does not assume primacy in the relationship between man and technology, but represents an equal member of the co-constitutional equation. Bad use, on the other hand, would indicate the predominance in the human-technology equation on the side of the technological, which implies that technology takes primacy in decision-making, and man absolves himself of this responsibility by transferring it to a tool. In order to use the technology well, one of the proposed options is to start with how-to education from young age in the school system. In this case the process of epiphylogenesis, that is, learning mediated by technology, is very important. The goal of epiphylogenesis is to ensure that the memories of our ancestors are not lost and forgotten, but embedded in technology.

If we translate Stiegler's thought into the context of this work, the crisis of modern authority can be resolved in the relationship between man and technology. The point is to maintain the balance of the relationship, whereby there must be no predominance on the side of technology. According to Stiegler's philosophy, authority in digital democracy does not require return to the political, since the political and the technical are one. However, the place of political authority can very easily be taken over by technology, which would lead to an even greater default of modern authority, whereby its crisis would not be resolved. By conducting epiphylogenetic education on the responsible use of technology, it is possible to promote the establishment of balance in the relationship between man and technology, thereby enhancing the path of liberation and not the path of default. However, the path of education about responsible use is not at all easy to reach and depends as much on systematic as on individual efforts. According to Selak Raspudić on this matter, the epiphylogenetic process is increasingly difficult to maintain because modern technology causes a loss of memory, which is crucial for man to be reminded of his role in relation to technology. One of the consequences of aforementioned issue is that technology has enabled man to escape from himself. Such modern man is constantly a subject to a fast-paced lifestyle and is looking forward to new adventures that he will be able to share on social networks. Taking into account all of the above, a solution to the crisis of modern authority can be found in the relationship between man and technology. Reaching this solution would also mean the decentralisation of authority and more authentic version of democracy, but reaching this point is by no means one-dimensional process. That conclusion can be partly confirmed through Berardi's work as he mainly criticizes modern technology in conjunction with politics and economics. Berardi reaches the conclusion that politics is technical in its core, what he considers to be a negative trait and in further research he turns to economics, wondering if politics is turned towards itself and if it became technical, can economics be the science that will save the system. Berardi points out that the economy has

become a hyper-reality, an artificial world that has lost touch with the real conditions of production. He explains that with the digitization of production, capital becomes more abstract which makes it more obscure and with that it reinforces hermeticity and alienation from the real world.

In the conclusion of the thesis, relationship between man and technology represents key component for solving the crisis of modern authority. Technology offers great number of options in digital democracy, and as long as individual treats and uses technology as a tool, a person will establish itself as a relevant political subject. Namely, through epiphylogenetic learning about the responsible use of technology, man positions himself in relation to technology as a political subject who does not give technology the place of authority. By maintaining balance in beforementioned relationship, man will have a chance to realize that it is his responsibility to be an active individual in the society, what will turn democracy into more authentic system and authority will become more decentralised.

KLJUČNE RIJEČI

autoritet, politički autoritet, vlast, demokracija, digitalna demokracija, tehnika povezanih blokova, tehnika

KEY WORDS

Authority, Political Authority, Government, Power, Democracy, Digital Democracy, *Blockchain*, Technology

SADRŽAJ

1. UVOD 1
2. AUTORITET: NASTANAK, IZVRNUĆE I NAPETOST 4
2.1. Sadržajno-lingvističke nedoumice: višeznačnost pojmova vlasti i autoriteta 4
2.1.1. Pokušaj razrješenja: što je vlast, a što autoritet? 12
2.2. Povijesno-filozofijski ekskurs: pojam autoriteta kod Aristotela 13
2.3. Izvrnuće autoriteta: okvir totalitarizma 19
2.4. Napetost autoriteta: okvir demokracije 26
3. DEMOKRACIJA 38
3.1. Ontologija demokracije 38
3.2. Začetci demokratskih okvira 41
3.3. Demokracija i ideja jednakosti 49
3.4. Demokracija i ideja slobode 61
3.5. Demokracija i ideja ekonomske proizvodnje 67
3.6. Suvremene perspektive demokracije 74
4. MODERNA TEHNIKA I DEMOKRACIJA 84
4.1. Što je moderna tehnika: Heideggerovo određenje tehnike 85
4.2. Stieglerovo određenje tehnike 88
4.2.1. Stieglerova kritika Heideggera 92
4.3. Digitalna demokracija 96
4.3.1 Što je digitalna demokracija? 97
4.4. Tehnika povezanih blokova 99
4.4.1. Uvodno o tehnici povezanih blokova: definicija 100
4.4.2. Sigurnost, anonimnost i transparentnost glasovanja 102
4.4.3. Komparativne prednosti tehnike povezanih blokova 106
4.4.4. Kritika tehnike povezanih blokova: ograničenja i koruptivni elementi 109
4.4.4.1 Tehnička ograničenja tehnike povezanih blokova 109
4.4.4.2. Ne-tehnička ograničenja tehnike povezanih blokova 112
4.5. Pitanje političkoga autoriteta u digitalnoj demokraciji 112
4.6. Odnos čovjeka i tehnike u digitalnoj demokraciji 114
4.7. Ekskurs: neuspješna ekonomija tehnike 122
5. ZAKLJUČAK 128
6. BIBLIOGRAFIJA 132
7. ŽIVOTOPIS AUTORA 140

1. UVOD

Što označava autoritet danas, što je označavao u prijašnjim povijesnim razdobljima, kada se uopće pojavio taj pojam i može li se uopće danas tvrditi da autoriteta ima ili nema, samo su neka od pitanja koja će se obraditi kroz istraživanje filozofijske tematike u ovom doktorskom radu podijeljenom na tri cjeline.

U prvoj cjelini obrađivat će se pojam autoriteta. Na početku cjeline istaknut će se lingvističke i sadržajne nedoumice na koje se nailazilo prilikom istraživanja u literaturi da bi se jasnije mogao odrediti pojam autoriteta, ali i pojam vlasti koji se često s njim isprepliće. Pritom će se naglasak staviti na pokušaj rekonstrukcije Aristotelova razumijevanja pojma autoriteta koje je ključno za daljnju razradu teze ovoga rada. U sljedećem poglavlju, istraživat će se situacija u kojoj je autoritet podvrgnut izvrnuću, što pak rezultira pojavom totalitarizma, pa će se na temelju toga poglavlja uspostaviti zaključak koliko je autoritet bitan pojam prilikom konstruiranja i obnašanja vlasti. Naime, postat će jasno da se autoritet ne može aktualizirati unutar totalitarizma, dok će alternativa nepojavljivanja ili nestanka autoriteta podrazumijevati anarhiju.

Sljedeći korak u istraživanju bit će razmotriti što se događa u situaciji kada se autoritet pojavljuje unutar demokracije. Tu se kreće s pretpostavkom da je pojavljivanje autoriteta unutar okvira demokracije valjano, za razliku od totalitarizma ili apsolutizma, u smislu da se omogućuje aktualizacija autoriteta. Premda demokracija predstavlja sustav u kojem postoji mogućnost za aktualizaciju autoriteta, ona istovremeno predstavlja i okvir unutar kojega autoritet zapada u krizu. Naime, u razmatranju modernoga autoriteta, izvori neminovno upućuju na njegovu krizu kojoj se ne nazire rješenje. Kriza je rezultat napetosti do koje dolazi zbog toga što narod, kao nositelj modernoga autoriteta u smislu vezivanja za temelj, od političara, koji obnašaju vlast na temelju mandata na koji su izabrani, očekuje da riješi pitanja i problematiku svih interesnih skupina istovremeno, što je pak nemoguće. Vlast je u takvoj situaciji moguće ne samo prozivati nego i rušiti, i to lakše nego ikada prije u povijesti. Dakle, političari koji su birani na funkciju ne mogu zadovoljiti potrebe interesnih skupina, a narod, u koji je autoritet pozicioniran, od njih to očekuje, a po neispunjavanju zahtjeva ruši ih s pozicije vlasti. Upravo zbog tako opisane situacije dolazi do krize, pa se na prvi pogled čini kako se radi o pat-poziciji čije se rješenje ne može iznaći.

Stoga, okvir u kojemu se autoritet aktualizira, ali i u kojem ujedno dolazi do njegove napetosti, iziskuje dodatno istraživanje. Zbog toga se u drugoj cjelini rada pristupa razmatranju pojma demokracije. Na početku druge cjeline u poglavlju »Ontologija demokracije« naznačeno

je da će se tragati za onim što čini bît demokracije da bi se bolje shvatilo kako i zašto je došlo do krize autoriteta danas te kako se na tu krizu može utjecati. Naime, u demokraciji mogu postojati »nevidljivi autoriteti« koji čovjeka čine neslobodnim i pritom mu stvaraju privid slobode, zbog čega se i povlači pitanje je li sloboda unutar demokracije realizirana ili je pak prividna. Nakon toga, istražit će se začetci oblikovanja demokracije koji su započeli još u antici, a time će se ujedno konstruirati i temelji za istraživanje demokracije u kasnijim povijesnim razdobljima. Prilikom poduzimanja takvoga istraživačkog pothvata uočit će se da postoje tri ideje koje su uvelike oblikovale demokraciju kakvu poznajemo danas. Radi se o ideji slobode, na temelju koje se oblikovao liberalizam; ideji o jednakosti, iz koje se razvijala republikanska demokracija; ideji ekonomske proizvodnje, na kojoj se razvijao komunizam. Na kraju cjeline razmotrit će se i suvremene perspektive demokracije kako bi se upotpunilo historijsko razmatranje započeto u antičkom razdoblju. Ne smije nam zasigurno niti promaknuti činjenica da se primicanjem kraju druge cjeline rada nije pojavio odgovor o tomu kako djelovati na opisanu krizu modernoga autoriteta, nego se istraživanjem učvrstila dijagnostika da je narod istovremeno suvremeno izvorište autoriteta, kao i kreator njegove napetosti, odnosno krize u koju je autoritet upao. Čini se da pokušaj iznalaženja rješenja unutar istih okvira ne donosi uspješan ishod, pa će se ono nastojati pronaći izvan okvira koji su istraživani u prve dvije cjeline ovoga rada.

U tom smislu, istraživanje će se zaokrenuti u smjeru tehnike. Dakle, u trećoj cjelini obradit će se pojam tehnike koja u svojem specifičnom obliku kao tehnika povezanih blokova (eng. *blockchain*) ima mogućnost izravno djelovati na pojam demokracije, pa ga u tehničkom smislu i pospješiti. Tehnika povezanih blokova predstavlja novinu u tehničkom pogledu čiji se dosezi mogu primijeniti na demokratsku praksu, pri čemu je njen najveći potencijal u sprječavanju izborne prijevare. Tehniku povezanih blokova detaljno će se razmotriti, a osim prednosti koje ona nudi, prikazati i njene tehničke i ne-tehničke nedostatke. Tehnika, kao i tehnika povezanih blokova, važni su u daljnjoj izgradnji narativa ovoga doktorskog rada jer tehnika povezanih blokova predstavlja tehničku okosnicu digitalne demokracije. Spomenuta tehnička novina nesumnjivo može pospješiti nedostatke demokratske prakse, ali je u jednadžbi njenoga djelovanja i dalje prisutan čovjek kao njezin stvaratelj. U uklanjanju tehničkih nedostataka demokratske prakse, tehnika čovjeku otvara prostor u kojem ima priliku odlučiti o svojem statusu. Čovjek bira hoće li se povući u status objekta kojim tehnika može upravljati i umjesto njega odlučivati, dok mu se istovremeno nudi perspektiva u kojoj ima mogućnost čvršće zauzeti poziciju političkoga subjekta – onoga koji aktivno sudjeluje u zajednici i nosi visoku razinu odgovornosti prema toj participaciji. Štoviše, u čovjekovu odnosu spram tehnike

kristalizira se izbor njegovih uloga. Naime, čovjek zapravo dobiva mogućnost preuzimanja odgovornosti za djelovanje u društvu i tretiranja tehnike kao alata, a ne kao subjekta kojem treba prepustiti odlučivanje.

U digitalnoj demokraciji odnos između čovjeka i tehnike postaje sve važniji, pa se čini kako se u taj odnos počeo pozicionirati i autoritet. Radi se o supstancijalnom pomaku autoriteta koji je u antičkomu Rimu najprije bio pozicioniran u Senatu, zatim je prešao na narod te se naposljetku počeo pozicionirati u spomenutom odnosu. *Politički autoritet* kao pojam označava da je u odnosu čovjek–tehnika, čovjek prihvatio preuzeti odgovornost subjekta, onoga koji upravlja tehnikom, odlučuje i participira u pitanjima zajednice. Politički autoritet, dakle, predstavlja preskriptivni smjer u kojem bi se odnos između čovjeka i tehnike trebao kretati.

Ključ rješenja krize modernoga autoriteta nudi se tako u jednadžbi čovjek–tehnika, pri čemu tehnika, parafrazirajući Heideggera, može istodobno biti ono spasonosno, kao i ono uništavajuće. Stiegler, čiji će se rad, također, razmatrati u trećoj cjelini rada, usmjerit će nas na misaoni trag da je bitan način na koji čovjek upotrebljava tehniku, ali da su čovjek i tehnika od prvih dana u koegzistenciji i da je čovjek već naučen na usvajanje novih znanja posredstvom tehnike. Stiegler, također, ustvrđuje da se u odnosu čovjeka i tehnike otpočetka krije duboka povezanost na koju se čovjek treba iznova podsjećati i pritom imati na umu da je tehnika alat koji služi njemu. Time čovjek stječe status subjekta u tom kontekstu, a ne objekta kojim tehnika upravlja i vodi glavnu riječ. Posljedica je toga preuzimanje odgovornosti za osobno djelovanje koje može pokrenuti promjene u zajednici, pogotovo kada se uzme u obzir da je tehnika za to pružila prostor. Osim toga, preuzimanje odgovornosti djelovanja može utjecati i na potencijalnu decentralizaciju autoriteta u vidu raspršivanja odgovornosti. Na taj način, politički se autoritet snažno veže uz svaki pojedinačni politički subjekt. Čovjek djelovanjem u zajednici i preuzimanjem odgovornosti može stvoriti autentičniju demokraciju, a jedan od načina za to je i obrazovanje mladih o važnosti preuzimanja individualne odgovornosti ne samo spram tehnike nego i spram djelovanja uopće, pri čemu bi se poseban naglasak trebao staviti na historijske dosege demokracije.

2. AUTORITET: NASTANAK, IZVRNUĆE I NAPETOST

2.1. Sadržajno-lingvističke nedoumice: višeznačnost pojmova vlasti i autoriteta

Na sâmom početku ove cjeline valja naglasiti da se pojmovi *vlast* i *autoritet* u literaturi na engleskom jeziku, iz koje je i crpljen veći dio građe za ovaj rad, nerijetko sadržajno isprepliću ili se pak razlika između njih uopće ne čini.[1] Naime, engleski pojam *authority* može na hrvatski jezik biti preveden kao »vlast«, »moć« ili »autoritet«. Troznačan prijevod na iste pojmove u hrvatskom jeziku nudi i engleski pojam *power* – »vlast«, »moć« ili »autoritet«. Nadalje, pojam *political authority* može označavati kako »političku vlast«, tako i »autoritet vlasti«. Neki autori ne čine distinkciju među navedenim pojmovima, dok ih drugi istančanim razlikama odvajaju. Stoga, gdje se god ukazala potreba ili nužnost za razumijevanjem tematike, stavljen je usporedni prijevod na drugom jeziku, najčešće engleskom. Lingvističke poteškoće u sadržajno-kontekstualnom prenošenju koje se pojavljuju prilikom prijevoda s engleskoga jezika na hrvatski vidljive su i u općoj i enciklopedijskoj literaturi. Primjerice, u takvoj vrsti literature može se pronaći da se »politička vlast« (eng. *political authority*) dijeli na normativnu i ne-normativnu vlast. Pojam normativne vlasti podrazumijeva da je vlast moralno legitimna, a pojam ne-normativne vlasti pak da postoji i *de facto* vlast. Pojam političke vlasti razlikuje se od pojma političke moći.[2]

Normativno određenje vlasti označava se preskriptivno, odnosno temelji se na pitanju kakva bi vlast trebala biti. Kada govorimo o normativnom određenju, uz pojam vlasti veže se i pojam političke obveze (eng. *political obligation*). U najkraćim crtama, problem koji se javlja u ovomu kontekstu glasi – kada građani imaju moralnu obvezu pokoravati se državi, a kada i zašto država ili vlada imaju moralno pravo vladati. To su moralni zahtjevi, odnosno pitanja, u smislu izvođenja iz neovisnih moralnih principa. Radi se o sili koja je pozicionirana iznad institucionalne prisile ili određenih zahtjeva, odnosno društvenih očekivanja kako bi se neki građanin trebao ponašati.[3] Za normativnu vlast nerijetko se koristi izraz legitimitet (eng.

[1] Kasnije u cjelini, sve će razlike biti detaljnije objašnjene. Naime, autoritet podrazumijeva *utjecaj* na nekoga bez uporabe prisile i u izvorišnom značenju podrazumijeva *utemeljenje* vlasti. Pod vlašću zapravo mislimo na mogućnost da se bude u poziciji donošenja odluke, odnosno posjedovanja moći za donošenje odluka.

[2] Usp. Tom Christiano, »Authority«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/authority (pristupljeno: 25. 1. 2022.).

[3] Usp. Alan John Simmons, »Political Obligation and Authority«, u: Robert L. Simon (ur.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 2002., str. 17.

legitimacy). Radi se o moralnomu pravu države da izvodi radnje koje se od nje očekuju, poglavito u donošenju i primjeni zakona te u izvršnim funkcijama.[4] Moguće najstariji doprinos raspravi o normativnoj vlasti seže do Platonova *Kritona*. Sokrat, suočen s neizbježnim suđenjem, iznosi tri argumenta koja opravdavaju dužnost pokoravanja vlastima. Prvi argument jest da ga je politička zajednica zbrinula i educirala, odnoseći se prema njemu kao dobrohotni otac.[5] Drugi argument jest da je politička zajednica u njegovom podizanju pružila najbolje i najviše što je mogla.[6] Treći argument jest da je Sokrat imao prilike vidjeti kako se vlasti odnose prema ostalim sugrađanima i kako ih tretiraju, ali da je ipak, usprkos svemu, odlučio ostati. U tom činu, prešutno se pokorio državi.[7] Neki teoretičari smatraju da sve rasprave o normativnoj političkoj vlasti u tradiciji zapadne filozofske misli potpadaju pod jedan od navedenih triju argumenata.[8] Ti argumenti upućuju na tri tipa moralne obveze prema državi – prirodna obveza, asocijativna obveza i transakcijska obveza. Kod prirodne obveze riječ je o tomu da je čovjeka država podigla i zbrinula, pa je normalno, gotovo prirodno, da ju treba i poštovati. Asocijativna dužnost najbolje bi se mogla opisati usporedbom s roditeljskim autoritetom – čovjek se u državi rodio i mora ju poštovati poput roditelja koji se brinuo za njega. Kod transakcijske dužnosti radi se o pokoravanju državi jer bivanjem poslušnim građaninom od države čovjek dobiva koristi.[9]

Nadalje, vlast je *de facto* vlast u deskriptivnom smislu – ono kako jest u stvarnosti bez doprinosa morala za objašnjavanje razloga pokoravanja. Država održava stanje javnoga reda i mira te donosi zakone koje građani većinom poštuju, a poštuju ih zato jer tumače da *de facto* vlast ima normativni značaj. Drugim riječima, ne zadire se u pitanja razloga i posljedica. Država je donijela određeni zakon i tu svaka daljnja argumentacija završava.[10] Valja istaknuti kako ne postoji konsenzus u podjeli na preskriptivnu i deskriptivnu vlast jer se teoretičari ne slažu da postoji distinkcija.[11]

Koncept vlasti od velike je važnosti u političkim znanostima. Često se ističe da je politika moć, a vlast je jedan oblik moći. Primjerice, vladar može imati moć bez vlasti, ali ne i

[4] Usp. isto, str. 18.
[5] Usp. Platon, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, Harvard University Press, Cambridge, London 2007., 50d–51e, str. 177–181.
[6] Usp. isto, 51c, str. 179.
[7] Usp. isto, 51d–52d, str. 181–183. Točnije bi bilo napisati politička zajednica, ali se pojam države koristio i u prijevodu pa je tako ostavljen i u ovom radu.
[8] Usp. A. J. Simmons, »Political Obligation and Authority«, str. 27.
[9] Usp. isto, str. 27–35.
[10] Usp. T. Christiano, »Authority«.
[11] Usp. isto.

vlast bez moći.[12] Kako je naznačeno na početku cjeline, u literaturi nerijetko dolazi do preklapanja sadržaja kada se raspravlja o *vlasti* i *autoritetu*. Da bi se pokazalo kako se radi o različitim pojmovima, kao uvod u navedenu problematiku poslužit će debata između Huemera i Laymana, koja se bavi engleskim pojmom *political authority* koji će se u ovom slučaju prevoditi kao *vlast*. Vlast sačinjavaju dvije sastavnice: jedna je politički legitimitet (eng. *political legitimacy*), a druga politička dužnost (eng. *political obligation*).[13] Politički legitimitet označava postojanje ovlasti (eng. *the entitlement*) za prisilno nametanje svojih pravila, dok politička dužnost predstavlja pokoravanje zapovijedima (eng. *obeying the commands*) države. Odnosno, može se postaviti pitanje postoji li obaveza, tj. dužnost (eng. *the obligation*), raditi ono što vlast (eng. *government*) kaže, i to samo zato što je u pitanju vlast.[14]

Huemer smatra da pri razmatranju pitanja vlasti nije problem to bi li uopće trebala postojati vlada (eng. *the government*), nego problem predstavlja država (eng. *the state*) koja ima posebnu, sadržajno neovisnu ovlast (eng. *content independent entitlement*) da stvara i nameće pravila ostatku društva, ali i pojedinci koji imaju posebnu, sadržajno neovisnu dužnost da se nametnutih pravila pridržavaju. Smatra da vlast ne mora nužno zahtijevati (eng. *claim*) takvo moralno uporište, pa razdvaja pojam vlasti (eng. *political authority*) od pojma moći (eng. *political power*).[15] Huemer se zalaže za minimalnu državu (eng. *minimal state*) i smatra da ne postoji vlast s moralnim uporištem jer to predstavlja moralnu iluziju. Moralno je nedopustivo (eng. *impermissible*) da vlast nameće zakone, kao što je moralno nedopustivo da pojedinci ne poštuju zakone.[16] Pojedinci nisu slobodni da mogu pljačkati, ubijati ili varati ostale, nego samo da mogu imati slobodu zanemariti zakone koji idu iznad minimalne države i koji su moralno neutemeljeni.[17] Vlast postavlja državu iznad ostalih moralnih entiteta, na taj način omogućavajući izdavanje naredbi (eng. *commands*) koje zahtijevaju poslušnost građana. Huemer osporava posebni moralni status države koji ona crpi iz vlasti na četiri načina: društveni ugovor, naknadno potpisani društveni ugovor, nevaljan demokratski autoritet i državno

[12] Usp. Frank Bealey, *The Blackwell Dictionary of Political Science*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 1999., str. 22. Primjerice, vojska koja okupira teritorij strane države ima moć nad tim teritorijem. Tamošnji stanovnici boje se odmazdi i čine ono što im okupatorska sila nalaže. Međutim, njihovu vlast ne priznaju, tj. ne prihvaćaju legitimitet njihove vladavine i ne prihvaćaju okupatorsku vlast kao prikladnu i valjanu.
[13] Usp. Michael Huemer, Daniel Layman, *Is Political Authority an Illusion?: A Debate*, Routledge, New York 2022., str. 69. Layman dodaje da se legitimitet i dužnost, kao dvije komponente političkoga autoriteta, mogu ostvariti unutar demokratski uređenih država.
[14] Usp. isto, str. 14, 26.
[15] Usp. isto, str. 18–19.
[16] Usp. isto, str. 62–63.
[17] Usp. isto, str. 58.

nametanje zakona.[18] Posebni moralni status ne može se objasniti niti opravdati društvenim ugovorom jer on nikada zbiljski nije potpisan. Čak ni hipotetski naknadni društveni ugovor ne dolazi u obzir jer je nemoguće da bi ga svi potpisali. Argument demokratskoga autoriteta također nije valjan jer većina ne može na temelju odluke narušavati prava manjine. Jako mali postotak zakona mogao bi zadovoljiti komponente sigurnosti i poslušnosti, pa vlast nema uporište ni u tomu slučaju. Međutim, bez obzira na kritiku usmjerenu na vlast i stav da se najprije radi o moralnoj iluziji, Huemer smatra da država ima pravo intervenirati kada treba zaštititi pojedinca, a u nekim slučajevima ima pravo koristiti i prisilu. Pa ipak, smatra i da država ne posjeduje viši stupanj moralnosti od ostalih.[19]

S druge strane, Layman pitanje vlasti (eng. *political authority*)[20] svodi na dva pitanja: koje uvjete država mora ispuniti da bi zadobila vlast i koje države, ako postoje, ispunjavaju te uvjete. Layman smatra da se radi o *pitanju* vlasti, a ne *problemu* vlasti. Ako vlasti pristupamo kao problemu, tada razmišljamo na način da taj problem predstavlja nešto teško, nedokučivo i nejasno.[21]

Layman smatra da je problem vlasti zapravo problem toga koliko su jednaka prava svih (eng. *equal rights*) kompatibilna s legitimnom ovlašću vlade (eng. *legitimate government power*) da izdaje i provodi zapovijedi (eng. *issue and enforce commands*) i s obvezama (eng. *obligations*) građana da se pokoravaju vladinim zapovijedima, i to ne samo u nekom ograničenom području aktivnosti nego u većini sfera života.[22] Layman problemu vlasti pristupa iz perspektive rasprave o pravima. Naime, smatra da potraživanjem vlastitih fundamentalnih prava i poštivanjem prava drugih ljudi prakticiramo moralnu jednakost i neovisnost.[23] Laymanov argument za potvrđivanje političkoga legitimiteta kao dijela vlasti sastoji se od dvaju koraka: najprije se detektiraju tri nedostatka u pogledu prava koje nalazimo u prirodnom stanju i koja onemogućavaju ljudima da uživaju vlastita prava, a zatim se pojavljuje država kao

[18] Usp. isto, str. 61–62.
[19] Usp. isto, str. 48.
[20] Bitno je naglasiti da se pojmovi država (eng. *state*), autoritet (eng. *authority*), politički autoritet (eng. *political authority*), vlast (eng. *government*) odvajaju u ovomu doktorskom radu. Naime, to je upravo moguće naslanjajući se na zaključak prof. Huemera da je politički autoritet odvojen od vlasti. Moguće je da su u literaturi na engleskom jeziku upotrijebljeni tako da se njihova značenja isprepliću. Na primjer, rečenica: »The question of political authority comprises two narrower questions«, u prijevodu na hrvatski jezik mogla bi glasiti: »Pitanje političke vlasti sastoji se od dvaju užih pitanja« ili »Pitanje političkoga autoriteta sastoji se od dvaju užih pitanja«. O tomu vidi više u: Isto, str. 66.
[21] Usp. isto. Layman iznosi tezu prema kojoj svi rođeni u nekoj državi (eng. *nation-state*) imaju eksplicitnu predodžbu kako je vlast autoritativna, ali kada počne rasprava o političkom autoritetu, tada nastane ozbiljan problem.
[22] Usp. isto, str. 68.
[23] Usp. isto, str. 71.

element koji može ispraviti ta tri nedostatka, a da ne postane proizvoljna sila sâma po sebi i za sebe. Drugi korak ujedno povlači argument da postoji jednaka razina osnovne odgovornosti (eng. *equal basic accountability*) države prema svim njenim građanima preko demokratskoga procesa.[24] Layman smatra da demokratski izabrana vlast može biti odgovorna prema građanima, čak i kada ju građani ne kontroliraju izravno. Odgovornost može biti razdijeljena na pojedince, a kontrola ne može.[25] Layman priznaje da je vlast u pojmovnom smislu puna zakrpa i da postoje nepravilnosti u izbornim procesima i demokratskim državama, ali smatra i da politička dužnost (eng. *political obligation*) može preživjeti te nedostatke, pogotovo kada postoji nada u poboljšanje.[26] Layman, također, kritizira Huemera koji zagovara minimalnu državu s privatnim pružateljima sudskih usluga, uslugama policijske zaštite i slično. Layman tvrdi da država uređena na taj način ne može podvrgnuti građane jednakoj odgovornosti jer bogatiji građani mogu dobiti kvalitetniju i skuplju uslugu od siromašnijih građana.[27] Da bi vlast bila legitimna, Layman smatra da mora biti sadržajno neovisna i partikularna. Kada se kaže da vlast mora biti sadržajno neovisna, podrazumijeva se da vlada ima moć donošenja odluka koje su sveobuhvatne i imaju široki utjecaj, tj. dotiču se svih sfera društva. Pod pojmom partikularnosti vlasti, podrazumijeva se da postoji mogućnost primjene odluka samo i isključivo nad vlastitim građanima. Primjerice, odluke donijete unutar SAD-a za državljane SAD-a ne bi smjele vrijediti i za Hrvate u Hrvatskoj.[28]

Druga je sastavnica vlasti moralna obveza (eng. *moral obligation*) građana prema državi. Postavlja se pitanje ima li građanin moralnu obavezu pokoravati se državi, bez obzira na to je li legitimitet opravdan.[29] Layman će reći da postoji obveza građana glede poštovanja *prava* drugih, ali ne i *interesa*.[30] Budući da nam demokratska država osigurava i omogućava ta prava, otklanjajući nedostatke prirodnoga stanja, demokratska država potrebna nam je da bismo bili jednaki po pitanju prava. Da bismo pak poštivali tu jednakost, trebamo poštivati demokratski zakon.[31] Poštivanjem jednakosti prava građanin omogućava državi stvaranje okvira u kojemu će se provoditi demokratski zakon. Na taj je način vlast demokratski izabrane vlade legitimna, ne unatoč moralnom autoritetu koji proizlazi iz prava, nego upravo zahvaljujući njemu.[32]

[24] Usp. isto, str. 87.
[25] Usp. isto, str. 85.
[26] Usp. isto, str. 87.
[27] Usp. isto, str. 97.
[28] Usp. isto, str. 91.
[29] Usp. isto, str. 96.
[30] Usp. isto, str. 97.
[31] Usp. isto, str. 98.
[32] Usp. isto, str. 99.

Vlast se sastoji od političkoga legitimiteta i političke dužnosti. Huemerov je uvid da postoji minimalni legitimitet države, pa je, prema tome, obnašateljima vlasti potrebno minimalno zahtijevati da se poštuje vlast koja nije moralno nadmoćna. S druge strane, Layman tvrdi da je vlast legitimna kada je sadržajno neovisna i partikularna, kao i to da postoji određena moralna obveza pokoravanja vlasti. Vlast podrazumijeva mogućnost biti u poziciji donošenja odluka koje su sveobuhvatne, odnosno tiču se svih ljudi na nekom teritoriju koji te odluke poštuju. Uz to, valja nadodati i pojmove koji se često pojavljuju u literaturi u uskoj poveznici prilikom istraživanja, a to su *vlada*, *vladavina* i *vladanje*. Vlada (eng. *Government*) predstavlja izvršni organ vlasti.[33] Vladavina (eng. *rule/reign/government*) podrazumijeva ostvarivanje i trajanje nečije vlasti. Također, ona podrazumijeva da ne vlada bezvlašće, tj. anarhija, nego da vlast postoji te da se ostvaruje. Posljednji pojam u nizu je vladanje (eng. *governance*) koji dolazi od glagola »vladati«, a najčešće se misli na upravljanje državom ili nekim njezinim segmentom.

Toliko o vlasti, no što je s autoritetom? U analizu toga pojma ući će se preko Renautovih razmišljanja. Naime, Renaut smatra da u demokratskom društvu postoje odnosi moći te da su prijašnja društva uspješno funkcionirala, između ostaloga, zato što je kod njih postojala dimenzija autoriteta.[34] Pojam autoriteta kod Renauta javlja se u sferi odgoja. No da bi se uvidjelo kako se u toj sferi ne zadržava, nego se prelijeva na sferu političkoga, pojam autoriteta potrebno je pobliže istražiti. Renaut piše da je za pojavu autoriteta potrebno ispuniti dva uvjeta. Prvi je taj da treba postojati provoditelj moći i onaj nad kim se moć provodi. Drugi uvjet Renaut objašnjava na sljedeći način:

> »Za autoritetom se tako poseže kad nekoj moći iz različitih razloga treba, kako bi uspješno obnašala svoju dužnost i postigla poslušnost onih nad kojima obnaša vlast, neki višak opravdanosti ili utemeljenosti: kad joj zatreba, rekli bismo, neka *nad-moć* […].«[35]

Renaut zaoštrava tezu i tvrdi:

> »Moć koja si pridoda dimenziju autoriteta, moć je o kojoj se ne raspravlja.«[36]

[33] Ukoliko raspravljamo u okvirima demokratske vlasti koja razdvaja vlast na tri dijela, utoliko izvršnu vlast posjeduje vlada, zakonodavnu vlast posjeduje parlament, a sudbenu vlast posjeduje sud.
[34] Usp. Alain Renaut, *Kraj autoriteta*, prev. Gordana V. Popović, TIM press, Zagreb 2015., str. 37–38.
[35] Isto, str. 39.
[36] Isto, str. 40.

Čini se da Renaut razdvaja pojam moći i pojam autoriteta, a do istoga zaključka dolazi i Arendt istražujući i pišući o autoritetu. Hannah Arendt ponudit će, na prvi dojam, nejasna objašnjenja o pojmu autoriteta, tvrdeći da autoritet predstavlja autentična i neosporiva iskustva koja su svojstvena svima.[37] Arendt, također, navodi da autoritet podrazumijeva poslušnost (eng. *obedience*) u kojoj se čovjek suzdržava od slobode.[38] Obilježje te poslušnosti jest da se čovjek ne pokorava jer je prisiljen na nešto ili nagovoren. Takav autoritet mora doći iz triju želja: da bude valjan, neosporan i zajednički svima.[39]

Međutim, najznamenitije je izvođenje pojma autoriteta iz latinske riječi *auctoritas*. Upravo je takvo izvođenje poduzela Arendt. Ono uvelike objašnjava sve lingvističke nesuglasice u anglofonoj literaturi o toj problematici. Naime, *auctoritas* vuče podrijetlo još od Rimljana koji su u konceptu vlasti podrazumijevali vezivanje koje seže do temelja (eng. *foundation*). U Rimu je izvor vlasti Senat, a senatori se predstavljaju kao reinkarnacije osnivača Rima i mogu tumačiti rimski Ustav, baš poput osnivača Rima. Dakle, pojam autoriteta (eng. *authority*) dolazi od latinske riječi *auctoritas*, koja pak dolazi od glagola *augere*, što znači povećati. Naime, upravo su senatori bili zaslužni za povećavanje temelja autoriteta. Valja spomenuti kako je u Rimu religija bila vezivno tkivo moći. Taj pojam dolazi od latinske riječi *religare* što znači vezivanje (za temelj). Politika i religija u Rimu, naznačuje Arendt, usko se isprepliću.[40] Rimski Senat poziva se na Ustav i zakon, a zanimljivo je istaknuti kako Arendt naznačuje da rimski autoritet nije stečen zakonima. On je inkorporiran u političku instituciju, rimski Senat – *potestas in populo*, ali *auctoritas in senatu*.[41] Iz toga je jasno vidljivo zašto Arendt upozorava da su Rimljani razdvajali autoritet i moć te ujedno utvrđuje da se radi o suprotnim pojmovima – autoritet ima korijen u prošlosti, a moć u sadašnjosti.[42] Zaključno se može reći kako se pojam autoriteta kod Rimljana nalazio u snažnoj poveznici s pojmovima religije i tradicije, no autoritet se ne razilazi samo s pojmom moći nego i s pojmom vlasti. O tomu je pisao Max Weber. Naime, Weber smatra da postoje tri tipa autoriteta iz kojih se izvode tri tipa legitimne vlasti.[43]

---

[37] Usp. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Group, New York 1961., str. 91.
[38] Usp. isto, str. 106.
[39] Usp. Roger Berkowitz, »Introduction to 'What is Authority?' from Hannah Arendt's *Between Past and Future*«, *YouTube* (18. 7. 2019.). Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=8PDZsxJVbws (pristupljeno: 10. 1. 2022.).
[40] Usp. H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 121.
[41] Usp. Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Group, New York 1963., str. 199.
[42] Usp. H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 122.
[43] Usp. Max Weber, *Tri čista tipa legitimne vlasti*, u: Mihailo Đurić (ur.), *Sociološka hrestomatija. Sociologija Maksa Vebera*, sv. 6, Matica hrvatska, Zagreb 1964., str. 320; Max Weber, *Vlast i politika*, Jesenski i Turk, prev. Senka Burić, Ivan Burić, Zagreb 1999., str. 163.

1) Tradicionalni autoritet iz kojega se izvodi tradicionalna vlast – počiva na utvrđenom vjerovanju u svetost tradicija i daje legitimnost statusa onima koji vrše vlast u ime tih tradicija i vjerovanja;
2) Karizmatski autoritet iz kojega se izvodi karizmatska vlast – počiva na izrazitim osobinama ili dokazanom herojstvu osobe koja vlada;
3) Racionalni autoritet iz kojega se izvodi zakonska vlast – počiva na uvjerenju u legalnost određenih normativnih pravila, pri čemu postoji pravo onih koji su uzdignuti na vlast da se koriste tim autoritetom i izdaju naredbe.

Znakovito je da se u istomu kontekstu javljaju *autoritet* i *vlast*, odnosno vlast se *izvodi* iz autoriteta. Iz toga se može izvući zaključak kako se radi o sadržajno neovisnom pojmu koji prethodi pojmu vlasti. Radi se, dakle, o naznaci da pojam autoriteta dolazi prije pojma vlasti.[44] Max Weber, kada govori o pojmu vlasti, smatra da je ona ekonomski uvjetovana i da je vlast jednoznačno povezana s nekim oblicima privrede.[45] U tom kontekstu, Weber naznačuje:

»Postoje dva dijametralno suprotna tipa [vlasti]: s jedne strane vlast na temelju konstelacije interesa (posebno na temelju monopolističkog položaja) i s druge strane vlast po sili autoriteta (moć za izdavanje zapovijedi i obveza poslušnosti). Najčistiji tip ove prve je monopolistička vlast na tržištu, a ove druge vlast glave obitelji, službena ili vladareva vlast.«[46]

Prema Weberu, udruživanjem posredstvom interesa dolazi do monopolističke vlasti na tržištu, a vlast po sili autoriteta u najčišćem obliku podrazumijeva vlast glave obitelji, službenu ili vladarevu vlast. Sila autoriteta ono je što *opravdava* vladarevu vlast i po logici stvari dolazi *prije* sâme vlasti. U sljedećem citatu jasno se može iščitati kako Weber definira vlast:

»Dakle pod pojmom vlasti potrebno je ovdje podrazumijevati činjenično stanje u kojem iskazana volja (zapovijed) jedne ili više osoba koje vladaju želi utjecati na djelovanje drugih (jedne ili više podčinjenih osoba), a zapravo i utječe na način da se ovo djelovanje u društveno relevantnom stupnju odvija kao da su podređeni sadržaj zapovijedi, poradi njega samoga, učinili maksimom svog djelovanja (poslušnost).«[47]

[44] U radu se u tumačenju pojma autoriteta najviše naslanja na rad Hannah Arendt. U članku Dragutina Lalovića tvrdi se suprotno te se ističe da autoritet predstavlja, nakon moći i vlasti, postupak autorizacije (od lat. *auctor*) ovlaštenja vlastima da djeluju. O tomu vidi više u: Dragutin Lalović, »Suverena država – temeljni pravnopolitički projekt moderne (2)«, *Politička misao: časopis za politologiju* 42 (2005) 3, str. 27–38.
[45] Usp. M. Weber, *Vlast i politika*, str. 50.
[46] Isto, str. 51.
[47] Isto, str. 55.

Dodatno razrađujući pojam vlasti, Weber ne negira, štoviše potvrđuje, da postoje komponente nametanja volje i obveze poslušnosti prema vlasti i da one sačinjavaju vlast.[48] Nadalje, Weber smatra da je postojanje svake vlasti upućeno u najvećoj mjeri na samoopravdavanje apeliranjem na principe njenoga legitimiteta. Ta je tvrdnja izrazito bitna za rad. Naime, vlast se nastoji samoopravdati pozivajući se na svoj legitimitet. Međutim, po principu rimskoga *auctoritas*, može se uočiti da je dolaskom do legitimiteta zadana kružna logika – vlast opravdava i legitimira sâmu sebe, a pritom ne dolazi do pitanja što je temelj te vlasti i gdje se utemeljenje nalazi. Nadalje, Weber piše da se vlast u političkoj zajednici ostvaruje preko entiteta države u kojoj se koristi primjena sile, pa tako ističe da su »država i sila posebno […] usko povezane«.[49] Osim navedenoga, ističe se da je država aparat koji primjenjuje fizičku silu da bi se spriječilo zastranjenje u anarhiju.[50] Vlast svoju konačnu dimenziju[51] dobiva u domeni politike, čiji pojam Weber dovodi u usku povezanost s prethodno navedenim kada spominje poslušnost prema onima koji su nositelji legitimne sile kakvu može predstavljati država:

»Politika će dakle za nas značiti: težnja za sudjelovanjem u moći ili za utjecajem na raspodjelu moći bilo između država bilo između grupa ljudi unutar jedne države. Svako bavljenje vlašću koje traži kontinuiranu upravu zahtijeva s jedne strane podešavanje ljudskog djelovanja na poslušnost prema onim gospodarima koji teže biti nositelji legitimne sile, a s druge strane uz pomoć te poslušnosti zahtijeva raspolaganje nad onim sredstvima koja su potrebna za primjenu fizičke sile: osobno upravno tijelo i stvarna upravna sredstva.«[52]

Politiku Weber gotovo izjednačava s pojmom vlasti. Međutim, politika se može shvatiti i kao širi kontekst pojave vlasti, autoriteta i moći.

2.1.1. Pokušaj razrješenja: što je vlast, a što autoritet?

[48] Za dodatno pojašnjenje pojma iz sociološkoga aspekta vidi više u: Isto, str. 57.
[49] Isto, str. 162.
[50] Za dodatnu analizu valja razmotriti Weberovu definiciju političke zajednice. Naime, ona je definirana u uskoj sprezi s nasiljem, a Weber odlazi i korak dalje smatrajući da je nasilje nešto iskonsko za čime je posezala i kućanska zajednica. Za pojam političke zajednice vidi više u: Isto, str. 64. Za Weberovo pisanje o iskonskom nasilju vidi više u: Isto, str. 68.
[51] Valja napomenuti da Weber daje realističan prikaz obnašanja vlasti kada piše da je motiv obnašateljima materijalna naknada i društveni ugled: »Upravni stožer, koji predstavlja politički pogon vlasti kao i svaki drugi pogon u njegovom vanjskom pojavljivanju, nije naravno vezan na poslušnost prema nositelju moći preko one predodžbe o legitimnosti – o kojoj je upravo bilo govora – nego i s druga dva sredstva koja apeliraju na osobni interes: materijalnu naknadu i društveni ugled.« Isto, str. 164.
[52] Isto, str. 162.

S obzirom na navedeno, u ovomu poglavlju ponudit će se definicije pojmova na temelju kojih će se graditi struktura ovoga rada. Vlast, dakle, označava stanje posjedovanja legitimiteta za donošenje odluke kojoj se većina građana pokorava. Moć je sâm čin donošenja i provođenja neke odluke koja utječe na živote ljudi na nekom području. Vlast i moć različiti su pojmovi, no isto tako razlikuju se i s obzirom na pojam autoriteta. Autoritet ne predstavlja samo utjecaj na nekoga nego, temeljem pojma *auctoritas*, upravo utemeljenje vlasti. Pojmovno dolazi prije vlasti i prije moći, a izvorno je potekao od Rimljana. Javio se u sferi politike, pa je u modernom dobu pojmovno prešao u kontekst rasprave, primjerice, o odgoju.[53] Pojam autoriteta svoje počelo gradi na rimskoj koncepciji autoriteta, što će se potvrditi u sljedećem poglavlju u kojem se istražuje klasična filozofijska misao Aristotela.

2.2. Povijesno-filozofijski ekskurs: pojam autoriteta kod Aristotela

Iako neki izvori upućuju na to da je pojam *auctoritas* koncept koji je nastao u rimsko doba i da Grci u svojem jeziku nisu imali ništa približno navedenom pojmu,[54] u ovom će se doktorskom radu pomno sagledati Aristotelovo djelo *Politika* kako bi se u njemu pronašla misaona nît, na temelju koje je moguće izvesti zaključak da se u antici govorilo o autoritetu, ali u drukčijemu konceptualnom kontekstu. Naime, Aristotel kroz svoj opus nije proizveo pojam autoriteta, no moguće je da je posjedovao koncept kojega je u svojim djelima izrazio drukčijim riječima.[55] Aristotelov koncept autoriteta u *Politici*, može se rekonstruirati uz pomoć triju termina – *archē*, *kurios* i *krisis*.[56] Pojmom *archē* Aristotel u *Politici* najčešće opisuje vlast ili vladavinu.[57] Pojam *kurios* može označavati nekoga u poziciji autoriteta[58] (eng. *authority*) ili da se radi o nečem vrhovnom, da netko ili nešto ima ovlast (eng. *authoritative*) – zakon,[59] grupa ljudi[60] ili sud.[61] Pojam *krisis* uglavnom se referira na pojmove povezane sa sudskom vlašću[62]

[53] Vrijedi napomenuti da autoritet, za razliku od vlasti, ne koristi prisilu ili uvjeravanje.
[54] Usp. Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2005., str. 88.
[55] Usp. isto, str. 88.
[56] Usp. isto, str. 112–115.
[57] Usp. Aristotel, *Politika*, prev. Tomislav Ladan, Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988., 1271b 33, str. 63; 1272b 22, str. 66; 1277b 16, str. 82; 1295a 23, str. 136; 1313a 21, 25, str. 189; 1325a 27, str. 223.
[58] »[…] da jedan bude vrhovnik svima građanima.« U engleskom prijevodu, *to have authority over all the citizens*, a u grčkom, *to kurion hena pantōn einai tōn politōn*. Isto, 1287a 11, str. 111.
[59] »[…] kako ispravno postavljeni zakoni trebaju imati vrhovnu ovlast.« Isto, 1282b 2-3, str. 97.
[60] »[…] vrhovništvo nad svima.« Isto, 1288a 18, str. 115.
[61] »[…] vrhovno sudište.« Isto, 1267a 39, str. 51.
[62] »[…] sudjelovanje u savjetodavnoj i sudbenoj ovlasti.« Ključan je glagol *krinein* koji je izveden od imenice *krisis*. O tomu vidi više u: Isto, 1281b 31-32, str. 95.

ili zakonima.[63] Spomenuto je da je koncept autoriteta kod Aristotela teško jednoznačno izvesti, a znakovito je za doprinos ovomu radu spomenuti sljedeći citat:

»Ipak bi se moglo učiniti odveć neumjesno onima koji žele istraživati, što je državniku dužnost da uzmogne razmotriti kako bi svladao bližnje i zagospodario njima, htjeli to oni ili ne. Jer kako da bude dužnost državniku ili zakonodavcu ono što nije ni zakonito? Nezakonito je naime, ne samo pravedno nego i nepravedno vladati (kime), a svladati (koga) može se i nepravedno. Ali ni u ostalim znanostima [i umijećima] toga ne vidimo; jer niti je liječniku, niti kormilaru dužnost bilo uvjeravati bilo prisiljavati: ili 'liječnike' ili 'plovitelje'.«[64]

Neki autori tumače da se iz ovoga citata može iščitati koncept autoriteta kod Aristotela, pravdajući to tvrdnjom da Aristotel odbacuje uvjeravanje i prisilu kao valjana sredstva koja se koriste u uspostavi autoriteta.[65] Dakle, ukoliko ne postoji prisila i uvjeravanje, utoliko se otvara mogućnost da se izvede tumačenje kako se radi o pojmu *autoriteta*.[66] Međutim, ne postoji konsenzus oko toga pitanja. Neki istraživači Aristotela tvrde drukčije:

»Pitanje autoriteta vlasti, kao središnjega za većinu moderne političke filozofije, odsutno je s Aristotelova dnevnoga reda.«[67]

Teza se može još više zaoštriti i pritom kazati – Aristotel uopće ne spominje pojam autoriteta. Bez obzira na to, postoje navodi u *Politici* koji daju naznaku o postojanju autoriteta u Aristotelovu opusu, pa je zato i moguće poduzeti rekonstrukciju toga pojma na temelju analitične obrade građe. Zbog svega navedenoga, moguće je tvrditi da, iako Aristotel nije poznavao spominjani koncept autoriteta, on ga je fragmentarno izražavao drugim riječima u drugom kontekstu. Izdvojit ćemo tri momenta na temelju kojih je moguće izvesti rekonstrukciju:

1) autoritet kao zaštita od zlih ljudi;
2) autoritet kao poboljšavatelj i poticatelj interakcija u društvu;
3) autoritet kao zajednički interes svih.

[63] Usp. isto, 1287b 18, str. 113; 1292a 34, str. 127.
[64] Isto, 1324b 22-32, str. 221.
[65] Usp. A. Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, str. 110–111.
[66] Ta tvrdnja počiva na premisama da obilježja autoriteta nisu prisila i uvjeravanje, odnosno da su ta obilježja svojstvena vlasti.
[67] C. C. W. Taylor, »Politics«, u: Jonathan Barnes (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995., str. 233.

U sljedećim redovima objasnit ću svaku od navedenih točaka, a zatim citirati i navesti dodatna mjesta u *Politici* koja potkrepljuju svaku pojedinu od njih. Naime, sve se tri točke zajedno spajaju u argument da je moguće naći trag koncepta političkoga autoriteta kod Aristotela i da bi se, na temelju njegovih vlastitih navoda, ipak trebao suziti prostor u kojem bi se moglo tvrditi da se tu ne radi o konceptu autoriteta. Redom:

1) Autoritet kao zaštita od zlih ljudi

Ljudi nisu dovoljno sposobni utanačiti međusobne odnose bez sudjelovanja neke treće strane. Drugim riječima, ta pretpostavka počiva na premisama da su ljudi nedovoljno kreposni da bi mogli međusobno živjeti i rješavati nesuglasice bez upliva državnoga aparata. Zbog toga se pojavljuje valjani razlog za postojanje određenoga autoriteta kao svojevrsnoga temelja koji bi odnose u društvu držao pod kontrolom. Na nekoliko mjesta u *Politici* Aristotel spominje nećudorednost ljudi zbog koje se ne može postići dogovor i zbog koje bi konflikt mogao eskalirati na višu razinu. Jedno je od tih mjesta rasprava o zajedničkoj imovini:

»Nu ni jedno od toga ne nastaje zbog nezajedništva [dobara], nego zbog ćudoredne nevaljalosti, jer oni koji zajednički posjeduju i zajednički se služe imovinom vidimo kako se češće spore od onih koji posebnički posjeduju imovinu.«[68]

U prilog tom argumentu ide i rasprava o čuvarskoj službi, za koju Aristotel napominje:

»[A]li se događa te čestiti ljudi najčešće izbjegavaju takvu službu, a povjeriti je opet opakima, nije nikako sigurno, jer tima treba više čuvara negoli što oni sami mogu druge čuvati.«[69]

Nadalje, u prilog tom argumentu Aristotel, u raspravi o tomu bi li trebao vladati čovjek ili zakon, nedvosmisleno zauzima stranu potonjega:

»Tko dakle nalaže vladavinu zakona, čini se kako nalaže vladavinu samog boga i uma; tko pak nalaže da čovjek vlada, dodaje i zvijer. Jer želja je takva, i strast izopačuje vladatelje i najbolje muževe.«[70]

[68] Aristotel, *Politika*, 1263b 22-24, str. 38.
[69] Isto, 1322a 24-25, str. 214.
[70] Isto, 1287a 29-31, str. 112.

Autoritet se, u tomu slučaju, pojavljuje ne samo kao osiguravatelj od eskalacije loših osobina pojedinaca u društvu koje bi mogle imati sveobuhvatni utjecaj nego i kao entitet od posebnoga povjerenja koji predstavlja referentnu točku u zakonima.

2) Autoritet kao poboljšavatelj i poticatelj interakcija u društvu

Drugi argument glasi – autoritet bi mogao uspješno posredovati u interakcijama pojedinaca u nekom društvu, pa ih čak i pospješiti. U nedostatku vremena tijekom kojega bi se pojedinac trebao baviti pitanjima od bitnoga značenja za zajednicu[71] ili zbog mogućnosti da se donese kriva odluka,[72] nameće se zaključak da je bolje imati pretpostavljenu treću stranu koja posjeduje autoritet i na temelju njega donosi bitne odluke za neku zajednicu pojedinaca. U kontekstu nedostatka vremena koje bi se uložilo u zajednicu, kao i postojanja mogućnosti donošenja loše odluke, Aristotel napominje da ograničenja mogu biti korisna jer mogu spriječiti veću štetu:

»Jer ovisiti o kome, i ne moći činiti sve što čovjek ushtjedne, doista je korisno; naime, onom slobodom da svatko čini što ushtjedne ne može se zaštititi od zla koje se nalazi u svakome čovjeku.«[73]

Prema navedenom, ako pretpostavimo postojanje autoriteta na kojega bi se moglo pozvati prilikom upravljanja ljudima u nekoj zajednici, onda bi se riješile nepogodne situacije koje opisuje Aristotel. Postavljanjem određenih ograničenja koja bi mogla biti korisna i preuzimanjem tereta donošenja odluka, uz ispunjeni uvjet dovoljnoga vremena za bavljenje pitanjima od općega značaja, postojanje autoriteta imalo bi smisla, što daje povoljan temelj za mogućnost njegove rekonstrukcije u Aristotelovoj *Politici*.

3) Autoritet kao zajednički interes svih

Treći, ujedno i posljednji, argument nastoji rekonstruirati autoritet kao entitet koji postoji u interesu građana i radi za njihovo dobro, zbog čega se građani i pokoravaju vlastodršcima. Rekonstrukciju izvodimo na temelju Aristotelovih navoda kako oni koji vladaju

[71] Usp. isto, 1292b 27-29, str. 128–129.
[72] Usp. isto, 1280a 16, 20, str. 90; 1287b 2-3, str. 112.
[73] Isto, 1318b 38-40, str. 205.

i oni kojima se vlada trebaju izmjenjivati pozicije, ujedno smatrajući da će oni koji su u poziciji vlasti voditi brigu o onima nad kojima vladaju:

»Prije pak, kako je naravno, smatrahu kako je [svakomu] pravo obavljati službu po redu, a zatim će imati drugi netko u vidu njegovo dobro, kao što je nekoć on sâm u ulozi vladatelja vodio brigu o probitku drugoga.«[74]

Oni koji su na vlasti *služe* državi što se potvrđuje sljedećim navodom:

»Mora, dakle, biti onih koji su uzmožni vladati i služiti državi u tim službama, bilo neprekidno bilo redimice.«[75]

Vlast može biti korisna pojava za one kojima se vlada, što se može tumačiti na taj način zbog nekoliko mjesta u Aristotelovoj *Politici*.[76] Naime, postoji rotacija pozicija onih koji su na vlasti i onih nad kojima se vlast obnaša. Vlada se u interesu svih, što pak predstavlja temelj vlasti koji valja poštivati.[77] Autoritet kod Rimljana, shvaćen na način utemeljenja, producira vlast kojoj se potom podvrgavaju građani, a naznačeno je da takav koncept kod Aristotela nije bio poznat. Međutim, može se poduzeti dokazivanje postojanja momenta pokoravanja vlasti, čime bi se konceptu autoriteta u Aristotelovoj misli došlo barem jedan korak bliže. U kontekstu rasprave o pokoravanju vlasti, valja spomenuti i ratnički stalež koji može, zbog posjedovanja vojne nadmoći, zauzeti vlast.[78] Prema tome, Aristotel postavlja dva pitanja: »Zašto bi se netko podvrgnuo čuvarima?« i »Što osoba može tim činom dobiti?« Kada raspravlja o ratničkom staležu, Aristotel iznosi sljedeće:

»Ukoliko je pak nemoguće držati uvijek u podložnosti one koji su uzmožni upotrijebiti silu i spriječiti je, [dužnosti se daju] istima. Jer kojima je u vlasti oružje ti odlučuju hoće li ostati ili neće ostati dotičan državni poredak. Preostaje, dakle, da se u tome državnom poretku povjere istima obje dužnosti, ali ne istodobno, nego kako je po naravi, koja jakošću obdaruje mlađe, a razboritošću starije.«[79]

[74] Isto, 1279a 11-14, str. 87.
[75] Isto, 1291a 36-38, str. 124–125.
[76] O tomu na koji način Aristotel kritizira samosilničku vladavinu vidi više u: Isto, 1325a 27-29, str. 222–223; 1333b 27-28, str. 245–246; 1287b 37-39, str. 114.
[77] Nemoguće je previdjeti da je jako slična situacija bila spomenuta u prethodnom poglavlju kada se raspravljalo o pojmu vlasti. Valja naznačiti kako se to poglavlje treba shvatiti konceptualno i kako koncept autoriteta kod Aristotela nije postojao u obliku u kojem danas svjedočimo.
[78] U tom kontekstu rasprave, valja napomenuti da kao kritiku Platonove *Politeie* Aristotel iznosi sljedeće: »Jer, ako će im istim načinom sve biti zajedničko svima, čime će se ovi razlikovati od čuvara? Ili što će ovi više imati podvrgnuti vladavini onih? Ili čemu ih treba učiti da ostanu pokorni vlasti, osim ako se ne izmudri nešto kao ono u Krećana?« Isto, 1264a 17-21, str. 39.
[79] Isto, 1329a 10-15, str. 233.

Ratnici posjeduju mogućnost razaranja državnoga poretka, što je dakako valjan razlog da im se pokori, ali i ponudi mogućnost sudjelovanja u vlasti. Moment pokoravanja postoji, a znakovito je da Aristotel spominje opasnost po državni poredak ako se ne pokori ratničkomu staležu. Dodatan trag, a moguće i odgovor na pitanje može li se izdvojiti pokoravanje kao jedan od ključnih elemenata vlasti, može se pronaći u sljedećem navodu:

»[B]jelodano je zbog mnogih uzroka nuždno da svi jednako i naizmjence i vladaju i pokoravaju se. Jer *jednako* je ono isto sličnima, i teško je opstati državi koja je ustanovljena mimo pravednosti. Naime, vladanicima se pridružuju svi koji u toj zemlji teže prevratu, a da toliki budu mnoštvom upravitelji države te uzmognu nadvladati sve dotične, doista je nemoguće.«[80]

Ako prihvatimo tezu da taj citat daje naznaku o postojanju komponente pokoravanja vlasti, on nam govori kako je pitanje vlasti kod Aristotela usko povezano s načinom na koji je ustrojena država,[81] pri čemu se ističe da država ne može funkcionirati na nepravednim principima i da nužno mora postojati izmjena onih koji vladaju i onih kojima se vlada. Iako se ne može očekivati da će Aristotel eksplicitno pisati i raspravljati o momentu pokoravanja u konceptualnom okviru kakvoga bismo mogli očekivati u suvremenom dobu, može se pronaći nekoliko mjesta u *Politici* koja bi ga mogla navesti na priznanje da postoji sličan koncept.[82] Naime, Aristotel tumači da postoji otpor srca[83] prema pokoravanju.[84] Raspravljajući o srčanosti, nalaže da »nagon za vladavinom i slobodom potječe od tê sposobnosti u svim ljudima […] jer srce hoće vladati i ne dâ se svladati«.[85] Ako se na tu tvrdnju nadoda teza da je »država, naime, zajedništvo sličnih poradi najboljeg mogućeg života«,[86] odnosno da je država zajednica jednakih, onda iz toga nužno slijedi zaključak: da bi država postala zajednica jednakih, mora postojati određeno pokoravanje. Pokoravanje se javlja kao neugodna situacija koja nije svojstvena čovjeku, ali je prešutno uvedena u ustroj države, što bi značilo da ono postoji. Smisleno je pokoravati se onima koji su na vlasti jer se u tome nalazi korist za sve. Vlast ne predstavlja nužno nešto loše jer ona *služi* građanima. Iz svega navedenog može se izvesti zaključak kako bi Aristotel, ponukan razvidnošću toga dokaza, imao snažne temelje za

[80] Isto, 1332b 25-32, str. 243.
[81] Usp. A. Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, str. 149.
[82] Usp. isto.
[83] Radi se o višeznačnici grčke riječi *ho thumos* (*ὕυμός*) koju, u Ladanovu prijevodu, koristimo u ovom radu kao hrvatsku riječ »srce« (izvor cjelokupne čovjekove čuvstvenosti).
[84] Grč. *Hupomenein*.
[85] Aristotel, *Politika*, 1328a 5-7, str. 230.
[86] Isto, 1328a 36-37, str. 231.

priznavanje pokoravanja kao sastavnoga elementa vlasti. Ukoliko bi se ishodilo takvo priznanje, utoliko bi se približilo konceptu autoriteta kakav je poznat kod Rimljana.

2.3. Izvrnuće autoriteta: okvir totalitarizma

Zašto je pojam autoriteta uopće važan? Da bi se zadobio odgovor na to pitanje, u ovomu će se poglavlju propitati što se događa s autoritetom kada nastupi njegovo izvrnuće i kakve to posljedice nosi sa sobom. Za taj će se pothvat konzultirati Arendtina misao o totalitarnoj vlasti. Hannah Arendt eksplicitno napominje kako je slom tradicionalnoga autoriteta omogućio pojavu totalitarne vlasti, što pak nije bio rezultat totalitarizma sâmoga po sebi, nego se pojavila atmosfera u kojoj autoritet nije priznat niti prepoznat. Naime, u toj je atmosferi totalitarizam doživio procvat.[87] Spomenuto je da se, u kontekstu Arendtine misli, može tumačiti kako je moderni autoritet utemeljen u zakonima, za što je najreprezentativniji model polučila Američka revolucija, i da je sjedište autoriteta Vrhovni sud, koji predstavlja neprekidnu ustavotvornu sjednicu. Demokratska vladavina, po Arendtinim riječima, »počiva na prešutnom odobravanju i toleranciji ravnodušnih i neartikuliranih dijelova naroda koliko i na artikuliranim i vidljivim institucijama i organizacijama zemlje«.[88] U navedenom može se uočiti navođenje na misaoni trag da demokratska vladavina obuhvaća one ljude koji koriste *slobodu od* sudjelovanja u javnom životu, kao i postojanje institucionalnih mehanizama koji služe kao osigurač u provedbi i kontroli vlasti. Činjenica da pojedinac može koristiti *slobodu od* sudjelovanja u izboru demokratske vlade ne ističe se posebno kao moment kojim bi se demokratski tip vladavine mogao pohvaliti, dok ga ne usporedimo s totalitarnim tipom vlasti koji prisiljava pojedinca na pokoravanje i zatire funkcionalnost institucionalnih mehanizama:

> »Totalitarni pokreti su masovne organizacije atomiziranih, izoliranih pojedinaca. U usporedbi sa svim drugim strankama i pokretima, njihova je najistaknutija izvanjska značajka zahtjev za totalnom, neograničenom, bezuvjetnom i nepokolebljivom odanošću svakog člana.«[89]

[87] Usp. H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 91.
[88] Hannah Arendt, *Izvori totalitarizma*, prev. Mirjana Paić Jurinić, Disput, Zagreb 2015., str. 306.
[89] Isto, str. 316.

U demokratskom tipu vlasti, pojedinac, koji koristi *slobodu od* sudjelovanja u legitimiranju izvršne vlasti u izbornom ciklusu, može se kritizirati jer je iskazao ravnodušnost, iz koje naposljetku proizlazi artikuliranje vlasti na temelju kumulativnoga učinka svih članova neke zajednice. Dodatna kritika na račun demokratske vlasti jest da se u njoj od pojedinca traži pokoravanje zakonima. Uistinu je plauzibilno i za pretpostaviti da će pojedinac u većini slučajeva upravo to i učiniti.[90] Međutim, u totalitarnim sustavima poslušnost nije dostatna. Potrebna je odanost. Želi se postići totalna odanost kojom se dostiže krajnji cilj totalne psihološke dominacije, što predstavlja veliku razliku u usporedbi s demokratskom vlašću.[91] U detaljnoj i iscrpnoj analizi totalitarizma, Arendt, između ostaloga, napominje :

»[T]otalitarizam se nikada ne zadovoljava vladanjem […] s pomoću države i aparata nasilja. On […] ukida distancu između vladara i podvlaštenih te postiže stanje u kojemu moć i volja za moć, onako kako ih mi razumijemo, ne igraju nikakvu ili, u najboljem slučaju, igraju sporednu ulogu.«[92]

Moć i obnašanje vlasti u scenariju totalitarizma igraju sporednu ulogu. Vođa u totalitarnim sistemima nije ništa više doli službenika koji vodi masu i može svaki čas biti smijenjen, a između vođe i mase kojom se vlada postoji dihotomična među-ovisnost.[93] Može se primijetiti da se time narušava koncept vlasti jer uslijed spomenute dihotomične među-ovisnosti ne postoji jasna distinkcija između onih koji obnašaju vlast i onih nad kojima se vlast provodi, odnosno simptom totalitarizma označava nepostojanje hijerarhije:

»Da dužnosnici koji su postavljeni odozgo imaju stvarni autoritet i odgovornost, dobili bismo neku vrstu hijerarhijske strukture u kojoj se autoritet i vlast delegiraju i uređuju prema zakonima. To u dobroj mjeri vrijedi i za organizaciju vojske i za vojnu diktaturu koja je uspostavljena po uzoru na nju; tu apsolutna moć zapovijedanja odozgo nadolje i apsolutni posluh odozdo naviše odgovaraju situaciji krajnje opasnosti u borbi, pa upravo stoga nisu totalitarne.«[94]

Zaključak da autoritet i hijerarhija dolaze u sintagmatskom paketu djeluje plauzibilno, ali navod da vojna struktura, koja je najbolji primjer navedene sintagme, nije obilježje totalitarne vlasti, djeluje isprva neintuitivno. Međutim, odlika je totalitarnih režima stvaranje

[90] Za primjer može poslužiti plaćanje poreza. Pojedinac ne mora izići na izbore i glasovati za neku od opcija u višestranačkom sustavu, no ako ne želi biti kažnjen, mora platiti porez na kraju godine, iz čega proizlazi da postoji moment poslušnosti prema vlasti, odnosno institucionalnim mehanizmima.
[91] Usp. H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, str. 317.
[92] Isto, str. 318.
[93] Usp. isto.
[94] Isto, str. 355.

paravojnih sustava koji održavaju totalnu državu, a ne služe kao alat kojim se bori protiv nasilja. Iz te pozicije djeluje nevjerojatno zaključak koji Arendt nudi – apsolutna poslušnost i čvrsta hijerarhijska struktura nisu odlika totalitarnosti. Zašto je to bitno? Hijerarhija nije privid u totalitarnim sistemima – ona ne postoji. Radi se o bezličnoj masi, pri čemu se svaki pisani trag o toj činjenici nastoji sakriti i smatra se tajnim.[95] Arendt navodi primjer Sovjetskoga Saveza i nacističke Njemačke te izlaže sljedeće:

»Totalitarno nepoštovanje zakona i legalnosti, našlo je u pisanome sovjetskome ustavu, kao i u nikada odbačenome Vajmarskom ustavu, trajnu pozadinu za svoje vlastito bezakonje, trajan izazov netotalitarnom svijetu i njegovim mjerilima čije su se bespomoćnost i nemoć mogle svakodnevno dokazivati.«[96]

Nedostatak hijerarhije stvara bezlični sustav u kojem je nepoštovanje zakona *modus operandi* totalitarizma. U totalitarizmu autoritet ne može funkcionirati u takvoj realnosti jer ne postoji hijerarhija kao preduvjet. Naime, ne postoji struktura, nego postoji skrivanje nemoći i slabosti. S druge strane, demokratski tip vlasti otvoreno prokazuje nedostatke i slabosti autoriteta, no unutar toga sustava moguće je voditi raspravu o svim njegovim nedostatcima i problemima koji zbog toga nastaju. Nameće se zaključak da totalitarizam ne omogućuje raspravu ne zato što je autoritet unutar njega nefunkcionalan, nego zato što se izokreće.[97]

Do istoga zaključka dolazi i Selak Raspudić, napominjući da se gubitkom autoriteta ulazi u »doba djeteta«,[98] u kojem je moguće svjedočiti »inverziji hijerarhije u kojoj maloljetnost dolazi ispred odraslosti«,[99] pri čemu hijerarhija ne nestaje, nego se upravo izokreće:

»U tom smislu nije riječ o ravnopravnosti koja se, nakon što je postala dio političkog i javnog života, prelila i na odgojnu sferu, zbog čega su se izgubile razlike između učenika i profesora, liječnika i pacijenata. Na djelu je smjena autoriteta u supstancijalnom smislu onoga što autoritet jest, inverzija reda, u kojoj na mjesto nekadašnjih posjednika istine na postolje dolaze nove snage – djeca, učenici, pacijenti.«[100]

[95] Čelnik totalitarnoga sustava nije nadređeni vođa. On je utopljenik bezlične mase. Ponikao je iz nje i nikada se nije iz nje uzdigao, u smislu da vlada. On naprosto jest ta masa.
[96] H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, str. 38.
[97] S obzirom na to da ne postoji hijerarhija, kao i da je utemeljenje autoriteta krnje jer se temelji na jednoj osobi, a ne instituciji, da ne postoje sadržajne zakonske odredbe osim onih koje donosi apsolutist, dakle da ne postoje bitne odrednice autoriteta, nameće se zaključak da se on izokreće unutar totalitarizma: »[S] obzirom na to da bi znanje o tome koga slušati i razmjerna stabilizacija hijerarhije donijeli element stabilnosti koji u totalitarnoj vladavini ne smije postojati […].« Isto, str. 390.
[98] Marija Selak Raspudić, *Zlo i naopako: suvremene manifestacije zla i pokušaji njihovih opravdanja*, Jesenski i Turk, Zagreb 2019., str. 81.
[99] Isto.
[100] Isto, str. 82.

U spomenutom izvrnuću hijerarhičnosti, pojam autoriteta ne veže uz sebe *odgovornost*. Štoviše, u opisanomu infantilnom dobu, moderni autoritet odbacuje odgovornost. Pojam autoriteta nije izgubio formu, nego je supstancijalnim pomakom u sadržaju, što autoritet jest i kakav treba biti, najavljen poremećaj dosadašnjih odnosa.[101] Odgovornost za vlastite postupke i prihvaćanje posljedica vlastitih odluka sadržajno opisuju odraslost koja u roditeljskom autoritetu označava uspostavu reda, a »gubitak reda ne znači njegov supstancijalni nestanak, kraj autoriteta, nego stvaranje *ne-reda*«.[102] Navedeni sustav vrijednosti, onaj u kojem vlada pomanjkanje reda, ne može, u konačnici, rezultirati uspostavom autoriteta i zdravim društvom:

»Sistem koji postoji na takav način nazvat će se potkovani sistem. Ono što je u njemu potkovano je sloboda koja je neodvojiva od njega na način da hoće doći na mjesto sistema, a tako ostaje pod njim. Kao što konj gazi potkovom, ali i na potkovu, tako i sistem koji želi biti slobodom podvrgava slobodu čineći je istodobno nedostupnom jer je ona u njemu tako što je ispod njega, i kovinom jer je ona time u sistemu obuhvaćena ili reificirana. To je stanje ne-reda koje je suvremena manifestacija zla u svijetu. Tada je taj ne-red onaj tip sistema koji poznajemo kao totalitarizam, ali onaj jedini istinski totalitarizam koji nastupa u ime dobra, u ime oslobođenja zajednice, u ime slobode.«[103]

Totalitarizam podrazumijeva vladavinu ne-reda, odnosno svijet u kojem je autoritet nevidljiv,[104] što neminovno dovodi do autodestrukcije čovjeka.[105] Posljedice izokretanja autoriteta prelijevaju se i na sâmo obnašanje vlasti, pa prethodno navedeni zaključak korespondíra s onim što je već dijelom navođeno u Arendtinim analizama koje eksplicitno dokazuju da se izvrnućem autoriteta u totalitarizmu čovjeka prisiljava na prihvaćanje besmislica, poput stalnoga umnažanja službi i gomilanja službeničkoga aparata te plansku bezobličnost za bilo koju sferu života.[106] No nepostojanje hijerarhije, surova bezobličnost, nepoštivanje zakona i gomilanje službeničkog aparata nisu najgore manifestacije koje totalitarni sustav može proizvesti:

»Stvorivši mrežu tajnih agenata, totalitarni vladar je sebi osigurao izravan izvršni prijenosni mehanizam koji je, za razliku od prividne hijerarhije, potpuno odvojen i izoliran od svih drugih institucija. U tom su smislu

[101] Usp. isto, str. 82–83.
[102] Isto, str. 85.
[103] Isto, str. 86
[104] Usp. isto, str. 87.
[105] Usp. isto, str. 88.
[106] Usp. H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, str. 390–391.

agenti tajne policije jedina otvoreno vladajuća klasa u totalitarnim zemljama, a njihove norme i ljestvice vrednota prožimaju čitavo tkivo totalitarnog društva.«[107]

Nedostatak hijerarhije unutar totalitarnih režima stvara metež u kojem najbolje prolaze agenti tajne policije. Klima neprestane sumnje u kojoj se važe svaka riječ stvara zastrašujuću atmosferu jer svatko može biti agent tajne policije i postavljati pitanja bilo kome s namjerom optuživanja. Da stvar bude gora, unutar redova tajne policije svakih desetak godina događa se čistka koja ima namjeru osloboditi radna mjesta za novi naraštaj, pri čemu »svi viši službenici duguju svoje položaje čistkama kojima su likvidirani njihovi prethodnici«,[108] dok se ključna točka kritike totalitarizma prikazuje u sljedećoj tezi:

»[M]a koliko zvučalo nevjerojatno, logori su prave središnje institucije totalitarne organizacijske moći.«[109]

Strahote, mučenja i medicinski eksperimenti koji su se odvijali unutar logora zabilježeni su na suđenjima liječnicima Trećega Reicha[110] koja su predstavljala krajnju posljedicu za nacistički režim izgrađen na počinjenjima stravičnih zločina:

»Nacisti su uvijek znali da će ljudi koji su čvrsto odlučili počiniti zločine najbolje to učiniti ako ih organiziraju u najširim, najnevjerojatnijim razmjerima.«[111]

Ne samo da pojmovi autoriteta i hijerarhije ne idu zajedno nego i se autoritet u potpunosti izokreće unutar totalitarizma, što pak dokida bilo kakvu mogućnost utemeljenja vlasti i razara totalnu državu iznutra:

»[T]otalitarizam se bitno razlikuje od drugih oblika političkog tlačenja koje poznajemo kakvi su despocija, tiranija i diktatura. Gdje god je došao na vlast razvio je potpuno nove političke institucije i razorio sve društvene, pravne i političke tradicije zemlje.«[112]

[107] Isto, str. 417.
[108] Isto, str. 419.
[109] Isto, str. 425.
[110] Usp. isto.
[111] Isto, str. 426.
[112] Isto, str. 447.

Iskustvo totalitarizma koje je čovječanstvo dobilo u 20. stoljeću potaknulo je Arendt da se pita ima li politika još uopće ikakav smisao.[113] Naime, upozorila je na zaborav politike kao moći koju posjeduju slobodni ljudi u demokratskom prostoru.[114] Istraživanje pojave totalitarizma jasno pokazuje da je autoritet unutar njegovih okvira podvrgnut izvrnuću, a osobito kakve to posljedice nosi sa sobom. Time se jasno naznačuje kolika je važnost postojanja autoriteta, ali je ujedno i zanimljivo primijetiti kako Weber i Arendt raspravu o autoritetu usmjeruju u okvir demokracije. Kod Maxa Webera, to se može primijetiti kada raspravlja o karizmatskoj vlasti. Naime, u Weberovoj podjeli vlasti naznačeno je da legalna vlast koristi zakone kako bi vladala, tradicionalna vlast služi se svetošću neke tradicije, a karizmatska se pak vlast temelji na nekoj iznimnoj osobini vladara. Karizmatska vlast razlikuje se od prethodno navedenih po dinamici jer se neprestano mora iznova dokazivati, pa će se na nju obratiti posebna pozornost i u njegovoj daljnjoj raspravi:

»Poslušnost se duguje samo vođi i to zbog njegovih izuzetnih osobina, a ne zbog toga što on zauzima određen položaj ili uživa tradicionalno dostojanstvo. Stoga se njemu duguje poslušnost samo dotle dok mu se te osobine pripisuju, to jest dok se njegova karizma osvjedočuje posebnim dokazima.«[115]

»Karizma« je pojam koji Weber proširuje i iznad političke sfere:

»Weber je svoje proučavanje problema individualne slobode i kreativnosti razvijao oko koncepta karizme. Dobro je poznato da je njegova najeksplicitnija definicija karizme predstavljena s obzirom na različite tipove legitimacije vlasti, ali, kao što ćemo vidjeti, ta definicija zapravo nije ograničena samo na političku sferu nego se proteže daleko iznad nje. Weber opisuje karizmu kao *određenu kvalitetu individualne osobnosti koja neku osobu izdvaja od običnih ljudi i tretira ju se kao obdarenu nadnaravnim, nadljudskim ili posebno iznimnim osobinama*.«[116]

Prirodni vođe eksperti su u svojim područjima djelovanja i nositelji su iznimnih darova koji nisu dani svim ljudima. Takvo vodstvo temelj polaže upravo u tim posebnim darovima koji mogu biti upotrijebljeni u izrazito stresnim vremenima, pa se prirodni vođe najčešće i javljaju

[113] Usp. Hannah Arendt, *Što je politika? Fragmenti iz zaostavštine*, prev. Ivan Prpić, Disput, Zagreb 2013., str. 27. Autorica nudi odgovor da je smisao politike sloboda, a u ostalim fragmentima razrađuje upravo tu misao.
[114] Usp. Dragutin Lalović, »Hannah Arendt i makijavelijevski moment XX. stoljeća«, u: Hannah Arendt, *Što je politika? Fragmenti iz zaostavštine*, prev. Ivan Prpić, Disput, Zagreb 2013., str. 136.
[115] M. Weber, *Tri čista tipa legitimne vlasti*, str. 326.
[116] S. N. Eisenstadt, »Introduction«, u: Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, The University of Chicago Press, Chicago 1968., str. xviii.

u takvim uvjetima.[117] Budući da se karizmatska vlast mora neprestano dokazivati, neminovno je da će se ona razvijati u anti-autoritarnom smjeru[118] ako želi opstati. Weber smatra da to dovodi do legitimizacije anti-autoritarne vlasti koja se, na taj način, demokratizira. Demokratizacija već u korijenu riječi (grč. *demos* – hrv. *narod*) podrazumijeva da je narod u žarištu toga procesa, pri čemu je normalno da u društvu dolazi do konflikta[119] među različitim strujama karizmatskih vlasti, ali se tranzicija iz onoga što je autoritarno u ono što je demokratsko odvija isključivo posredstvom naroda.[120] Narod je taj koji čini neraskidivu sponu između demokracije kao društvenoga uređenja i vođa koji vladaju unutar toga sustava.[121] Stoga, narod u demokraciji nije samo dostatan nego je nužan i najbitniji čimbenik u sprječavanju prevelike autoritarnosti. Weber je, dakle, autoritarnosti suprotstavio narod. U ovomu slučaju, autoritarnost se ne shvaća kao *višak* autoriteta, nego kao neadekvatna zamjena za utemeljenje koje nedostaje, a narod svojom veličinom može spriječiti prethodno opisan put svojstven totalitarizmu.

Na tragu toga da daljnju raspravu o autoritetu usmjeri u kontekst demokracije, nalazi se i Hannah Arendt, poglavito onda kada naznačuje da postoji distinkcija između ustava koji nameću obnašatelji vlasti i ustava kojim su građani konstituirali vlast.[122] Arendt eksplicira da je kod nametnutoga ustava autoritet objedinjen u osobi kralja, a ne u instituciji kraljevanja, pa je, na taj način, apsolutizam zamaskirao duboku nestabilnost takvoga načina vladanja koje je svoj izvor postavilo na mjesto gdje u sâmome početku postoji nedostatak autoriteta, što pak nije slučaj s ustavom kojim su građani konstituirali vlast. Svaki napredak u slučaju nametnutoga ustava podrazumijeva skidanje s vlasti osobe ili osoba koje ju obnašaju i zamjena novim licima. Nedostatak transcendiranosti autoriteta takav je sustav mogao predestinirati jedino u tiraniju i despotizam.[123] Tako i Arendt o njemu piše kao o apsolutnomu sustavu vlasti. Arendt će reći i to da apsolutizam nikad nije mogao riješiti problem nedostatka autoriteta, barem ne bez novoga

[117] Usp. Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, The University of Chicago Press, Chicago 1968., str. 18–19.
[118] Usp. isto, str. 61.
[119] Ovdje Weber najprije misli na sociološki konflikt koji nastaje pri tendenciji da se karizmatski autoritet nametne kao normalna pojava u društvu. U radu je upotrijebljeno značenje koje se usmjeruje na sukob koji nastaje kao posljedica političke utakmice među interesnim grupama u nastojanju da se domognu vlasti. Pojam se može tumačiti i na taj način, pogotovo kada se uzme u obzir da o njemu Weber piše u poglavlju knjige koje se bavi političkom domenom karizme.
[120] Usp. M. Weber, *On Charisma and Institution Building*, str. 61–62.
[121] Usp. isto, str. 62–63.
[122] Usp. H. Arendt, *On Revolution*, str. 145–156.
[123] Usp. isto, str. 159–160.

utemeljenja, s obzirom na to da se pozivao na apsolutni izvor koji nije s ovoga svijeta.[124] Drugim riječima, autoritet vlasti u apsolutizmu krivo je postavljen jer apsolutna vlast tendira zadržati moć i zatvarati se u nju, što se ne može zaključiti i u slučaju ustava kojim su građani konstituirali vlast. Dakle, ne samo da autoritet i moć predstavljaju dva različita pojma nego Weber i Arendt raspravu o autoritetu usmjeruju prema kontekstu demokracije kao okviru unutar kojega se autoritet uopće može ozbiljiti. Zašto je tomu tako istražit će se već u sljedećem poglavlju.

2.4. Napetost autoriteta: okvir demokracije

Budući da su prethodno navedeni izvori upućivali na to da se autoritet ozbiljuje u okviru demokracije, u ovomu će se poglavlju istražiti pojam autoriteta upravo u tom kontekstu. S tom svrhom, autoritet će se kratkim historijskim prikazom podijeliti na autoritet Starih i autoritet Modernih. Naime, kao što je već istaknuto, u slučaju Renauta, autoritet se promatra kao pojam u koji se slijeva višak utemeljenja koje je potrebno da bi se legitimnost vlasti povećala i vlast očuvala, odnosno predstavlja svojevrsnu nad-moć. Radi se o izmještanju uvećavatelja vlasti u transcendentnu domenu. Spomenuta transcendencija može objašnjavati vlast po liniji Boga ili bogova, može se pozivati na aristotelovski princip da su oduvijek postojali oni koji zapovijedaju i oni koji slušaju, a može se pozivati i na tradiciju, što je pak bilo najsvojstvenije Rimljanima, pa se, slijedom navedenoga, razlikuju »teološka transcendencija, fizičko-teološka transcendencija te transcendencija tradicije«.[125] Takvo uvećavanje autoriteta svojstveno je prošlim vremenima, pa mu upravo zato Renaut i daje naziv »autoritet Starih«:

> »Razlog zašto je u samoj prirodi najstarijih oblika vlasti, otkad su počivali na sili, tražiti nešto dodatno toj sili osim njezina određenja kao načela prava jest sljedeći: trebalo je na bilo koji način postići veću legitimnost koja je doista nešto pridodavala sili na kojoj je počivala vlast i omogućila njezino očuvanje. Povijest autoriteta počela je u sklopu traganja za onim što bi se moglo pridodati sili.«[126]

[124] Sekularizacija je iskristalizirala taj problem. Kakav je i otkuda potječe autoritet apsolutne vlasti objedinjene u jednoj osobi ako to nije po onomu božanskom? Nastavno na tu temu, ako gledamo iz pozicije autoriteta u rimsko doba, onda bi apsolutni autoritet utemeljenje postavljao u sâmoga sebe. Takvo utemeljenje dokida se sa svakom novom osobom kralja. Autoritet u tom slučaju ovisi isključivo o jednoj osobi, a taj nedostatak transcendiranosti Arendt kritizira. Ako gledamo iz pozicije modernoga autoriteta, s najboljim primjerom u SAD-u, apsolutni vladar nije odvojio autoritet od moći i svu vlast drži u svojim rukama, što je pak podložno kritici jer takav način obnašanja vlasti lako može skrenuti u tiraniju i despociju, s obzirom na to da ne postoje mehanizmi koji bi zaštitili one kojima se vlada od loših odluka apsolutnoga vladara. O tomu vidi više u: Isto, str. 160.
[125] A. Renaut, *Kraj autoriteta*, str. 45.
[126] Isto, str. 41.

Hannah Arendt ne piše eksplicitno o autoritetu Starih, no nakon istraživanja njenoga opusa, može se zaključiti da, na tragu Renauta, uvažava kako je nekadašnji autoritet počivao u transcendentnoj domeni, konkretnije, u domeni transcendencije tradicije. Naime, Arendt piše da se koncept autoriteta prvi put javlja kod Rimljana, a izvor mu se pak nalazio kod Grka. Grci nisu poznavali ideju autoriteta, pa su sadržaj za popunjavanje spomenutoga pojma vukli iz ne-političkih iskustava.[127] Najbliže što se uopće moglo dotaknuti pojam autoriteta, smatra Arendt, dogodilo se u Platonovu dijalogu *Politeia*.[128] Uvjeravanje, koje je predstavljalo grčki model provođenja politike, Platon je zamijenio idejom filozofske istine. Platon smatra da ljudi neće postići istinu preko uvjeravanja i argumenata, što nam potvrđuje slučaj sa Sokratom, pa je zato potrebno etablirati istine koje će vladati državom i sve ljude moći podrediti autoritetu.[129] Budući da se ne možemo osloniti na uvjeravanje, Platon je kreirao koncept filozofa-kralja. Arendt navodi da, iako taj koncept Platonu nije bio previše drag, uvijek se iznova na njega vraćao.[130] Problem s Platonovim modelom leži u činjenici da bi filozof-kralj za provođenje svoje volje, koja predstavlja istinu, trebao pribjeći nasilju, a pritom je glavni prigovor da istina, sâma po sebi, nije nužno koncept koji posjeduje autoritet. Upravo zato Arendt odlučuje prijeći na analizu Aristotelove misli. U svojem tumačenju Aristotela, Arendt napominje da se on također pitao kako postići autoritet bez uvjeravanja ili prisile. Naime, sâm je ponudio i odgovor koji glasi: kroz obrazovanje.[131] Dakle, argument glasi da će u politici odgoj doći na mjesto autoriteta, a to je ostvarivo pod sljedećim uvjetima:

> »U političkom smislu, autoritet može zadobiti odgojno obilježje samo ako pretpostavimo zajedno s Rimljanima da predci pod svim okolnostima predstavljaju primjer veličine za svaki sljedeći naraštaj, da su oni *maiores*, po definiciji oni veći.«[132]

Ako dajemo primat odgoju i kažemo da će doći na mjesto autoriteta, onda postoji opasnost od državnoga obrazovanja kao svojevrsnoga procesa »ispiranja mozgova«.[133] Tko će odlučiti što će se podučavati djecu u školama i zašto? Rješenje za tu opasnost povezivanje je

[127] Arendt piše kako su Grcima bila poznata dva tipa vladavine. Jedan se odnosio na javnu sferu (grč. *πόλις*), a drugi na privatnu sferu (grč. *οἶκος*). Arendt tvrdi da su se Platon i Aristotel oslanjali na vlast u domaćinstvu kada su raspravljali o pojmu autoriteta, pa upravo zato to i naziva ne-političkim iskustvom. O tomu vidi više u: H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 104–106.
[128] Usp. isto, str. 107.
[129] Usp. isto, str. 108.
[130] Usp. isto, str. 109.
[131] Usp. isto, str. 118.
[132] Isto, str. 119
[133] Usp. R. Berkowitz, »Introduction to 'What is Authority?'«.

odgoja sa snažnim osjećajem za tradiciju. Zapravo, svetost tradicije predstavlja rimski model autoriteta:

»U središtu politike Rima, od početka Republike gotovo do kraja ere Carstva, postoji uvjerenje o svetosti utemeljenja, u smislu da jednom kada je nešto utemeljeno, onda to ostaje obvezujuće za sve buduće generacije.«[134]

Kao što je naznačeno, rimski koncept autoriteta podrazumijeva vlast koja seže do vlastitih temelja, do sâmoga čina utemeljenja, za čije su uvećavanje bili zaslužni senatori, a politika i religija bile su u čvrstoj vezi. U tom kontekstu, moć i autoritet strogo su razdvojeni jer se moć referira na sadašnji trenutak, a autoritet ima korijen u prošlosti. Međutim, u jednom trenutku dogodio se prevrat, pa na mjesto autoriteta Starih dolazi novi, moderni autoritet. Taj fenomen je među prvima istaknuo Wilhelm von Humboldt u svojem eseju *Ideje za pokušaj određenja granica djelotvornosti države*, u kojem piše da se odnošenje antičke države prema pojedincu, u svakom aspektu njegova života, odvijalo tako da je država zadirala u tu slobodu, čineći cjelokupan prostor djelovanja političkim:

»Pratimo li povijest pojedinih policijskih zakona i ustanova naći ćemo njihovo podrijetlo u kadšto zbiljskoj, kadšto tobožnjoj potrebi države za namicanjem dažbina od podanika pa utoliko ponovno susrećemo sličnost sa starijim državama, ukoliko naime te ustanove također imaju za svrhu održanje sustava. No u pogledu onih ograničenja koja ciljaju ne toliko na državu koliko na individue koje je tvore, tu jest i ostaje krupna razlika između starijih i novijih država.«[135]

Nadalje, zaključuje i kako su Stari najviše pažnje posvećivali unutarnjem razvoju pojedinca, a prema njima, moralne vrijednosti bile su najbitnije za funkcioniranje zajednice:

»No, na drugoj strani sve te državne ustanove u starih održavahu i uzvisivahu djelatnu stranu čovjeka. Dapače, gledište kojega nikada nisu gubili iz vida, obrazovati snažne i prohtjeva lišene građane, podariti viši zamah i dubinu karakteru.«[136]

[134] H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 120.
[135] Wilhelm von Humboldt, *Ideje za pokušaj određenja granica djelotvornosti države*, prev. Boris Hudoletnjak, Informator, Zagreb 1993., str. 4.
[136] Isto.

Stare su se države najviše brinule o cjelokupnom razvoju i odgoju čovjeka u skladu s etikom vrlina, dok su moderne države, piše Humboldt, najviše pažnje posvećivale prosperitetu i produktivnosti:

»Stare su se [države] brinule za snagu i obrazovanje čovjeka kao čovjeka; novije za njegovo blagostanje, njegov imutak i njegovu sposobnost stjecanja. Stare iskahu vrlinu, nove blaženstvo.«[137]

Humboldt će istaknuti kako je ograničavanje slobode u antičkim vremenima itekako opasno za moderno doba jer se antička država, na taj način, izravno upliće u privatnu sferu pojedinca:

»Zbog toga ograničenja slobode u starijim državama bijahu na jednoj strani nesnosnija i opasnija. Jer ona su napadala baš ono što tvori osebujnu bit čovjeka, njegov unutarnji opstanak; pa stoga sve starije nacije pokazuju neku jednostranost, koja (ne uračunavši u to nedostatak finije kulture i općenitije komunikacije) je najvećim dijelom bila proizvedena i hranjena pomoću gotovo posvuda uvedenoga zajedničkoga odgoja i namjerno ustanovljenoga zajedničkoga života građana općenito.«[138]

S obzirom na Humboldtovu distinkciju starih i modernih država, može se zaključiti »da se svaka uistinu moderna država smatra dužnom da ograničavanjem svoje vlasti organizira svoju slabost, a da pritom ne odustane«.[139] Naime, pravo jačega, na temelju kojega su vladali Stari, zamjenjuje se s pravom velikoga broja ljudi, a vlast koja se obnaša na temelju takvoga prava »pristaje na to da se ograniči na određeni broj uvjeta pod kojima ga prihvaćaju i priznaju oni nad kojima se vlast obnaša«.[140] No nastojanje za stalnim iznalaženjem sredstava da se poveća vlast, koje su imali Stari, biva zadržano, pa se u skladu s time postavlja pitanje »kako povećati vlast koja je samu sebe oslabila postavljajući si granice«.[141] To je pitanje s kojim se suočavaju Moderni u nastojanju da uspostave utemeljenje vlasti. Moderna vlast jamči slobodu ljudima koji ju mogu koristiti ne samo da ju propituju nego i da ju ruše. Prema Renautu, radi se o načelu demokracije koje se konstantno podvrgava prosuđivanju, rušenju ili mijenjanju.[142]

[137] Isto.
[138] Isto, str. 57.
[139] A. Renaut, *Kraj autoriteta*, str. 50.
[140] Isto, str. 47. Na ovomu mjestu valja skrenuti pažnju da je upravo to trenutak u kojem je prvi put vidljivo da je autoritet izmijenio poziciju jer se pravo jačega pozicioniralo i zamijenilo pravom većega broja ljudi – radi se o prvoj naznaci rasprave o autoritetu u kontekstu demokracije.
[141] Isto.
[142] Usp. isto, str. 47–48.

»Tako političko mjesto zauzimaju jedino oni koji su na nj postavljeni voljom naroda i koji s njega mogu biti uklonjeni, ponovno voljom naroda, obično na osnovi izbornog procesa.«[143]

Postavlja se pitanje kako u modernim vremenima ugraditi autoritet u vlast kada je vlast sâmu sebe oslabila jamčeći slobodu pojedincu, dok su tradicionalni oblici autoriteta oslabili ili nestali, pa je glavni jamac autoriteta, koji je predstavljala religija, laiciziran u javnomu prostoru uslijed modernizacije.[144] Renaut ističe da »nema, dakle, demokratizacije i modernizacije bez krize vlasti i, još radikalnije, bez krize autoriteta«.[145] Valja imati na umu da je u prethodnim poglavljima ustanovljeno da totalitarna država izvrće autoritet. Međutim, to ne implicira da demokratski okvir predstavlja spas autoritetu. Renaut smatra da kriza vlasti i autoriteta, koja je dovela do ogoljenja obaju pojmova, ne treba nužno predstavljati nešto loše,[146] no bitno je naglasiti kako je autoritet vladajućih danas oslabio zbog konstantnoga osporavanja koje čine oni nepovlašteni, a sâmim time, ugrožena je i provedba vlasti.[147] Renaut uočava da je došlo do supstancijalnoga pomaka po pitanju autoriteta kada se narod prestao podvrgavati vlasti koja je imala transcendentno utemeljenje:

»Naprotiv, suvereni je narod na neki način sebi podredio vlast pristajući nadalje biti podložan jedino vladi čije institucije kao vlasti u konačnici ovise o samom narodu. On se tada potvrđivao kao jedini stvarni nositelj autoriteta: riječju, kao jedini moderni sljednik tih *auctores imperii Romani condistoresque*, tih utemeljitelja (*conditores*) njihova grada koje su Rimljani doživljavali kao autore (*auctores*) vlasti kojoj su se podvrgavali kao autoritetu naslijeđenom od samog tog utemeljenja.«[148]

Narod je postao sljednik rimskoga *auctoritas*, a kada se taj zaokret dogodio, zbiljska se vlast preselila u ruke onih koje je narod za to ovlastio. U narodu je pozicionirano utemeljenje vlasti i omogućeno je upućivanje beskonačno mnogo zahtjeva prema obnašateljima vlasti jer je zadržan rimski princip uvećavanja autoriteta, ponajprije argumentom da je potrebno poštovati narod u obnašanju vlasti. S druge strane, obnašatelji vlasti ne predstavljaju apsolutnu vlast, nego demokratski izabranu, pa s beskonačnim zahtjevima za poštovanjem autoriteta naroda, na način

[143] Isto, str. 48.
[144] Usp. isto, str. 68–69. Laicizacija javnoga prostora dogodila se, ističe Renaut, kada su vjerovanje i vjera prestali ustrojavati društveni i politički prostor te bili prebačeni isključivo u privatnu sferu pojedinca.
[145] Isto, str. 70.
[146] »Budući da nadalje znamo kako *argument autoriteta* zapravo nije argument, nego obilazan način nametanja vlastite moći, zahtjev za argumentiranom raspravom napokon je došao u vrijeme kada, lišeni autoriteta, manje greškom koliko voljnim izborom, svako obnašanje vlasti mora prihvatiti kao legitimnu jedino snagu argumenta.« Isto, str. 72.
[147] Usp. isto, str. 78–80. Renaut razdvaja pojmove vlasti i autoriteta.
[148] Isto, str. 82.

da se udovolji svim njegovim zahtjevima, upadaju u zamku nemoguće pozicije. Kao naizgled jedini izlaz iz nje čini se da je prekomjerno snaženje ovlasti, što bi u konačnici označilo oduzimanje autoriteta narodu. Istovremeno, obnašatelji vlasti pristali su ograničiti svoju moć. Dolazi do situacije u kojoj narod koji ima autoritet, a time i mogućnost zahtijevati od obnašatelja da se ispunjavaju zahtjevi, istovremeno stavlja obnašatelja vlasti u poziciju da nema drugoga izbora doli osnaživanja ovlasti kojima se pak ne mogu ispuniti zahtjevi svih.[149]

Dakle, osim što se dogodio supstancijalni pomak autoriteta od pozicije senatora do pozicije naroda, narod se nalazi u konstantnoj želji da poveća svoj autoritet, delegirajući taj zahtjev obnašateljima vlasti, dok su obnašatelji vlasti otpočetka ograničeni u provedbi vlasti. Također, oni imaju moć donošenja odluka, no ne mogu ju uvećati na tako fluidnomu temelju kakav predstavlja narod.[150] Glede prethodno opisanoga, situaciju modernoga autoriteta moglo bi se okarakterizirati kao stanje *neprestane napetosti*.

Time se političara Moderne[151] smješta u okvir balansiranja između povjerenja i nepovjerenja građana, čime je on ujedno i primoran neprestano se iznova potvrđivati.[152] Moderni autoritet u sferi politike lakše je nego ikada prije osporiti i srušiti,[153] što je osiguralo trajnu napetost vladajućih i onih kojima se vlada te proizvelo krizu iz koje se, smatra Renaut, polučilo sljedeće:

> »Više je autonomije, ali manje orijentira. Više je slobode izbora, ali manje sigurnosti. Više je prostora za raspravu, ali je više i sukoba i sporenja između pojedinaca ili između skupina ondje gdje se okupljaju oko svojih najviših uvjerenja. Više je kritičkog duha, ali je sve lošije za različite moći bez kojih nema mogućeg suživota, manje izgleda za ispunjenje ciljeva kojima se težilo bilo za dobro svih ljudi ili za sve uključene zajednice.«[154]

Dvoznačnost koju je donio moderni autoritet može proizvesti zbunjenost u pojedincu. Kojoj strani pribjeći te kako tumačiti sadašnjost i stvarnost unutar okvira u kojima djeluje moderni autoritet? Čini se da se moderni autoritet našao u pat-poziciji zadanosti, porobljen

[149] Usp. isto, str. 84.
[150] »Na političkom je području taj ugovorni ili pravni način legitimnosti zamijenio u demokraciji sve ostale, te tako legitimni nositelj vlasti ne obnaša vlast zahvaljujući ni bilo kakvom nasljedstvu, ni milosti Božjoj, pa čak ni priznavanju onoga što je u te osobnosti izvanredno, nego jedino milošću onih nad kojima vlada i koji mu daju pravo da njima upravlja uz poštovanje zakona koji određuju modalitete i granice te vlasti.« Isto, str. 23.
[151] Usp. isto, str. 89–102. Renauta zanima i sâm čin vladanja. Naime, iznosi tezu kako se politički autoritet modernoga doba pojavljuje kao ekspertiza ili kao liderstvo. U oba modela locirao je nedostatke i smatra kako ih je potrebno ogoliti da bi se pojavio prototip modernoga čovjeka vlasti.
[152] Usp. isto, str. 86–87.
[153] »Kad se, zauzvrat, autoritet pridoda vlasti, on zacijelo olakšava njezino obnašanje, ali je po definiciji teži sačuvati od rasprave, argumentirane kritike: vlast se osporava, bori se protiv nje, odnosno ruši.« Isto, str. 216.
[154] Isto, str. 216–217.

vlastitim historijskim dosezima. U prilog toj tvrdnji ide i dijagnoza koju nastaloj situaciji pridaje sâm Renaut, tvrdeći da treba »pružiti demokraciji mogućnost da izbjegne pojavu koju se često smatra svojstvenom suvremenim društvima, a protiv koje nije lako iznaći uspješan postupak: pojavu depolitizacije«.[155] Čini se da rješenje koje Renaut pokušava ponuditi za navedenu problematiku zapravo predstavlja sve dublje zakopavanje u problem. Naime, tvrdi da je kao lijek za depolitizaciju potrebno uspostaviti *participativne strukture*[156] na svim razinama društva koje bi ga premrežile i od njega stvorile javni prostor.

Međutim, i sâm je svjestan manjkavosti takvoga prijedloga, a ne nudi ni deliberativnu demokraciju[157] kao apsolutno rješenje koje anulira sve poteškoće modernoga autoriteta jer je svjestan nedostataka predloženoga modela. Na primjer, deliberativnu politiku ne može se provoditi u onim društvima koja nemaju političku kulturu nastalu na slobodi, a postavlja se i pitanje slobode u multikulturnim društvima koje postaje komplicirano, osobito u slučaju postojanja doseljenika u nekoj državi koji žele prakticirati slobodu da ne žive po kulturno uvriježenim pravilima toga društva. Osim toga, postavlja se i pitanje tko će političare poučiti o uspostavljanju participativne strukture društva u kojemu se njeguje javna rasprava.[158] Predložena dinamika kretanja autoriteta samo potvrđuje njegovu zadanost unutar postojećih okvira. Renaut podupire sveobuhvatno sagledavanje problematike modernoga autoriteta bez pribjegavanja ekstremima,[159] imajući u vidu da je transformacija autoriteta jedno od mogućih rješenja u budućnosti.[160] Naposljetku, ipak ostaje zaključak kako Renaut neće u svojoj raspravi o autoritetu ponuditi konačan, jednoznačan i apsolutan odgovor na krizu koju je moderni autoritet proizveo u demokraciji.

Čini se da je moderni autoritet proizveo situaciju koja ima lice i naličje: narod je zadobio autoritet, no time je, u konačnici, dosegnuto krizno stanje. Znakovito je da se rasprava o

---

[155] Isto, str. 103.
[156] Isto, str. 109.
[157] Depolitizacija podrazumijeva *slobodu od* politike ili očekivanje od države da čuva i ne dira u postignutu visoku razinu prosperiteta na privatnom planu. Renaut promišlja o deliberativnoj demokraciji koja će biti decentralizirano dostavljena u svaki sektor javne uprave kao o mogućem rješenju, postavljajući pitanje »kako drukčije zamisliti obnovu i dinamizaciju javnog prostora doli u obliku decentralizirane uprave koja iziskuje deliberativniju praksu demokracije«. Isto, str. 108.
[158] Usp. isto, str. 109–110.
[159] »Jesu li te dvije okosnice, ta dva tonaliteta, ta dva lica vremena doista nepomirljiva? Svatko o tome neka sam prosudi. Ja pak imam osjećaj da bismo trebali strogo zagovarati oba ta vida iste stvarnosti, isključujući i naivni optimizam i tugaljivi katastrofizam.« Isto, str. 217.
[160] Renaut smatra da će se u budućnosti unutar demokratskoga društva vršiti propitivanja autoriteta koja će se kretati u trima smjerovima, što i formulira u obliku triju pitanja: 1. Hoće li vlast ostati autoritetom i do kojeg stupnja?; 2. Hoće li se dogoditi preobrazba autoriteta i hoće li se naglasak stavljati na imanenciju autoriteta naspram transcendenciji?; 3. Hoće li vlast ograničavati samu sebe i raditi na ukinuću autoriteta jer će se nastojati potvrditi kao *obična* vlast? O tomu vidi više u: Isto, str. 85.

autoritetu gotovo neprimjetno prebacila u kontekst demokracije. Međutim, Renaut nije jedini koji je na takvomu tragu razmišljanja. Hannah Arendt, također, raspravlja o autoritetu u demokraciji i prepoznaje da je tradicionalni autoritet doživio slabljenje. Naime, Arendt ističe da u modernomu dobu, princip trojstva religije, tradicije i autoriteta, kakav smo poznavali u Rimu, jenjava, a urušavanju autoriteta, kakvo danas poznajemo, prethodio je gubitak tradicije i slabljenje institucionaliziranih religijskih uvjerenja.[161] Na pitanje je li u modernomu svijetu moguće zamisliti autoritet nakon gubitka rimskoga trokuta autoriteta, religije i tradicije, Arendt ukratko odgovara – ne.[162] No postoji jedna iznimka – revolucija kroz čije se iskustvo može obnoviti autoritet. Problem je što većina revolucija to nije uspjela. Naime, razlog je neuspjeha što su se ljudi previše ugledali na Francusku revoluciju, a ne na Američku revoluciju koja je obilježena dvama iznimno velikim postignućima. Prvo je to da je Američkom revolucijom stvoren novi koncept moći. Naime, američkim Ustavom stvoreno je nekoliko izvora moći – federalna vlast (koja se dijeli na izvršnu, zakonodavnu i sudsku), vlast saveznih država i lokalna vlast, ali i snažan sektor nevladinih organizacija. Novostvoreni koncept moći ujedno služi i kao osigurač da se ne dogodi transformacija u tiraniju. Drugo veliko postignuće Američke revolucije stvaranje je Vrhovnoga suda (eng. *Supreme Court*) koji je zamišljen, po modelu rimskoga Senata, kao mjesto koje iz prošlosti u budućnost prenosi novim generacijama mudre glasove utemeljitelja SAD-a.[163] Iskustvo revolucije koje je ugrađeno u temelje, prije svega, američke demokracije i koje predstavlja razlog njene uspješnosti spram drugih demokratskih vladavina, Arendt sagledava u poprilično idiličnoj slici. Američka revolucija uspostavila je novi koncept moći, a recept je uspjeha u tome da su se američki revolucionari držali rimskoga principa, pri čemu je ključan potez bio pozicioniranje moći u rukama naroda koji ju regulira posredstvom zakona.[164] Na taj su način, za razliku od apsolutizma koji moć hermetično zadržava, Očevi utemeljitelji i pokretači Američke revolucije ostali u stvarnomu svijetu:

»[Američki revolucionari su] znali da je princip *potestas in populo* u mogućnosti potaknuti novi oblik vladavine [eng. *government*] samo ako se doda, kao što su i Rimljani učinili, *auctoritas in senatu*, autoritet počiva u senatu tako da vlast [eng. *government*] čine moć i autoritet, ili, kako su držali Rimljani, *senatus populusque Romanus*.«[165]

[161] Usp. H. Arendt, *On Revolution*, str. 117–118.
[162] Usp. H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 140; R. Berkowitz, »Introduction to 'What is Authority?'«.
[163] Usp. isto.
[164] Usp. H. Arendt, *On Revolution*, str. 166.
[165] Isto, str. 178.

Međutim, francuski revolucionari nisu postali osnivači ili osnivački oci nacije poput svojih američkih kolega, pa zbog toga njihovi sljednici nisu imali moć ni utjecaj u oblikovanju budućnosti na temelju donesenoga Ustava. Ključna im je pogrješka bila što svoje odluke i prosudbe (eng. *resolutions and deliberations*) nisu vratili na razmatranje ljudima, odnosno narodu.[166] Ne želeći se konzultirati s ljudima, vlastite su odluke zaključali u Ustav i time umanjili značaj stvaranja toga najvažnijeg dokumenta za državu. Zbog toga je pojam ustava, u prizmi Francuske revolucije, povezan s manjkom realnosti jer je, smatra Arendt, prevelik naglasak stavljen na formalnosti i legalizam.[167] Uvjerenje da porijeklo legitimne političke moći počiva u narodu ne vrijedi za Francusku revoluciju, s obzirom na to da su javna pitanja ostavljena u nadležnosti monarha.[168] Razliku između Američke i Francuske revolucije Arendt jasno ističe:

»Francuski revolucionari, ne znajući kako razlikovati nasilje od moći i uvjereni kako sva moć mora doći od naroda, otvorili su područje djelovanja [eng. *political realm*] pretpolitičkoj, prirodnoj sili mnoštva, pa njome bivaju pometeni poput kralja i starih moći prije njih. S druge strane, američki revolucionari shvaćali su moć upravo suprotno od pretpolitičkoga prirodnog nasilja. Za njih je moć nastala tamo gdje su se ljudi okupili i povezali obećanjima, dogovorima i obostranim zavjetima; samo takva moć koja je počivala na uzajamnosti i recipročnosti bila je stvarna i legitimna, dok je takozvana moć kraljeva ili prinčeva ili aristokrata bila lažna i uzurpirana jer nije proizišla iz uzajamnosti, nego je, u najboljem slučaju, počivala na pristanku [eng. *consent*].«[169]

Američki revolucionari znali su da moć dolazi od ljudi. Naime, ona dolazi odozdo, dok se izvor zakona nalazio iznad, tj. zakon dolazi odozgo, iz nekoga višeg transcendentnog područja.[170] Slijedom navedenoga, nastali su Deklaracija o neovisnosti i Ustav SAD-a – dva najvažnija dokumenta koja je polučila Američka revolucija.[171] SAD crpi snagu i veličinu iz činjenice da se Amerikanci religijski povezuju (eng. *bound*) s Ustavom. Kada se u ovomu kontekstu uporabi pojam »religijski«, ne misli se na slijepo vjerovanje, po uzoru na neotkrivenoga kršćanskog Boga, nego u smislu latinske riječi *religare* (vezivanje na početak, na izvor).[172]

[166] Kao i Renaut, u ovom trenutku rasprave Arendt eksplicitno ističe narod kao ključnu točku u uspostavi autoriteta.
[167] Usp. H. Arendt, *On Revolution*, str. 126.
[168] Usp. isto, str. 179.
[169] Isto, str. 181.
[170] Usp. isto, str. 182.
[171] Usp. isto, str. 193.
[172] Usp. isto, str. 198.

Arendt specificira i zaoštrava vlastitu tezu o autoritetu u SAD-u kada piše da je sjedište autoriteta u SAD-u u Vrhovnom sudu (eng. *Supreme Court*). Nadalje, pozivajući se na izjavu američkoga predsjednika Thomasa Woodrowa Wilsona, tvrdi da je Vrhovni sud prva državotvorna sjednica koja je u neprestanom zasjedanju.[173] Arendt nadodaje da je funkcija autoriteta u Rimu politička, dok je u SAD-u pravna. Američki Vrhovni sud poziva se na Ustav, a rimski predstavnici Senata imaju autoritet jer su reinkarnacije osnivača Rima.[174] Autoritet, tradicija i religija izviru iz sâmoga čina utemeljenja Rima. Također, u Rimu autoritet ne predstavlja nametanje zakona ni vladanje kao takvo, premda se to smatra vrlinom, nego uvećanje temelja – bilo kakva promjena promatra se kao uvećanje onoga otprije poznatoga. Rimljani su širili teritorij, imajući uvijek u vidu da ga povežu s matičnim gradom, pa se širenje teritorija smatralo uvećanjem grada, a to su upravo shvatili i usvojili američki revolucionari.

Iako Arendt smatra da Američka revolucija, a posljedično i američka demokracija, daju nadu u obnovu autoriteta, pa bi se čak moglo i istaknuti da o njima piše u pozitivnom kontekstu, ipak priznaje kako su Amerikanci itekako bili svjesni nedostataka demokracije. Jedan od tih nedostataka nestabilnost je navedenoga društvenog uređenja. Naime, Amerikanci su pravodobno shvatili da valja preventivno djelovati i podići neko stabilno tijelo koje će budno pratiti nesmotrenost demokracije.[175] Zanimljivo je istaknuti da je američki Senat bio idejno osmišljen da čuva, odnosno štiti od demokracije. U ovomu slučaju, demokracija je shvaćena kao javno mnijenje (eng. *public opinion*) naspram kojega je trebao prevladati duh naroda (eng. *public spirit*). Objašnjenje je u tomu da bi javno mnijenje moglo onemogućiti slobodu mišljenja i time ujedno onemogućiti izražavanje mišljenja određene manjine u društvu. Na taj način, predstavljen pojam demokracije vodio bi u tiraniju.[176] Arendt zaoštrava tezu o nesavršenosti demokracije, spominjući da su koruptivni momenti u demokraciji mogući, pa je najgora spoznaja o tomu da mogu doći odozdo, iz naroda, od sâmih ljudi koji su idejno zamišljeni kao su-kreatori vlasti.[177]

Bez obzira na hvalospjeve o Američkoj revoluciji, upravo se u prethodno spomenutoj situaciji nalazi točka napetosti modernoga autoriteta u demokraciji, kakvu je primijetio i Renaut. Kao što je već naznačeno, u modernomu dobu princip trojstva religije, tradicije i

[173] Usp. isto, str. 200.
[174] Usp. isto.
[175] Usp. isto, str. 225.
[176] Usp. isto, str. 226.
[177] Usp. isto, str. 252. Arendt nadodaje da su SAD i UK među rijetkim državama u kojima stranački sistem funkcionira dovoljno dobro da osigurava stabilnost vlasti i političkoga autoriteta, a poglavito je zanimljiva njena opservacija da je bavljenje politikom postalo profesija i da je moguće u tom području graditi karijeru, a da se politička strategija stranaka svodi na to tko je bolji u prodaji. O tomu vidi više u: Isto, str. 267, 277–278.

autoriteta, kakav je poznavan u Rimu, jenjava i dolazi do krize autoriteta vlasti, čemu je prethodio gubitak tradicije i slabljenje institucionaliziranih religijskih uvjerenja.[178] Arendt tvrdi da treba imati na umu kako je u modernomu dobu autoritet izgubljen u pred-političkoj[179] i političkoj formi. Konkretnije, izgubljen je u odgoju, religiji i politici:

> »Osnova [eng. *a foundation*] autoriteta nalazi se u prošlosti koja je poslužila kao kamen temeljac u očuvanju postojanosti i trajnosti svijeta kakva ljudima upravo treba jer imaju odliku smrtnosti – [ljudi su] najnestabilnija [eng. *the most unstable*] i najranjivija [eng. *futile*] bića za koja znamo. Gubitak [autoriteta] ravan je gubitku temelja svijeta.«[180]

Arendt upozorava da moramo moći razgovarati o značenju autoriteta kako se ne bi povukli u vlastito shvaćanje te riječi.[181] Zato i govori da postoje dvije ključne točke koje je potrebno izdvojiti jer su u potpunosti napravile kaos u vezi s razumijevanjem pojma *autoriteta*.[182] Prva je točka teorija liberalizma i konzervativizma, a druga uspon društvenih znanosti. Liberalizam je, u nastojanju da postigne konstantan historijski progres prema slobodi, u svojoj analizi tiranije, autoritarne vlasti i totalitarizma, takve načine obnašanja vlasti promatrao kao identične sustave u kojima se pojavljuje pojam *slobode*. Drugim riječima, bilo je bitno slijepo slijediti pojam slobode, pri čemu se previdjelo u kakvom se kontekstu taj pojam pojavljuje. Sloboda u tiraniji, autoritarnomu režimu i totalitarizmu nije ista, pa samim time, pojam unutar tih sustava autoriteta mijenja značenje. Konzervativizam je, također, fiksiran na pojam slobode, no on raspravlja o njegovoj propasti. Činjenica da liberalizam i konzervativizam raspravljaju o progresu ili propasti, prema Arendt, dokaz je da su neki pojmovi izgubili jasnoću i plauzibilnost zato što su izgubili značenje u javno-političkoj realnosti.[183] Uspon društvenih znanosti nije olakšao poteškoće koje su time nastale. Društvene znanosti pogrješno su interpretirale i tumačile pojmove, tvrdeći, primjerice, da nasilje ispunjava istu funkciju kao autoritet jer prisiljava ljude da se pokoravaju. Naime, postavio se zaključak da nasilje predstavlja autoritet, što je pak, prema Arendt, pogrješno.[184]

---

[178] Usp. isto, str. 117–118.
[179] Pred-politička forma podrazumijeva roditeljski autoritet. To da je autoritet izgubljen i u pred-političkoj formi označava koliko je kriza autoriteta raširena pojava.
[180] H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 95.
[181] Osim autoriteta, Arendt napominje da je bitno raspravljati o značenjima riječi »tiranija« i »totalitarizam«. O tomu vidi više u: Isto.
[182] Usp. isto, str. 101–103.
[183] Usp. isto, str. 101.
[184] Usp. isto, str. 102–103.

Drugim riječima, u Arendtinoj misli može se pronaći točka u kojoj kritizira situaciju autoriteta danas, što daje i valjan povod da se ustanovi zaključak kako je na djelu kriza autoriteta uslijed dijagnosticirane napetosti. Iako uzdiže Američku revoluciju i hvali tamošnju demokraciju koja počiva na pravnomu autoritetu, i dalje se uočava naznaka kako se autoritet danas nalazi u krizi. Uostalom, ako isključimo američku demokraciju, pretpostavljajući da je savršena, ostaje nam pregršt drugih zemalja koje se smatraju demokratskima i zbog kojih bi valjalo produbljivati istraživanje. Sumirajući ovo poglavlje, valja naglasiti kako se demokracija pokazuje kao okvir pojave i aktualizacije autoriteta. Autoritet je u modernomu dobu pozicioniran u narod koji se smatra nezaobilaznim nadzornim organom obnašatelja vlasti. Također, narod se nalazi u konstantnoj utrci povećavanja vlastitoga autoriteta, čime stavlja političare u poziciju nemogućnosti vladanja i izaziva svojevrsnu krizu autoriteta, odnosno njegovu napetost.

3. DEMOKRACIJA

3.1. Ontologija demokracije

Imajući u vidu prvu cjelinu ovoga rada, razvidno je da autoritet pojmovno dolazi prije vlasti. Plauzibilno je rješenje ponuđeno u Arendtinu opusu koje može biti tumačeno na sljedeći način – autoritet simbolizira čin *utemeljenja vlasti*, na temelju kojega se vlast i ostvaruje. Vlast potom može graditi legitimitet i zahtijevati obvezu poštovanja od vlastitih građana. Legitimitet vlasti ne produbljuje pitanje vlasti, nego svodi raspravu na kontekst – što je dovoljno da bi se vlast održala. S druge strane, autoritet označava ontološki karakter vlasti jer propituje njene temelje. Kao što je i naznačeno, moderni autoritet pojavljuje se u okviru demokracije, pa ga obilježava stanje konstantne napetosti. Narod koji posjeduje autoritet i nastoji ga povećati konstantnim zahtjevima prema političarima, očekuje od njih ispunjenje svih svojih zahtjeva, što je nemoguće i dovodi političare u poziciju da ne mogu povećati ovlasti kojih su se u postojećoj paradigmi ionako odrekli. S druge strane, alternativa se ne nudi u nestanku ili izvrnuću autoriteta jer to neminovno odvodi u anarhiju, odnosno totalitarizam. Je li opisanom situacijom moderni autoritet zapeo u pat-poziciji, čime se onemogućava izvođenje zadanosti modernoga autoriteta na put oslobođenja? Iako se na prvi pogled opisana situacija može činiti bezizlaznom, Arendt nas upućuje da postoji nada u razmatranom slučaju:

> »[G]ubitak svjetovne trajnosti i pouzdanosti, koji je politički istovjetan gubitku autoriteta, ne povlači sa sobom, barem ne nužno, gubitak ljudske sposobnosti za izgradnju, očuvanje i brigu za svijet koji nas može preživjeti i ostati mjesto prikladno za život onima koji dolaze poslije nas.«[185]

Taj Arendtin navod može se tumačiti kao optimistični pogled na pitanje što je sve čovjek u stanju učiniti za svijet. Bez obzira na krizu autoriteta, neki znanstvenici tumače da postoji kapacitet u kojem se krije potencijal oslobođenja.[186] Međutim, trasirati put oslobođenja za moderni autoritet nipošto nije lak posao. U konstrukciji novih autoriteta danas događa se supstancijalno dokidanje morala unutar demokracije jer se moderni autoriteti »pokazuju kao njihova suprotnost što ih čini nesmjenjivim, a svijet neslobodnim«.[187] Radi se o pojavi, kako ih

[185] Usp. isto, str. 95.
[186] Neki znanstvenici smatraju da je gubitak autoriteta, koji spominje Arendt, donio sa sobom i nešto pozitivno – više slobode i više mogućnosti da se svijet prekroji u pozitivnom smislu. Usp. R. Berkowitz, »Introduction to 'What is Authority?'«.
[187] M. Selak Raspudić, *Zlo i naopako*, str. 77.

Selak Raspudić naziva, anti-autoriteta, odnosno nevidljivih autoriteta. Danas je na djelu relativiziranje i postupni gubitak tradicionalnih oblika autoriteta,[188] pri čemu

»[…] proces 'oslobađanja od autoriteta' tako pokazuje svoje destruktivno naličje jer u njemu nije riječ o oslobađanju od konkretnih autoriteta, nego i od svega onoga što autoritet nosi, pravog smisla odraslosti koji se sastoji u punini odgovornog djelovanja.«[189]

Selak Raspudić smatra da je potrebno objasniti kako je moguće da anti-autoriteti danas djeluju[190] kao autoriteti i jesu li korisniji ili pogubniji od tradicionalnih autoriteta.[191] Autorica u svojem istraživačkom pothvatu eksplicira:

»Ni priroda ni duh nisu zlo, ali je zlo u gubitku reda među njima, nad čime je zdvajala većina antičkih filozofa i čime i jedna i druga sila postaju za čovjeka autodestruktivne. U tom smislu gubitak reda ne znači njegov supstancijalni nestanak, kraj autoriteta, nego stvaranje *ne-reda*. Ne-red nije negacija reda, kaos kao njegova suprotnost. *Ne-red je učvršćivanje reda njegovom (prividnom) negacijom*. To je *izvrtanje reda* u kojem se održava struktura reda, hijerarhija, ali dolazi do njezinog supstancijalnog urušavanja.«[192]

Kao primjer manifestacije ne-reda u svijetu, Selak-Raspudić izdvaja neodrasloga roditelja i odraslo dijete,[193] pri čemu se ne-red prikazuje kao novi red u kojem »ne nestaju autoriteti, ali je u njemu onemogućeno detektiranje njihove pojavnosti«.[194] U takvomu kontekstu, javlja se svojevrsni paradoks oslobođenja koji se sastoji u tomu da »sistem koji ne želi pokazati da je sistem, nego se nadaje kao realizacija slobode, postaje njezino dokidanje jer je onemogućena njegova promjena, koja je preduvjet nesputanosti«.[195] Opisanim načinom manifestira se destruktivnost nevidljivoga autoriteta koja je usmjerena na čovjeka, pa zato Selak Raspudić ističe:

[188] Usp. isto, str. 79.
[189] Isto, str. 81.
[190] Selak Raspudić današnje doba naziva i dobom infantilnosti: »Samouništenje se stoga manifestira kao iluzija racionalnosti, doba velikog čovjeka, koja je supstancijalno pobjeda *osvetničke prirodnosti*, dakle prirode koja sada poprima za čovjeka autodestruktivnu 'snagu zloćudnosti', jer ona dovodi do uništenja ključne aktivnosti duha, do odbacivanja 'tereta' odgovornosti, a time i moralnog djelovanja, zbog čega se naše reterirajuće doba može nazvati *dobom infantilnosti*.« Isto, str. 85.
[191] Usp. isto, str. 83.
[192] Isto, str. 85.
[193] Usp. isto.
[194] Isto, str. 86.
[195] Isto.

»Novi autoritet koji će završiti proces autodestrukcije čovjeka je umjetni moralni agent koji potvrđuje nastavak *infantilizacije društva* i koji ljudsku vrstu tretira onako kako je ona sama sebe osudila, a to je kao nezrelu, uskoro stoga možda i prevladanu.«[196]

S pravom se postavlja pitanje kako prevladati destruktivnost koju nameću nevidljivi autoriteti i je li to uopće moguće. Također, pitanje je i može li se krenuti na put oslobođenja krize modernoga autoriteta ili je to, s obzirom na ono što piše Selak Raspudić, izgubljen slučaj. Da bi se ponudio odgovor, u vidu onoga što može predstavljati rješenje krize u koju je upao moderni autoritet, valja najprije pomno istražiti okvire njegove pojave. Time se, prije svega, misli na demokraciju. Izazov pronalaska odgovora na krizu modernoga autoriteta ne označava samo nemogućnost pronalaska puta oslobođenja od deterministič kih okova klasične metafizike nego i izbjegavanje zamke ne-vidljivih autoriteta koji stvaraju privid oslobođenja. Naime, u demokraciji se, za razliku od tradicionalnih autoriteta, nalazi mnoštvo nevidljivih autoriteta koji čovjeka čine neslobodnim, ali uz stvaranje privida slobode, čime se postavlja pitanje koliko je sloboda unutar demokracije realizirana, a koliko je prividna. Istraživanju demokracije cilj je utvrditi što je ona, da bi se bolje shvatilo kako je došlo do krize autoriteta danas i kako se ta situacija može razriješiti.

U sljedećim redcima ovoga rada, naznačit će se kako se bît demokracije formirala dijakronijski, dok je prva forma uspostavljena u antici. Zahvaljujući tomu, u kasnijim povijesnim razdobljima došlo je formiranja demokracije kroz ideju o slobodi, na temelju čega se formirao liberalizam, ideju o jednakosti, koja je poslužila za razvijanje koncepta republikanske demokracije, kao i ideju o ekonomskoj proizvodnji, na temelju koje se razvio komunizam. Suvremene perspektive demokracije istraživane su kako bi se upotpunio zahtijevani dijakronijski put demokracije, pa je njihovim proučavanjem moguće uočiti razlike u pojmu demokracije spram onoga antičkoga. Na početku posljednje cjeline rada, rasprava o krizi modernoga autoriteta pomaknut će se u domenu rasprave o tehnici i demokraciji. Otvaranjem tematike toga poglavlja, razmatrat će se, između ostaloga, i je li moguće posredstvom tehnike nadoknaditi manjkavost demokracije.

[196] Isto, str. 88.

3.2. Začetci demokratskih okvira

Demokracija shvaćena kao vladavina mnoštva u antici ima pejorativni predznak koji će, kako će biti pokazano kasnije u poglavlju, utjecati i na srednjovjekovnu perspektivu nekih mislitelja. Međutim, takvo poimanje obilježava začetke ideje o demokraciji koje će se u ovomu poglavlju istražiti, a za to će poslužiti djela Platona, Aristotela, Cicerona i Tome Akvinskoga.

Prema Platonu, demokracija predstavlja pogrješne oblike uređenja države u koje se ubrajaju timokracija,[197] oligarhija i tiranija.[198] Platonov predloženi državni poredak, ako se hoće nazvati ispravnim, fiksni je, nepromjenjiv i jedinstven.[199] U takvomu državnom poretku postoje tri kaste, a to su vladari, čuvari i seljaci-obrtnici. Kastinski se status stječe po rođenju,[200] a Platon ističe da

»[…] mnogostruki rad i međusobno zamjenjivanje triju staleža najveća je šteta za državu i s najviše se prava može nazvati zločinstvom.«[201]

Dakle, cilj je države specijalizirati vlastite građane za rad i bivstvovanje u jednoj od triju kasta, kao »i da tako onda i cijela država tvori jedinstvo, a ne mnoštvo«[202] jer je to ujedno i pravedno.[203] U takvoj državi, »među prijateljima [je] sve zajedničko«,[204] a velika se pažnja pridaje odgoju.[205] Platon smatra da se ispravan državni poredak može ostvariti isključivo uz filozofe na njegovu vrhu,[206] za koje ističe i da su najbolji vladari.[207] Također, napominje da se jedino njima tolerira plasiranje laži povoljnih za državu[208] i da »vladarska djelatnost […] brine za korist podložnika«.[209]

[197] Doslovan je prijevod »vlada po časti«; spominje se i »kretsko i spartansko uređenje«, a misli se na vladavinu nekolicine najbogatijih. Usp. Platon, *Država*, prev. Martin Kuzmić, Naklada Jurčić, Zagreb 2009., 545b, str. 307.
[198] Usp. isto, 544a-c, str. 305–306.
[199] Platon smatra da postoji isključivo jedan ispravan državni poredak, kao i da su svi ostali pogrješni i nevaljali. Tu misao eksplicira na početku pete knjige *Politeie*. O tomu vidi više u: Isto, 449a, str. 200.
[200] Usp. isto, 415a–415d, str. 163.
[201] Isto, 434b, str. 184.
[202] Isto, 423d, str. 170.
[203] Usp. isto, 434c, str. 184.
[204] Isto, 424a, str. 171.
[205] Usp. isto, 423e, str. 171.
[206] Usp. isto, 501e, str. 261.
[207] Usp. isto, 520a-e, str. 280. Platon ističe i da su takvi vladari vrsni u filozofiji i ratnomu umijeću. O tomu vidi više u: Isto, 543a, str. 305.
[208] Usp. isto, 389b-c, str. 131.
[209] Isto, 346e, str. 83.

Demokratska vladavina nastaje kao posljedica degradacije oligarhijskoga državnog poretka. Naime, u njoj vladaju većinom siromašni, a »ovlasti [se] većinom ždrijebom biraju«.[210] Za ovaj rad iznimno je bitno istaknuti da Platon smatra kako demokratsku državu odlikuje sloboda i da u njoj ne postoji velika stega, pa shodno tomu, svatko može činiti što hoće.[211] To može rezultirati pozitivnim učinkom ako se odabere put prema stvaranju idealnoga državnog poretka.[212] S druge strane, sloboda se može tumačiti kao opasna jer moguće je da odvede mladiće prema upražnjavanju beskorisnih stvari, daleko od ispravnoga odgoja.[213] Platon napominje da iz neograničenosti slobode, kakva postoji u demokraciji, daljnjim degradiranjem nastaje tiranija,[214] ali se čini kako ostavlja i mogućnost da se zbog istoga načela slobode demokracija, po nekim kriterijima, ocijeni kao najljepše državno uređenje.[215] Platon naznačuje kako je demokracija »ugodno državno uređenje, bez vlade, šarena, te bi bez razlike dijelila nešto kao jednaka prava jednakima i nejednakima«.[216] Na tragu rasprave o ravnopravnosti, Platon opisuje idealnoga čovjeka za demokraciju na sljedeći način:

> »Dakle i živi tako danomice i ugađa požudi, koja mu dolazi: sad je pijan i omamljen od svirke, a sad opet pije vodu i mršavi; sad opet vježba tijelo, a kadšto besposliči i sve odnemaruje, a sad kao da se bavi filozofijom; često želi biti državnik, skače gore na govornicu te govori i radi štogod; ako se kada ugleda u kakve ratnike, leti onamo; ako se ugleda u novčare, leti opet za tim poslom; za njegov život nema nikakva reda ni dužnosti; on zove takav život slatkim, slobodnim i blaženim, i uživa ga sve vrijeme.«[217]

Naposljetku, može se ustvrditi da je Platon demokraciju smatrao nepovoljnim državnim uređenjem u kojemu postoje dva temeljna principa – sloboda i jednakost. Također, valja spomenuti da se antičkom filozofu nerijetko pridjeva oznaka neprijatelja demokracije jer je razmatrao idealni državni poredak u kojem se nije našlo mjesto za spomenute temeljne demokratske principe – jednakost i slobodu – ali i zato što je zagovarao društvo u kojem postoji hermetična kastinska struktura.[218]

---

[210] Isto, 557a, str. 321.
[211] Usp. isto, 557d, str. 321.
[212] Usp. isto, 557b, str. 321.
[213] Usp. isto, 561a, str. 326.
[214] Usp. isto, 562a-c, str. 327.
[215] Usp. isto, 557c, str. 321.
[216] Isto, 558c, str. 322.
[217] Isto, 561c-d, str. 326.
[218] Usp. Mary P. Nichols, »Plato's Democratic Moment«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 69.

Na Platona se, u kontekstu antike, nadovezao Aristotel koji smatra, što se tiče obnašanja vlasti, odnosno ustrojstva vlasti u državi (grč. *πολιτεία*), da vlast može obnašati jedan, skupina ljudi ili mnoštvo.[219] S obzirom na to, Aristotel razlikuje ispravne tipove vlasti i njihove zastrane. Ispravni tipovi vlasti[220] nastoje raditi za zajednički probitak, a to su kraljevstvo (grč. *ἡ βασίλεια*), aristokracija (grč. *ἡ αριστοκρατία*) i ustavna vladavina (grč. *πολιτεία*),[221] dok su njihove zastrane[222] tiranija,[223] oligarhija[224] i demokracija.[225] Pučka vladavina, odnosno demokracija jedna je od najčešćih tipova vlasti koji se pojavljuje[226] onda »kad su slobodnjaci vrhovna vlast«.[227] Za demokraciju Aristotel ističe kako je »još […] najmanje nevaljala«,[228] tek »najmanje zastranjenje«[229] od idealnoga poretka, kao i to da je »postojanija i češće bez buna nego vladavina manjine«.[230] Aristotel smatra da postoji više tipova demokracije,[231] a značajke koje se mogu pripisati svim tipovima sljedeće su:

> »Za sve službe u vlasti biraju se svi između svih; svi vladaju svima pojedinima i svaki pojedini naizmjence svima; ždrijebom se izabiru položaji u vlasti […] [i] nitko ne može dvaput imati isti položaj […]; službe u vlasti su kratkotrajne […]; sudačke dužnosti obavljaju svi […]; skupština ima ovlast nad svim stvarima ili nad najvećima […]; [postoji] isplata plaća za sve službe […], dok se vladavina nekolicine određuje plemenitim rodom, bogatstvom i naobrazbom, značajke pučke vladavine čine se opreka tima: prostoća podrijetla, siromaštvo, neobrazovanost […].«[232]

Osim toga, Aristotel će napomenuti da dvije stvari određuju demokraciju, a to su »većina kao vrhovna vlast i sloboda«.[233] Posljedice su slobode u demokraciji one da više ovlasti imaju siromašniji jer ih je više od bogatijih i da svatko može živjeti kako hoće.[234] Demokracija

---

[219] Aristotel, *Politika*, 1279a 27-28, str. 88.
[220] Usp. isto.
[221] Aristotel smatra da je ustavna vladavina mješavina elemenata iz vladavine manjine i demokracije. O tomu vidi više u: Isto, 1293b 34-35, str. 132.
[222] Usp. isto, 1289a 37-38, str. 119.
[223] Usp. isto, 1265b 40, str. 45.
[224] Usp. isto, 1290a 40, str. 122.
[225] Usp. isto, 1290a 38, str. 122. U prijevodu Tomislava Ladana, »pučka vladavina«.
[226] Usp. isto, 1290a 13-16, str. 121.
[227] Isto, 1290b 1, str. 122.
[228] Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 1160b 19-20, str. 170.
[229] Aristotel, *Politika*, 1289b 4, str. 119.
[230] Isto, 1302a 8-9, str. 158.
[231] Usp. isto, 1291b 15, str. 125.
[232] Isto, 1317b 17-42, str. 201–202.
[233] Isto, 1310a 29-30, str. 181.
[234] Usp. isto, 1317b 8-12, str. 201.

je najčešće degradirana zbog demagogije i utjerivanja straha u narod,[235] dok demagozi imaju namjeru postaviti narod iznad zakona.[236] Da bi se demokracija očuvala, »jednakost koju zagovornici pučke vladavine zahtijevaju za mnoštvo ne samo što je pravedna među sličnima nego je i korisna«[237] jer se zbog nje, s obzirom na to da su jednaki, ljudi na vlasti izmjenjuju i time sprječavaju nastajanje tiranije.[238] Osim toga, svaki istinski pučanin brine se da ne prevlada siromaštvo zbog kojega demokracija i propada.[239] U želji da istraži najbolji državni poredak, Aristotel uzima vlastitu premisu da krepost označava sredinu,[240] a po uzoru na to, smatra kako se najbolje državno zajedništvo postiže ako ga se sastavi od građana srednjega staleža.[241] Kod Aristotela, pojam građanina veže se uz demokratski tip vlasti.[242] Građanin je onaj koji sudjeluje u vlasti, pa zato Aristotel smatra da krepost valjana građanina mora biti prisutna u svima kako bi se postiglo to da država bude najbolja,[243] a spomenuta krjepost označava »uzmoći lijepo i vladati i biti vladan«.[244] Dakle, prema Aristotelu, obveza je građanina sudjelovati u javnomu životu. Naime, dobar građanin dobar je u situacijama i kada je na vlasti i kada nije na vlasti, odnosno kada se njime vlada.[245] Aristotel strogo razdvaja vlast u domaćinstvu od državničke vlasti jer smatra da je »bjelodano iz tih stvari kako nisu isto vlast gospodara i državnička vlast«.[246] Eksplicitno kaže da »postoji *οίκος* i postoji *πόλις*«.[247] Prema Aristotelu, kako domaćinska zajednica,[248] tako i politička zajednica,[249] obilježene su odnosom vladar – podanici. Aristotel će ustvrditi da onaj koji vlada u domaćinstvu (grč. *οίκος*) ne naziva se tako po znanju koje posjeduje, nego po naravi.[250] Važno je napomenuti da je Aristotel odredio kako je

[235] Usp. isto, 1304b 21-24, str. 165–166.
[236] Usp. isto, 1317b 8-12, str. 201.
[237] Isto, 1308a 11-15, str. 175.
[238] Usp. isto, 1308a 19-24, str. 176.
[239] Usp. isto, 1308a 33-35, str. 209.
[240] Usp. isto, 1295a 38, str. 136. O tomu vidi više i u: Aristotel, *Nikomahova etika*, 1106b 26-28, str. 32.
[241] Ujedno je to razlog postojanosti i dugotrajnosti demokracija – stabilan i prevladavajući srednji sloj. O tomu vidi više u: Aristotel, *Politika*, 1295b 34-37, str. 138.
[242] Usp. isto, 1305a 31-34, str. 167.
[243] Usp. isto, 1277a 1-5, str. 80.
[244] Isto, 1277a 26-27, str. 81.
[245] U nastavku Aristotel obrazlaže: »Ali postoji stanovita vladavina pri kojoj se vlada jednakima po rodu i slobodnima. Takvu naime nazivamo ustavnom vladavinom, koju treba vladatelj naučiti tako da bude vladanik, kao: zapovijedati konjaništvom služivši kao konjanik, biti vrhovni zapovjednik služivši kao vojnik, te tako i kao pukovnik i četovođa. Zbog toga se i lijepo kaže kako ne može dobro vladati onaj kojim se dobro ne vlada.« Isto, 1277b 7-18, str. 82.
[246] Isto, 1255b 16-17, str. 13. Ladan navodi: »grč *despoteia*; lat *dominium seu herile imperium*; engl. *the rule of the master*; grč *politike*; lat. *civilis principatus*, eng. *a constitutional rule*«.
[247] Isto, 1252a 1-16, str. 1.
[248] Usp. isto, 1253b 1-10, str. 6. U Aristotelovu domaćinstvu dominiraju tri vrste odnosa: muškarac – žena, otac – dijete, gospodar – rob. O tomu vidi više u: Isto, 1259a 36-38, str. 24.
[249] Usp. isto, 1255b 20-21, str. 13. »Državnička vlast je ona nad slobodnima i jednakima.« Isto.
[250] Usp. isto, 1255b 21-22, str. 13. Naime, Aristotel prethodno raspravlja o naravnom postojanju gospodara i robova. Drugim riječima, takav odnos dolazi po prirodi.

»pravedno jednomu robovati a drugomu gospodariti«,[251] kao i to da su u javno djelovanje pozvani svi slobodni, odrasli punoljetni muškarci, dok su žene i robovi isključeni.[252] Aristotel smatra da se u polisu mora zajednički doprinositi boljitku svih, pa preispituje sposobnost vladara, ali i ponašanje onoga nad kojim se vlada, da obnašaju tu dužnost:

> »Općenito valja razvidjeti o vladajućem i vladanome po naravi, postoji li u njih ista krepost […] jer ako oboje trebaju sudjelovati u ljepoti i dobroti, zbog čega bi jedno moralo jednom zauvijek vladati a drugim da se vlada […] jer ako vladatelj nije umjeren i pravedan, kako će skladno vladati? Ako opet vladanik nije takav, kako će se njime skladno vladati?«[253]

Pozicija onoga koji obnaša vlast u javnoj sferi u antičkoj literaturi nije ipak u istoj ulozi ako imamo u vidu, prije svega, političku filozofiju. Naime, Platon je smatrao kako je »jednima pri rođenju primiješano zlato, drugima srebro, a mjed i željezo onima koji će biti obrtnici i trgovci«.[254] Na taj se način, kritizira Aristotel,[255] nastoji od istih ljudi nanovo sačinjavati vladare, što remeti otprije spomenutu dinamiku vlasti koja se, prema njemu, nastoji uspostaviti u društvu, temeljeći se na principu jednakosti. Ključna je vrlina umjerenost, pa se, na tragu Aristotelova rezoniranja o krjeposti, može izvesti zaključak kako bi najbolji tip vlasti bio sredina između dvaju ekstrema – anarhične vladavine puka i pohlepne vladavine malobrojnih. Svako pak odstupanje od sredine, bilo u jednu, bilo u drugu stranu, označava odmicanje koje je nepovoljno. Neki teoretičari smatraju da je u Aristotelovoj raspravi jasno pokazan paradoks demokracije kroz načelo slobode jer je sloboda jedna od temeljnih odrednica demokracije koja u idealnom obliku svakomu dopušta da živi slobodan život, ali se takav život ne može očuvati bez mjera koje su nedemokratske.[256]

U začetke misaonoga konstrukta demokracije valja ubrojiti i Cicerona. U Ciceronovu djelu *De re publica*, Scipion Afrički iznosi kako je država (lat. *res publica*) stvar naroda,[257] no da narod ipak »nije svaka i bilo kako sastavljena skupina ljudi, nego skupina mnoštva udružena prihvaćanjem prava i zajedničkom korišću«.[258] Scipion nadodaje da ako narod hoće opstati,

---

[251] Isto, 1255b 6-7 str. 12.
[252] Usp. isto, 1275a 7-19, str. 73–74.
[253] Isto, 1259b 32-40, str. 25–26.
[254] Platon, *Država*, 415a, str. 163.
[255] Usp. Aristotel, *Politika*, 1264b 12-15, str. 40.
[256] Usp. Stephen A. Block, »Aristotle on Statesmanship, Freedom, and the Spirit of the Democracy«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 91.
[257] Rečenica na latinskom jeziku glasi: »Res publica, res populi.« Marko Tulije Ciceron, *Libri politici: Država (De re publica)*, sv. 1, prev. Daniel Nečas Hraste, Demetra, Zagreb 1995., §39, str. 48–49.
[258] Isto.

nužno mora usvojiti neko donošenje odluka.[259] Odlučivanje u državi moguće je za jednoga, nekolicinu ili pak mnoštvo. Iako priznaje da bi u slučaju nužnosti kraljevskoj vlasti dao primat, Scipion tvrdi da je najbolja vrsta odlučivanja sastavljena od svih triju spomenutih inačica:

»Poželjno je naime da u državi nešto bude istaknuto i kraljevsko, nešto prepušteno i ostavljeno autoritetu prvaka, a nešto zadržano za sud i volju mnoštva.«[260]

Naime, u kraljevstvu nemaju svi mogućnost donositi odluke i propisivati zakone, a ako vlada nekolicina, tada mnoštvo ne može konzumirati slobodu. Ako je pak vlast u rukama svih, tada se niti uz najbolje namjere postizanja pravednosti neće moći dostići ta razina jer, tumači Scipion, jednakost koja se pretpostavlja za vlast svih nužno povlači sa sobom i manjak dostojanstva.[261] Kao što je prethodno naznačeno, narodnu vlast ne smatra najboljom, što jasno ističe i kroz oštru kritiku koju upućuje na njen račun:

»Kad se kaže da se sve događa po volji naroda i da je sve u moći naroda […] možeš li Laelije poreći da je to država, kad sve pripada narodu, a uzimamo da je država stvar naroda? Na to Laelije: Ni o čemu neću odlučnije reći da nije država nego o onoj koja je potpuno u moći mnoštva.«[262]

Može se zaključiti da, osim narodne vlasti, Scipion nastoji kritički sagledati svaki pojedini tip vlasti, kao i to da kritički prokazuje kako za svaku postoji mana. Također, smatra da svaki spomenuti tip vlasti zasebno, do određene mjere, može održavati čvrst poredak ako ne postoji nepravda ili pohlepa.[263] Za ovaj rad posebno je važno proučiti što se u Scipionovu kritičkom sagledavanju tipova vlasti govori o vlasti mnoštva. Kao ključan element takvoga tipa vlasti Scipion ističe slobodu:

»Zato ni u jednom drugom gradu, osim u onom u kojemu je volja naroda vrhovna, slobodi nema nikakva mjesta.«[264]

---

[259] Usp. isto, §41, str. 52–53. Naime, izrazito je zanimljiva napomena koju Scipion iznosi u vezi s donošenjem odluka: »A to odlučivanje uvijek treba povezati s uzrokom koji je stvorio grad.« Ta nas rečenica navodi na prvu cjelinu rada i rimski pojam *auctoritas*. Dakle, Scipion eksplicitno povezuje donošenje odluka s uzrokom stvaranja grada za koji je Arendt dokazala da je u rimskom trokutu tradicija–religija–politika. Time se još jednom naznačuje uska pojmovna povezanost čina obnašanja vlasti i autoriteta. O tomu vidi više u: Isto, §42, str. 52–53.
[260] Isto, §69, str. 76–77; §45, str. 56–57.
[261] Usp. isto, §43, str. 52–53.
[262] Isto, §45, str. 172–173.
[263] Usp. isto, §42, str. 52–53.
[264] Isto, §47, str. 56–57.

Nadalje, u svojoj slobodi narod ima mogućnost birati vlastite predstavnike. Spas građana, u tomu kontekstu, ovisi o odlukama najboljih, a to idealno stanje propalo je jer ljudi nisu znali spoznati što je vrlina, pa je, posljedično, vlast iz mnoštva prešla u ruke malobrojnih bogataša.[265] Slobodni narodi (lat. *liberi populi*), tumači Scipion, zalažu se za jednakost prava (lat. *aequabilitas*) koju je nemoguće održati jer je krajnje nepravedna:

»Kad se naime jednaku čast ukazuje vrhunskima i najnižima, koji nužno postoje u svakom narodu, sama je jednakost [lat. *aequitas*] potpuno nepravedna, a to se ne može dogoditi u gradovima kojima ravnaju najbolji.«[266]

Raspravljajući o koruptivnim elementima vladavine mnoštva, ključno je iznošenje teze da neograničena sloboda nužno porađa tiransku vlast:

»Kao što naime pretjerana moć prvaka [lat. *principii*] stvara njihovu propast, tako taj preslobodan narod sama sloboda odvede u ropstvo.«[267]

Kada Ciceron piše o neograničenoj slobodi, koja je omogućena vlašću naroda, napominje da se ona proteže do najdubljih pora društva i očituje u nepoštovanju sina prema ocu, u želji starijih da kopiraju mlađe, u nepostojanju poštovanja prema učiteljima i slično.[268] S druge strane, Ciceron napominje da nedostatak slobode za narod također proizvodi probleme.[269] Na temelju svega navedenog, može se zaključiti da Ciceron ipak smatra kako je *sloboda* ključno obilježje narodne vlasti.

U kontekstu ovoga poglavlja, valja se svakako obratiti i misli Tome Akvinskoga koji je, na tragu Aristotelove *Politike*, izveo zaključak da »država zauzima najvažnije mjesto među svim tvorevinama ljudskog razuma«[270] i da je politika »najznačajnija među svim praktičnim znanostima, ukoliko ima u vidu konačno i savršeno dobro u ljudskim odnosima«.[271] Vladavina je ispravna i pravedna ako se upravlja u težnji za zajedničkim dobrom, a neispravna i nepravedna ako se upravlja za puke osobne interese.[272] Akvinski smatra da vladati može jedan, nekolicina ili mnoštvo, pa zato i razlikuje ispravne vladavine: kraljevstvo, aristokraciju i

[265] Usp. isto, §51, str. 60–61.
[266] Isto, §53, str. 60–61.
[267] Isto, §68, str. 76–77.
[268] Usp. isto, §67, str. 74–75.
[269] Usp. isto, §57–59, str. 118–121.
[270] Toma Akvinski, *Država*, prev. Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1990., str. 43.
[271] Isto.
[272] Usp. isto, str. 52.

republiku (lat. *politia*). Po istomu ključu, definira i neispravne oblike vladavina: tiraniju, oligarhiju i demokraciju (lat. *democratia*).[273] Među navedenim neispravnim tipovima vlasti, Akvinski demokraciju smatra najboljom,[274] pa upravo zato i ističe da se vrijednost i ugled građana u demokratskomu tipu vlasti mjeri privrženošću slobodi.[275] Nadalje, Akvinski napominje da u državi u kojoj vlada mnoštvo postoji nesloga i nemir, zbog čega smatra da je korisnije kada je na njenom čelu jedan vladar i kada u državi postoji mir.[276] Naime, Akvinski ističe da je

»[…] vladavina mnogih vladara češće uzrok najvećih zala u zajednici, nego vladavina jednoga.«[277]

Premda Akvinski smatra da je prelazak u tiraniju češći iz demokracije nego iz kraljevstva,[278] napominje da se u »obima kriju opasne posljedice«.[279] Zanimljivo je spomenuti da Akvinski smatra kako »iskustvo pokazuje da je ponekad snažnija država kojom upravljaju poglavari koji se biraju svake godine«,[280] no također ističe i da je »zakon trebao postaviti narodu kralja, a ne prepustiti to njegovu izboru«,[281] čime se narodu ne ostavlja mogućnost izbora. Kao svojevrsna utjeha, može poslužiti i Akvinčevo inzistiranje da kralj mora težiti tomu da njemu podređena zajednica dobro živi,[282] odnosno da mora izići ususret težnjama svih ljudi za slobodom i jednakošću.[283] Međutim, Akvinski napominje i da je papa suveren nad svima vladarima i da se jedino on može smatrati svjetovnim kraljem kraljeva.[284] Da je papinsku vlast pozicionirao iznad kraljevske i da joj je dao svjetovni primat, jasno pokazuje sljedeći navod:

»Da bi se lučila duhovna stvarnost od zemaljske, služba ovoga kraljevstva nije povjerena zemaljskim kraljevima, nego svećenicima, a pogotovo vrhovnom svećeniku, Petrovom nasljedniku, Kristovom namjesniku,

[273] Usp. isto, str. 52–53.
[274] Usp. isto, str. 59.
[275] Usp. isto, str. 283; Dino Bigongiari, »Politički nazori Tome Akvinskog«, u: Toma Akvinski, *Država*, prev. Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1990., str. 26.
[276] Usp. T. Akvinski, *Država*, str. 54–57, 67, 211.
[277] Isto, str. 65.
[278] Usp. isto, str. 66.
[279] Isto, str. 65.
[280] Isto, str. 63.
[281] Isto, str. 209.
[282] Usp. isto, str. 110.
[283] Usp. St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Benzinger Bros, Perrysburg 1947., str. 2596; D. Bigongiari, »Politički nazori Tome Akvinskog«, str. 29.
[284] Usp. D. Bigongiari, »Politički nazori Tome Akvinskog«, str. 33.

rimskom prvosvećeniku kome svi kraljevi kršćanskog naroda moraju biti podložni kao samome Gospodinu Isusu Kristu.«[285]

Misao Tome Akvinskoga o zakonima također valja razmotriti kao doprinos ovomu doktorskom radu. Naime, Akvinski tvrdi da se ljudski zakoni razlikuju s obzirom na postojeći tip vlasti, pa zato nalaže da demokraciji moraju odgovarati narodne odluke.[286] Vlast je božanskoga podrijetla, ali je država, prema Akvinskomu, osnovana na ljudskom zakonu. Naime, Bog je podario vlast vladaru kako bi on mogao ostvariti pravdu na zemlji. Vladar se pojavljuje kao čuvar i izvršitelj zakona, ali i kao vrhovni sudac, dok »opseg zakonodavne vlasti vladara ovisi o naravi političkog poretka«.[287] S obzirom na to, zanimljivo je istaknuti da Akvinski napominje kako »donošenje zakona spada na javne osobe čija je zadaća da upravljaju zajednicom«.[288] Spomenuto upravljanje zajednicom putem zakona, koje u ovomu kontekstu spominje i Akvinski, usmjereno je k zajedničkom dobru, a za tu zadaću zadužen je cijeli narod ili netko tko zastupa cijeli narod.[289] U znanstvenoj i stručnoj literaturi postoji tumačenje da u pogledu svjetovne vlasti Akvinski, kao najbolju inačicu, zagovara mješavinu monarhije, aristokracije i demokracije, no proučavanjem njegovih spisa ne može se pronaći snažna obrana u korist demokracije.[290]

3.3. Demokracija i ideja jednakosti

Filozofi antike i srednjega vijeka zaslužni su za uspostavu misaone konstrukcije o demokratskomu okviru. U djelima Aristotela, Platona, Cicerona i Tome Akvinskoga, jasno se ocrtavaju dva ključna obilježja demokracije – sloboda i jednakost. Premda su se ideje jednakosti i slobode javile u antici u kontekstu demokracije, do novoga vijeka nije bilo mislitelja koji će priznati narod kao bitnu i nezaobilaznu komponentu u obnašanju vlasti. Pojavom Machiavellija to se promijenilo jer je spomenuti diplomat u djelu *Vladar* Lorenzu Mediciju pokušao natuknuti važnost pridobivanja naroda uza se tijekom obnašanja vlasti. Machiavelli savjetuje da

[285] T. Akvinski, *Država*, str. 107.
[286] Usp. isto, str. 184–185.
[287] D. Bigongiari, »Politički nazori Tome Akvinskog«, str. 19.
[288] T. Akvinski, *Država*, str. 201.
[289] Usp. isto, str. 134–135.
[290] Usp. Patrick N. Cain, »Thomas Aquinas on Democracy and the Best Regime«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 149.

»[…] tako i čovjek, ako hoće da dobro upozna narav puka, mora biti vladar, a ako hoće da upozna narav vladara, mora biti pučanin.«[291]

Machiavelli se može smatrati prvim misliteljem koji je premjestio raspravu o vlasti iz okvira onoga idealnoga u okvire realnoga, pa na prvi dojam Machiavelli nema što za ponuditi u raspravi o problematici demokracije. Međutim, narod Machiavelliju ne predstavlja zanemariv segment, nego upravo suprotno tomu, predstavlja mu element koji zaslužuje značajnu pozornost tijekom procesa obnašanja vlasti. Pažljivim čitanjem *Vladara* može se ustanoviti da je Machiavelli preporukama pokušao usmjeriti Medicija na put obnašanja vlasti uz potporu naroda, odnosno na vladanje u popularno-demokratskom smjeru.[292] Iz toga zaključka razvidno je da proučavanje onoga što je Machiavelli pisao kao praktične savjete u dolasku na vlast i njenom posljedičnom zadržavanju, kao i njegova analiza tipova monarhija, itekako ima smisla[293] jer se između redaka u tim raspravama krije njegov doprinos demokratskoj misli. Machiavelli će u *Vladaru* monarhije podijeliti na nasljedne, mješovite, nove, građanske i crkvene.[294] Kao što je naznačeno, u Machiavellijevoj analizi monarhija, narod se pojavljuje kao *leitmotiv*. U raspravi o nasljednim monarhijama, Machiavelli smatra da je narodu draži vladar koji ga ne vrijeđa, savjetuje da se ne poseže za porocima ako želi da ga podanici vole i iznosi tezu da u ljudima postoji nevoljkost na promjene kada su naviknuti na stari tip vladavine.[295] Za mješovite monarhije napominje da je u njima teško zadržati vlast zbog čestih pobuna, pa se u njima zahtijeva stanovita odlučnost vladara u provođenju vlastitih odluka. U raspravi o mješovitim monarhijama, Machiavelli izriče dva savjeta – uz najjaču vojsku, potrebna je i sklonost naroda,[296] pa zato savjetuje da ljude treba ili maziti ili zatirati, odnosno da nema trećega načina odnošenja prema njima.[297] Za nove monarhije karakteristično je da se u njima vrlo lako mijenja gospodar,[298] mogu se zadržati samo jakom vojnom moći, a potpora naroda također u njima igra veliku ulogu, za što Machiavelli navodi primjer:

[291] Niccolò Machiavelli, *Il Principe/Vladar,* prev. Ivo Frangeš, Globus, Zagreb 1998., str. 89.
[292] Usp. Catherine H. Zuckert, »Machiavelli on the Possibilities and Problems of Democratic Politics«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 159–160.
[293] Machiavelli je redukcionistički podijelio sve tipove vladavina na monarhije ili republike i ne čini fundamentalnu razliku između vladavine jednoga i vladavine mnogih. O tomu vidi više u: N. Machiavelli, *Il Principe/Vladar*, str. 90.
[294] Usp. isto, str. 90–124.
[295] Usp. isto, str. 91.
[296] Usp. isto, str. 92.
[297] Usp. isto, str. 94.
[298] Usp. isto, str. 91.

»Nakon toga prosudi Vojvoda da nije više nužna toliko pretjerana vlast, jer se bojao da će narodu omrznuti, pa usred te pokrajine uspostavi građanski sud na čelu s izvrsnim predsjednikom, a svak je grad u tom sudu imao zastupnika. Kako je Vojvoda znao da je dotadašnja strogost urodila i mržnjom prema njemu, odluči iščupati mržnju iz srca toga naroda i posve ga uza se pridobiti.«[299]

Zanimljivo je analizirati što Machiavelli piše o građanskoj monarhiji. Smatra da je to monarhija u kojoj netko naklonošću sugrađana postane vladarom. Do toga vodi sretna lukavost, a ta se vladavina očituje kao tiranija, demokracija ili bezakonje.[300] U ovomu tipu monarhije, vladaru je nužno da mu narod bude prijatelj,[301] kao i to da vladar uvijek mora imati na umu da je prisiljen živjeti s tim istim narodom.[302] Narod je u monarhijama najbitniji čimbenik u zadobivanju vlasti i njenomu zadržavanju, pa Machiavelli zato i znakovito napominje:

»Težnje su naroda mnogo časnije od težnji velikaša jer oni hoće da tlače, narod da ne bude tlačen.«[303]

Za crkvene monarhije Machiavelli će napomenuti da su »toliko moćne i tako su uređene da svoje vladare održavaju na vlasti, ma kako oni postupali i živjeli«.[304] U njima je građanski neposluh rijedak, pa zato one predstavljaju prototip političke stabilnosti.

Da Machiavelli narod smatra bitnim segmentom u obnašanju vlasti, svjedoči niz praktičnih primjera i napomena upućenih onima na vlasti. Machiavelli ističe da se vladar od podanika koji kuju urotu protiv njega može osigurati samo tako da u državi ima zadovoljan narod.[305] Naime, ističe da »jedno od najjačih sredstava koje vladara čuva od unutrašnjih urota jest da ga puk ne mrzi«.[306] Machiavelli napominje da vladar koji se boji vlastitoga naroda mora pribjeći građenju utvrda,[307] a kao jedan od glavnih razloga za gubitak države pojedinih vladara u tadašnjoj Italiji navodi nedostatak potpore u narodu.[308] Vrijedi istaknuti i praktične savjete koje Machiavelli daje vladaru. Kada se pita bi li bolje bilo da vladara ljudi vole ili da ga se boje, odgovara »da bi najbolje bilo i jedno i drugo«,[309] no ne može li postići oboje, bolje je da se ljudi

[299] Isto, str. 109–110.
[300] Usp. isto, str. 117.
[301] Usp. isto, str. 119.
[302] Usp. isto, str. 118.
[303] Isto.
[304] Isto, str. 122.
[305] Usp. isto, str. 145.
[306] Isto, str. 147.
[307] Usp. isto, str. 157.
[308] Usp. isto, str. 165.
[309] Isto, str. 139.

vladara boje i da u tom strahu nema mjesta mržnji.[310] Jedan od savjeta u kojem je sadržana dovitljivost, istančanost i realizam Machiavellijeve misli svakako je onaj o okrutnim djelima, pri čemu navodi da su dobro upotrijebljena okrutna djela ona koja idu na korist podanika, smatrajući da se trebaju počiniti u jednom mahu i nakon toga pribjeći dobročinstvima nad ljudima, čime ih se veže uz osobu vladara.[311] Znakovita je Machiavellijeva primjedba o sudbini (tal. *fortuna*) na koju se vladari previše oslanjaju, a koja je poput nabujale rijeke, pa ju zato valja dočekati spreman, prethodno se osiguravši podignutim nasipima i branama,[312] što pak otvara prostor dolasku do izražaja vladareve sposobnosti (tal. *virtù*), kojom se odolijeva nedaćama sudbine.[313]

Nekoliko stoljeća kasnije, Rousseau pohvaljuje Machiavellija kako je vješto servirao *Vladara* kraljevima predstavljenoga kao pomoć njihovoj vladavini, a zapravo se radi o knjizi republikanaca.[314] Machiavellijev *Vladar* može se ocrtati kao prvo djelo o realnoj politici, pri čemu se narod pojavljuje kao element na koji se treba obratiti pozornost prilikom obnašanja vlasti, čime se ujedno narod prvi puta stavlja u ravnopravniji položaj s vladarom, položaj s više uvažavanja i priznatosti. Iz toga se stoljećima kasnije apstrahira ideja o *jednakosti*, iz koje je pak potekla ideja o suverenom narodu, a na kojoj je Rousseau i izgradio koncept republikanizma. Da bi se shvatilo o čemu je riječ, valja krenuti dublje u analizu Rousseauovih promišljanja. Naime, Rousseau smatra da u prirodnom stanju postoji dobrohotni divljak[315] koji djeluje po maksimi »ostvari svoje dobro, a da pri tom učiniš što je moguće manje zla drugome«.[316] Čovjeka će iskvariti tek društveno stanje jer će ono pospješiti nejednakost.[317] No postavlja se pitanje zašto bi netko htio prijeći u društveno stanje u kojem vlada nejednakost. Da bi se dobio odgovor na to pitanje, valja pristupiti analizi Rousseauova djela *Društveni ugovor*. Naime, na sâmom početku, Rousseau iznosi tezu da se ljudi rađaju slobodni[318] i da se odreći vlastite slobode znači »odreći se prava čovječnosti, čak i svojih dužnosti«.[319] Stvar će dodatno

[310] Usp. isto, str. 140.
[311] Usp. isto, str. 116.
[312] Usp. isto, str. 167.
[313] Usp. isto, str. 170; Alissa M. Ardito, *Machiavelli and the Modern State:* The Prince, *the* Discourses on Livy *and the Extended Territorial Republic*, Cambridge University Press, New York 2015., str. 21; Leo Strauss, »Niccolò Machiavelli«, u: Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987., str. 302.
[314] Usp. Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, prev. Dalibor Foretić, Školska knjiga, Zagreb 1978., str. 139.
[315] Usp. isto, str. 43–44.
[316] Isto, str. 46.
[317] Usp. isto, str. 49–50.
[318] Usp. isto, str. 97.
[319] Isto, str. 98.

zaoštriti navodom da je »takav čin nezakonit i ništavan samo zbog toga što onaj koji to čini nije pri zdravoj pameti«.[320] Rousseau smatra da je posljedica čovjekove prirode opća sloboda, pa utoliko navodi da »svi, budući da su rođeni jednaki i slobodni, otuđuju slobodu samo zbog vlastite koristi«.[321] Odreći se slobode predstavlja ludost. Stoga, čini se da mora postojati jako dobar razlog za njeno otuđenje. Naznaka u kojem će smjeru Rousseau povesti raspravu daje njegova misao o obitelji za koju tvrdi da je prvi i najstariji model političkoga društva utemeljenoga na sporazumu.[322] Dodatno će napomenuti da sila koja se rađa u prirodnomu stanju ne stvara pravo, kao i da postoji obveza pokoravanja samo zakonitim vlastima,[323] pri čemu se riječi »ropstvo« i »pravo« međusobno isključuju.[324] Rousseau će istaknuti da su ljudi jednoglasno donijeli sporazum došavši do prijelomne točke kada je u pitanje dovedeno njihovo samoodržanje,[325] kao i da ne postoji pravo prigovora[326] na takav sporazum:

»Svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opće volje i primamo u društvo svakog člana kao nerazdvojivi dio cjeline.«[327]

U tom činu vezivanja, koji se naziva društvenim ugovorom, nastaje političko tijelo koje Rousseau opisuje na sljedeći način:

»Ta javna osoba koja je tako stvorena iz saveza svih ostalih, nekada se zvala grad, a sada se zove republika ili političko tijelo koje njezini članovi zovu država kada je pasivna, suveren kada je aktivna, vlast uspoređujući je sa sličnima.«[328]

Nadalje, Rousseau opisuje da pojedinac može imati posebnu volju, no kao građanin samo onu opću.[329] Nadalje, napominje da društveni ugovor u sebi sadrži prešutnu obvezu pokoravanja toj općoj volji. Rousseau će podvući crtu u razmatranju dobrohotnoga divljaka i građanina u društvenom stanju iznošenjem teze da je »čovjek društvenim ugovorom izgubio

[320] Isto, str. 97.
[321] Isto, str. 95.
[322] Usp. isto.
[323] Usp. isto, str. 97.
[324] Usp. isto, str. 99.
[325] Usp. isto, str. 100.
[326] Rousseau iznosi stajalište da, s jedne strane, ne postoji pravo na prigovor, a s druge, da se društveni ugovor može opozvati općom voljom. O tomu vidi više u: Isto, str. 153.
[327] Isto, str. 101.
[328] Isto, str. 102.
[329] Usp. isto, str. 103.

prirodnu slobodu i neograničeno pravo na sve što ga mami i sve što može očekivati«,[330] a dobio je »građansku slobodu i vlasništvo nad svim što posjeduje«.[331] Drugim riječima, društvenim ugovorom zadobiva se jednakost.[332] U građanskomu stanju, za razliku od onoga prirodnoga, odnosi i prava regulirani su zakonom, a svaka država u kojoj vladaju zakoni naziva se republikom.[333] Stoga, u njoj zakonodavna vlast treba biti strogo razdvojena od one izvršne.[334] Svrha je svakoga zakonodavnoga sistema postizanje jednakosti.[335] Rousseau je jednakost stavio u okvire zakona, pa ih je zato smatrao presudnima u upravljanju državom, smatrajući da se raspad države događa kada se njome ne upravlja prema zakonima.[336] U kolikoj je mjeri Rousseau zakone smatrao bitnima potvrđuje njegov sljedeći navod:

> »Osnova političkog života je u suverenoj vlasti. Zakonodavna vlast je srce države, izvršna vlast joj je mozak što pokreće sve njezine dijelove. Mozak se može paralizirati, a pojedinac još živi. Čovjek ostaje slabouman i živi, ali čim srcu prestanu funkcije, biće je mrtvo.«[337]

Suverenost[338] koja se spominje u navodu podrazumijeva da je izvršavanje opće volje neotuđivo i nedjeljivo,[339] kao i to da podjelu vladavine Rousseau čini s obzirom na broj ljudi kojima je suveren odlučuje povjeriti,[340] razlikujući tako demokraciju, aristokraciju i monarhiju.[341] U raspravi o demokraciji, čini se da na njen račun upućuje brojne kritike,

---

[330] Isto, str. 104.
[331] Isto. Rousseau također napominje: »Država je gospodar svih dobara svojih članova prema društvenom ugovoru koji, u tom stanju, služi kao osnova svim pravima, ali u pogledu drugih vlasti ona ima samo pravo prvog posjednika, koje je stekla od pojedinaca.« Isto, str. 105.
[332] Usp. isto, str. 106.
[333] Rousseau pojam »republika« izvodi od latinske kovanice *res publica*. Napominje da nije bitno o kakvom se obliku upravljanja radi u republici da bi se zadobilo taj naziv dok god vrijedi vladavina zakona. O tomu vidi više u: Isto, str. 116.
[334] Usp. isto, str. 117. Naime, vlada je izvršna vlast i ona prima naredbe od suverena koje prenosi narodu. Ona je zapravo posrednik između naroda i suverena. O tomu vidi više u: Isto, str. 127, 130.
[335] »[…] da nijedan građanin ne bude toliko bogat da uzmogne kupiti drugoga i nijedan toliko siromašan da bude prisiljen prodati se […].« Isto, str. 123. Rousseau razmatra kontraargument da jednakost u praksi ne postoji i donosi zaključak da se jednakost uvijek mora nastojati održati snagom zakonodavnoga okvira. O tomu vidi više u: Isto, str. 124.
[336] Usp. isto, str. 145.
[337] Isto, str. 146.
[338] »[…] društveni sporazum daje političkom tijelu apsolutnu vlast nad svim njegovim članovima. A to je ona vlast što se, upravljana općom voljom, zove, kako sam rekao, suverenost.« Isto, str. 110. Rousseau će napomenuti da je čin suverenosti svojevrsni sporazum svih sa svakim članom društva. O tomu vidi više u: Isto, str. 112.
[339] Usp. isto, str. 107–109.
[340] Međutim, Rousseau ne radi podjelu na dobre i loše tipove vlasti, nego na dobru i lošu vladavinu, smatrajući da je najbolji pokazatelj dobre vladavine rast populacije unutar države. O tomu vidi više u: Isto, str. 144.
[341] Usp. isto, str. 132. U raspravi o monarhiji, čini se da Rousseau zagovara oblik republikanske monarhije gdje je vlast sjedinjena u jednoj osobi i u kojoj se upravlja prema zakonima. Također, ističe da je najdjelatnija vlada pojedinca, ali upućuje kritiku prema kraljevima za koje smatra da se žele domoći vlasti uz narod koji je slab i koji

smatrajući da ne postoji istinska demokracija,[342] da je neotporna na građanske ratove i unutarnje pobune i da je to presavršena vladavina za ljude.[343] Rousseau favorizira republikansku vladavinu, spominjući da u njoj na najviša dužnosnička mjesta dolaze najsposobniji, dok je u monarhijama stvar obrnuta. Stoga, iznosi stajalište da su republike stabilnije od monarhija po pitanju održanja vlasti.[344]

Rousseauov suvremenik Montesquieu istaknut će da, u slučaju kada »u republici suverenu vlast ima narod u cijelosti, posrijedi je demokracija«.[345] Naime, iz toga se navoda može zaključiti da demokracija Montesquieuu predstavlja svojevrsnu podvrstu republikanske vladavine.[346] Dva su temeljna zakona u demokraciji – jedan je onaj koji definira način na koji se predaju glasački listići, a drugi je temeljni zakon demokracije taj da narod sâm donosi zakone.[347] Zakon je bio predmet velikoga istraživačkog interesa za Montesquieua, a time se savršeno uklapa i u narativ o jednakosti uokvirene zakonom. Upravo iz toga razloga valja proučiti njegov opus. Naime, Montesquieu zakone definira kao nužne odnose koji proizlaze iz naravi stvari,[348] a zanimljiva je i njegova misao da se zakoni uspostavljaju kao nužna potreba prilikom udruživanja ljudi u zajednicu.[349] Montesquieu će napomenuti da su zakoni specifični,

ga ne može kontrolirati. Upravo se zbog toga često izvodi zaključak da Rousseau favorizira republikansku monarhiju. O tomu vidi više u: Isto, str. 131.

[342] Usp. isto, str. 133.

[343] Usp. isto, str. 134. No kada Rousseau raspravlja o tomu kako zadržati suverenu vlast, teško je ne izvući zaključak da iskazuje simpatije prema obliku izravne demokracije. Naime, nalaže se da suveren može djelovati kao izraz opće volje samo kada je narod okupljen. Također, napominje da se rimski narod više puta okupljao u svrhu donošenja odluka, ali i iznosi stajalište da nije dovoljno da narod jednom ustroji državu pa da se poslije ne sastaje. Dodaje i to da narodne skupštine zadaju brigu vođama, a predstavljaju štit političkomu tijelu i zauzdavaju vladu. O tomu vidi više u: Isto, str. 146–148. Teza da Rousseau favorizira oblik izravne demokracije, barem u segmentu odlučivanja, dobiva snažno uporište njegovim navodom da »u trenutku kada jedan narod bira sebi predstavnike, on više nije slobodan, on više ne postoji«. Isto, str. 150. Tomu valja nadodati i sljedeći njegov navod: »Svaki zakon koji narod osobno nije usvojio ništav je, on i nije zakon. Engleski narod misli da je slobodan, ali se veoma vara. On je slobodan samo u toku izbora za članove parlamenta. Čim su oni izabrani, on ponovno postaje rob i ne znači ništa.« Isto, str. 149.

[344] Čini se da u jednom dijelu svojega spisa Rousseau namjerno, a ne omaškom, pravi razliku između slobodnih država i monarhija. O tomu vidi više u: Isto, str. 136–141.

[345] Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *O duhu zakona*, sv. 1, prev. Marija Spajić, Demetra, Zagreb 2003., str. 15. Montesquieu napominje da u demokraciji sve što narod ne može učiniti sâm, treba učiniti preko svojih ministara, a čin imenovanja predstavnika, odnosno ministara jest »temeljna maksima ove vladavine«, odnosno »biranje ždrijebom je u naravi demokracije«. Isto, str. 16, 18.

[346] Usp. David K. Nichols, »The Place of Democracy in Montesquieu's *Spirit of the Laws*«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 219. Montesquieu razlikuje tri vrste vladavina: republikansku, monarhijsku i despotsku vladavinu. O tomu vidi više u: C.-L. d. S. Montesquieu, *O duhu zakona*, str. 15.

[347] Usp. C.-L. d. S. Montesquieu, *O duhu zakona*, str. 19.

[348] Usp. isto, str. 7.

[349] Čin udruživanja dovodi do stanja rata i zbog toga se uspostavljaju zakoni. O tomu vidi više u: Isto, str. 11.

pa ako vrijede za jedan narod, ne vrijede nužno i za neki drugi.[350] Naime, moraju se podudarati i s tipom vlasti koji se želi uspostaviti na nekomu teritoriju:

> »Bolje je reći da je prirodi najprimjerenija ona vladavina čija se posebna dispozicija najbolje podudara s dispozicijom naroda za koji je uspostavljena.«[351]

Nadalje, Montesquieu spominje da princip[352] demokracije čine snaga zakona i vrlina,[353] odnosno da je za demokraciju posebno bitno da se njeguje »ljubav spram zakona i domovine«.[354] Ljubav prema zakonima ujedno označava ljubav prema jednakosti,[355] što Montesquieu naziva vrlinom,[356] koja je pak pokretačka snaga republike.[357] Ključno je da zakoni u demokraciji onemogućavaju prodor pojedinačne volje u javni prostor.[358] Stoga, svrha im je da izjednače nejednakosti među građanima.[359] Princip demokracije iznevjerava se kada se izgubi duh jednakosti, ali i kada se nastoji postići krajnja jednakost. Tada narod ne poštuje funkcije javnih dužnosnika, ne poštuje institucije, pa se, posljedično tomu, gubi vrlina. Taj put demokraciju vodi isključivo u despotizam,[360] a Montesquieu nalaže da je vrijedno oružano se pobuniti jedino u slučaju kada treba braniti zakon ili domovinu.[361] Zakoni bi, između ostaloga, morali omogućiti nesmetano uživanje i očuvanje slobode, koju je Montesquieu definirao kao

---

[350] Montesquieu zanimljivo ističe i da zakoni moraju odgovarati klimatskom podneblju. O tomu vidi više u: Isto, str. 241.
[351] Isto, str. 12.
[352] »Između naravi vladavine i njezina principa razlika je u tome što je njezina narav ono što je čini takvom kakva jest, a princip ono što je stavlja u djelovanje. Prvo je njezina posebna struktura, a drugo ljudske strasti koje ju pokreću.« Isto, str. 27.
[353] Usp. isto, str. 27–29. Naime, u monarhiji, koja pretpostavlja da postoje razlike u društvu, pokretač je čast, a u republikama je častohleplje pogubno. O tomu vidi više u: Isto, str. 32.
[354] Isto, str. 41.
[355] »U demokraciji je ljubav spram republike ljubav spram demokracije«, a ljubav prema demokraciji očituje se kao ljubav prema jednakosti i skromnosti, no »da bi se voljele jednakost i skromnost u republici potrebno je da one budu zakonima ustanovljene«. Isto, str. 50–51.
[356] Prema Montesquieuu, čovjek koji »voli zakone svoje zemlje i koji djeluje iz ljubavi spram tih zakona« odlikuje se političkom vrlinom. O tomu vidi više u: Isto, str. 5.
[357] Usp. isto, str. 5, 37.
[358] Usp. isto, str. 51.
[359] Usp. isto, str. 53. Naime, prilikom podjele zemlje mora se paziti da čestice budu jednake i male, a ako se u demokraciji razvija duh trgovine, onda se siromašniji građani trebaju potpomognuti da budu bliže blagostanju, a bogatijima uzeti da bi se postigla jednakost. Ako se to pak ne može postići, onda se uvodi tijelo senata, po uzoru na Rimsku Republiku, koje će pripaziti na ćudoređe u državi i u koje će se članovi birati doživotno. O tomu vidi više u: Isto, str. 54–58. Montesquieu napominje da u demokraciji vlada princip ekonomičnosti, pa onoga tko sastavlja zakon, u tom kontekstu, mora voditi duh umjerenosti. Zanimljivo je da napominje i kako se porezi u republikama mogu povećati jer ih je građanin sposoban platiti. O tomu vidi više u: Isto, str. 6, 233, 281.
[360] Usp. isto, str. 121–122.
[361] Usp. isto, str. 77. Zanimljivo je kako se navodi da je u antičkomu Rimu moglo doći do ekstremnih situacija jer je narod bio toliko čestit da mu je zakonodavac samo trebao dati smjernice. O tomu vidi više u: Isto, str. 92–93.

»pravo da se čini sve što dopuštaju zakoni«.[362] Da bi to bilo moguće, svatko mora moći reći ono što misli.[363]

Nastavno na Montesquieua, u kontekstu ideje o jednakosti s fokusom na zakone, valja spomenuti i Kanta, čija je doktrina o državi utemeljena na zakonu (njem. *Rechtstaat*), ali i na ideji o vječnomu miru.[364] Jednakost svih građana, uz podređenost zakonodavstvu i slobodi,[365] predstavlja Kantu jedno od temeljnih načela republikanskoga ustava, za koji smatra da mu je krajnja svrha postizanje vječnoga mira.[366] Slijedom navedenoga, Kanta se može smatrati idejnim sljednikom republikanizma i zasigurno vrijednim spomena u kontekstu rasprave u ovomu poglavlju. Naime, Kant ističe da je najveći problem za čovjeka »uspostava građanskog društva kojim će se upravljati prema općem pravu«.[367] Ljudi ne mogu u divljoj slobodi egzistirati, pa je stoga najbolje što mogu učiniti ulazak u građansko društvo.[368] Zato Kant i ističe da je u njemu najveći zločin pobuna protiv zakona jer to razara sâme temelje države.[369] Kant napominje da se uspostavom povoljne situacije u jednoj državi postiže jako malo i da zato treba težiti savršenomu građanskom ustavu koji podrazumijeva zakoniti savez među državama.[370] Kantov zakonski savez među državama temelj ima u dobromu moralnom stavu[371] koji se postiže obrazovanjem i odmakom od uporabe sile:

---

[362] Isto, str. 164. »Istina je da se narod u demokracijama doimlje činiti što mu se prohtije; politička se sloboda, međutim, ne sastoji u tome da čovjek radi što mu se hoće.« Isto.

[363] Usp. isto, str. 340. Prema Montesquieuu, politička sloboda građanina temelji se na tome da se ne boji drugih u društvu i da se osjeća sigurnim, a filozofska se sloboda sastoji u provođenju vlastite volje. Montesquieu smatra da je politička sloboda ustanovljena zakonima u Engleskoj, što je bitno za istaknuti kod uvođenja idućega poglavlja u ovomu radu. O tomu vidi više u: Isto, str. 166, 197.

[364] Sav Kantov politički nauk može se izraziti u dvjema sintagmama: republikanska vladavina i međunarodna organizacija. O tomu vidi više u: Pierre Hassner, »Immanuel Kant«, u: Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987., str. 581.

[365] Slobodno mišljenje favorizira se i potiče, a na taj način, prema Kantu, u fokus dolazi i dostojanstvo čovjeka: »Jer, kad je priroda pod tim tvrdim pokrivačem razvila klicu o kojoj se najnježniji brine, naime sklonost i poziv za *slobodnim mišljenjem*, onda ta klica postepeno djeluje povratno na stanje duha naroda (kroz što ovaj malo-pomalo postaje sposobniji *za slobodno djelovanje*), *a konačno čak i na osnovne stavove vlade* koja sama nalazi da je njoj samoj korisno da s čovjekom, koji je tada *više nego mašina*, postupa shodno njegovom dostojanstvu.« Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, prev. Zvonko Posavec, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 41.

[366] Usp. I. Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 121.

[367] Isto, str. 23.

[368] Usp. isto, str. 24. Kant iznosi stajalište da se potpuno građansko ujedinjenje mora smatrati ne samo mogućim nego i korisnim jer da je u činu ujedinjavanja najpotrebnije ograničavanje uma koje se očituje u tomu da se ostale ljude ne smatra isključivim vlasnicima nad životinjama, nego tek suvlasnicima s pravom na sve Božje zemaljske darove. O tomu vidi više u: Isto, str. 30, 49. Prvotni ugovor, koji Kant naziva *contractus originarius ilipactum sociale*, ideja je uma, ali je nužna jer se iz toga čina donose zakoni koji obvezuju sve građane na njihovo poštivanje. O tomu vidi više u: Isto, str. 81. Zanimljivo je i istaknuti da Kant smatra kako se udruživanjem u građansko društvo pojavljuje i pitanje tko će vladati nad čovjekom kao nesavršenim bićem kojemu je potreban gospodar. O tomu vidi više u: Isto, str. 25.

[369] Usp. isto, str. 83.

[370] Usp. isto, str. 25–28, 94.

[371] Najveće zlo za civilizaciju Kant vidi u ratu koji sprječava daljnji razvoj države. O tomu vidi više u: Isto, str. 55.

»Potrebno je, naime, da svaka politička zajednica temeljito i dugo radi na unutrašnjem obrazovanju svojih građana. Svako dobro, ako nema podlogu u dobru moralnu stavu samo je puka varka i prikrivena bijeda.«[372]

Naime, radi se o prosvjećenosti[373] koja »mora postupno doprijeti i do prijestolja«,[374] pa tako ostvariti utjecaj na svjetske vladare. Svjetski vladari trebali bi koristiti zakonodavstvo kao čvrsti stup vlasti, a ujedno bi trebali poticati na preispitivanje zakona.

»No, način mišljenja nekog državnog poglavara, koji prve potpomaže, ide još dalje i uviđa da samo u pogledu njegovog *zakonodavstva* nema opasnosti da dozvoli podanicima da od svoga vlastitog uma načine *javnu* upotrebu, i da svoje misli o boljem uređenju zakonodavstva, čak uz iskrenu kritiku onoga koje već postoji, svijetu javno izlože.«[375]

Kant smatra da vladanje može biti republikansko ili despotsko, a da vladati može jedan, više njih ili mnogi, što se konzekventno naziva autokracijom, aristokracijom i demokracijom. Pritom, napominje da republikanizam nastupa »kada izvršna vlast u državi bude odijeljena od zakonodavne«,[376] a demokracija je nužno despotizam, što u konačnici dovodi do zaključka da »svi odlučuju o jednom ili možda protiv jednoga […] tako da odlučuju svi koji ipak nisu svi […] to znači proturječnost opće volje same sa sobom i sa slobodom«.[377] Republikanizam podrazumijeva predstavničku vladavinu, a u demokraciji svatko želi biti vladar. Stoga, Kant napominje da je svaki sustav odlučivanja, koji nije predstavnički, izobličen.[378] Međutim, Kant kritike neće uputiti samo na račun demokracije nego će i za republikanizam istaknuti da ga je, iako jedini potpuno odgovara ljudskom pravu, gotovo nemoguće stvoriti, a još teže održati.[379]

Jednakost svih građana, uz podređenost zakonodavstvu, u Kantovoj misli predstavlja temelj republikanskoga ustava, no Tocqueville, tijekom svojedobnoga studijskoga posjeta SAD-u,[380] ističe i jednakost uvjeta koja pomaže u oblikovanju zakona u tamošnjoj zemlji,

[372] Isto, str. 28.
[373] Kant smatra da se danas, misleći na tadašnje vrijeme, ne živi u prosvijećenom dobu, nego u dobu prosvjetiteljstva. Za prosvjetiteljstvo ističe sljedeće: »*Sapere aude*! Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! – to je dakle, lozinka prosvjetiteljstva.« Isto, str. 35, 40.
[374] Isto, str. 29.
[375] Isto, str. 40–41.
[376] Isto, str. 122.
[377] Isto, str. 123.
[378] Usp. isto.
[379] Rješenje za taj problem Kant vidi u donošenju dobroga ustava jer će upravo on jamčiti dobru moralnost naroda. O tomu vidi više u: Isto, str. 134–135.
[380] Tocqueville je na studijsko putovanje u Ameriku otišao po nalogu tadašnjega francuskoga Ministarstva pravosuđa, a imao je zadatak proučiti američki kazneni sustav. Rezultat putovanja nije bila samo temeljita studija

zadaje maksime nositeljima vlasti prema kojima se trebaju ravnati i istovremeno stvara povoljne navike građana, što pak rezultira pozitivnim javnim mnijenjem.[381] Drugim riječima, u Tocquevilleovu proučavanju američke demokracije jednakost uvjeta označila je izvorište pozitivnih elemenata uočenih u američkomu demokratskom sustavu, pa će i njegov misaoni doprinos naći mjesto u ovomu poglavlju.[382] Tijekom svojega proučavanja demokracije, Tocqueville se često služio aristokracijom kao pojmovnom oprekom, jasno ističući pozitivnije strane koje demokracija sa sobom nosi:

> »Ako u njoj [demokratskoj državi] i budemo nalazili manje sjaja nego u krilu aristokracije, barem ćemo se susretati i s manje bijede; uživanja će manje zalaziti u krajnost, a boljitak će biti u većoj mjeri sveopći, znanosti će biti manje velike, a neznanje rjeđe, osjećaji manje snažni, a navike ugodnije; u njemu će se opažati više grešaka, a manje zločina.«[383]

Aristokracija, prema Tocquevilleu, nikada nije naišla na plodno tlo u sjevernim saveznim državama SAD-a, dok na jugu aristokrati »nisu imali nikakvih povlastica«.[384] Naime, njihov utjecaj »nije bio odista aristokratski, onako kako se to shvaća u Europi«.[385] Tocqueville uzroke tomu pronalazi u činjenici da je društveno stanje Amerikanaca oduvijek bilo »izrazito demokratsko«.[386] Dakle, aristokracija je u Americi oduvijek bila slabo zastupljena, a »vrijeme, događaji i zakoni učinili su, nasuprot tomu, demokratski element ne samo premoćnim, nego takoreći i jedinstvenim«.[387] Štoviše, Tocqueville će napomenuti da je jedna od prijetnji demokraciji industrijska aristokracija koja želi iskoristiti američko stanovništvo.[388] Kada će isticati pozitivne elemente američke demokracije, napomenut će da razlozi veličine američkoga naroda proizlaze iz njegovih zakona i običaja.[389] Uz opće pravo glasa, Tocqueville izdvaja i

o kaznenom sustavu jer se Tocqueville upustio u širu analizu društva s ciljem da pokaže sunarodnjacima kako se u Americi demokracija ostvaruje u svojoj punini. Usp. Alexis de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, prev. Divina Marion, Informator, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1995., str. 79; Rade Kalanj, »Jednakost i sloboda u Tocquevilleovoj teoriji demokracije«, u: Alexis de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, prev. Divina Marion, Informator, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1995., str. 283–284.

[381] Usp. A. de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, str. 1.

[382] Iako bi moglo biti opravdanih prigovora da Tocqueville ne spada u kontekst republikanizma, podsjećamo da ovo nije rasprava o republikanskoj vladavini, nego iznalaženje temelja demokracije. Dakle, radi se o ontološkom pristupu, a ne političko-filozofskom.

[383] A. de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, str. 7.

[384] Isto, str. 16.

[385] Isto.

[386] Isto, str. 15.

[387] Isto, str. 21.

[388] Usp. isto, str. 191–194.

[389] Usp. isto, str. 129.

porotni sustav kao moćan alat koji Amerikanci koriste za uspostavu demokracije.[390] Zanimljiva je misao koju Tocqueville iznosi o tomu da demokracija u Americi počiva na političkoj moći pravnika koje smatra najprosvjećenijim i najboljim ljudima koje narod može izabrati iz vlastitih redova.[391] Sva politička pitanja rješavaju se na sudu, a pravnici, kao viša politička klasa i najumniji dio društva, predstavljaju protutežu razuzdanomu narodu, što se ponovno objašnjava pojmovnom oprekom demokracija–aristokracija. Naime, pravnici silini demokratskih nagona koja proizlazi iz naroda suprotstavljaju vlastite aristokratske sklonosti.[392] U pozitivne značajke američkoga zakonodavnog sustava ubraja se i inventivnost glede ograničavanja mandata ljudima koji su izabrani na određeni broj godina. Time se izbjegava zaokretanje demokracije u nepovoljnom smjeru, a taj potez ujedno predstavlja sigurnost da vlast zbiljski ostaje u rukama većine.[393] Uz zakonodavstvo, Tocqueville pozitivnim ocjenjuje i sudstvo u Americi, smatrajući da su najbolje od svih nacija ustrojili sustav sudske vlasti,[394] ističući da »tako golema sudska vlast nikada nije uspostavljena ni u jednome narodu«.[395] Uz sve navedeno, hvali Amerikance, smatrajući da kod njih ne postoji upravna centralizacija. Prema Tocquevilleu, ona ne pridonosi »trajnom prosperitetu nekog naroda«.[396] Također, hvali Ameriku i kao zemlju u kojoj se iz »udruživanja izvlači najveća korist na svijetu«.[397] Smatra da u Americi postoji potpuna sloboda udruživanja radi političkih interesa.[398] Amerika je prava zemlja za procjenu dogme o suverenosti naroda jer kod nje suverenost nije »sakrivena ili jalova«,[399] nego se »slobodno širi i bez zapreka postiže krajnju važnost«.[400]

Međutim, Tocqueville se, povrh svih hvalospjeva koje je uputio američkoj demokraciji, ne libi uputiti kritiku i na njen račun, pritom ističući da je najveći problem demokracije u Americi slaba zaštita pred tiranijom. Obrazlaže da je čovjek u Americi zapravo u nedostatku organa kojima se može žaliti na nepravedne odluke, pa je stoga primoran podčiniti se takvim odlukama, što kultivira plodno tlo za nastanak tiranije.[401] Jednakost, koju Tocqueville

[390] Usp. isto, str. 122.
[391] Usp. isto, str. 115.
[392] Usp. isto, str. 117–119.
[393] Usp. isto, str. 95–96.
[394] Usp. isto, str. 53.
[395] Isto, str. 67.
[396] Isto, str. 42.
[397] Isto, str. 71.
[398] Usp. isto, str. 73. Osim slobode udruživanja, Tocqueville će u zaključku svojega djela napomenuti nešto i o važnosti slobode tiska, tvrdeći da je ona izrazito dragocjena za demokratsku vladavinu jer »liječi većinu zala što ih jednakost može donijeti«. Isto, str. 269.
[399] Isto, str. 25.
[400] Isto.
[401] Usp. isto, str. 101–102.

prepoznaje kao pokretačku snagu u demokraciji, može u isti mah postati kompatibilna s tiranijom i slobodom.[402] Također, istaknut će da se jednakost može postići dvama načinima – prava se mogu dati svim građanima ili pak nikomu. Na taj način, postaje evidentno da, s jedne strane, klica jednakosti može istovremeno dovesti do apsolutističke vlasti ili do demokracije, s druge strane.[403] Iz toga razloga, tvrdi Tocqueville, u Americi su revolucije moguće jedino zbog nejednakosti uvjeta.[404] Općenito govoreći, revolucije[405] nisu potrebne u demokratskim narodima gdje vlada jednakost uvjeta jer narod revolucionarnim djelovanjima mnogo gubi. U svojevrsnoj kritici demokracije, Tocqueville će spomenuti i njen paradoks koji se sastoji u sljedećem:

> »Demokratski narodi često mrze nosioce središnje vlasti, ali samu tu vlast uvijek ljube.«[406]

Za sâm kraj analize Tocquevilleove misli, valja izdvojiti njegovo stajalište da je religija korisna u doprinosu sreći tijekom ovozemaljskoga života, kao i da je religiju bitno sačuvati u nastojanju da se postigne jednakost.[407] Zadatak je religije »pročišćavati, obuzdavati i ograničavati odveć žarku i odveć isključivu sklonost prema boljitku kakvu osjećaju ljudi u vremenima jednakosti«.[408] Naime, religija se zato ne nalazi u suprotnosti s demokratskim idejama, štoviše, američki ih svećenici poštuju.[409] Zanimljivo je kako će Tocqueville istaknuti i to da je katolička vjera pokazala stanoviti napredak u Americi,[410] što se može tumačiti na način da je spoj katolicizma i demokracije zapravo poželjan.[411]

3.4. Demokracija i ideja slobode

[402] Usp. Marvin Zetterbaum, »Alexis de Tocqueville«, u: Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987., str. 763.
[403] Usp. A. de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, str. 22–23. Tocqueville demokraciju suprotstavlja tiraniji i upućuje na to da je ona jedini put koji vodi k slobodi i da predstavlja nužnost u borbi protiv zla. O tomu vidi više u: Isto, str. 137–138.
[404] Usp. isto, str. 213–216.
[405] Revolucija bi se, u ovomu kontekstu, mogla opisati kao nagla i korjenita promjena u općim pitanjima te pitanjima vjere, filozofije, morala i politike.
[406] A. de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, str. 241.
[407] Usp. isto, str. 158–159.
[408] Isto, str. 163.
[409] Usp. isto, str. 164.
[410] Usp. isto, str. 165.
[411] Usp. Peter Augustine Lawler, »Tocqueville on Pantheism, Materialism, and Catholicism«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 356–357.

Idejom o narodu kao bitnomu čimbeniku u obnašanju vlasti Machiavelli je napravio svojevrsni pomak u razumijevanju vlasti. Taj pomak nije odmah potpao pod nazivnik demokracije, no u prethodnom poglavlju bio je jasno naznačen pravac koji su prouzročili – pojava Rousseauova suverena, u koji potpadaju svi, i ideja o jednakosti svih pred zakonom; Kantovo proširivanje te ideje prema vječnomu miru; Montesquieuovo čvrsto uokvirivanje ideje jednakosti u zakonodavni okvir; i, naposljetku, Tocquevilleovo uočavanje jednakosti uvjeta kao polazišne točke prosperiteta američke demokracije. Čini se da je Machiavellijev malen, ali značajan pomak, naposljetku rezultirao podvođenjem ideje jednakosti pod demokratski okvir. Jedna od ideja koje su obilježile demokraciju ostvarena je na polju razumijevanja *slobode*. Prema Montesquieuu, politička sloboda građanina ustanovljena je zakonima u Engleskoj, a pod pojmom političke slobode smatra se odsustvo straha prema sugrađanima i osjećaj sigurnosti u društvu.[412] Za trasiranje puta toj ideji uvelike je zaslužan engleski filozof John Locke.

Apsolutna monarhija, smatra Locke, nekonzistentna je s građanskim društvom jer dokida mogućnost građanske vlade (eng. *Civil government*). Ukoliko ne postoji uspostavljen autoritet (eng. *known Authority*) kojemu se, unutar nekoga društva, može obratiti (ili se na njega osloniti) u slučaju povrede, utoliko se može kazati da je to društvo ostalo u prirodnom stanju.[413] Upravo u točki otpora apsolutizmu Locke začinje ideju *slobode* koja će se ugraditi u liberalnu demokraciju, za što se može kazati da je najveći Lockeov doprinos u pogledu razvoja pojma demokracije.

Naime, Locke smatra da u prirodnom stanju čovjek ne potpada pod moć nijednoga drugog čovjeka ili zakona osim onoga prirodnoga.[414] Locke pretpostavlja da je prirodno stanje ono savršene slobode i jednakosti u kojemu nitko ne smije nauditi drugomu po pitanju života, zdravlja, slobode ili svojina.[415] Svatko ima pravo na samoočuvanje (eng. *bound to preserve himself*),[416] a svaki čovjek, u prirodnom stanju, ima moć nad onim drugim, no ta moć nije apsolutna ni arbitrarna.[417] U takvomu stanju, prevelika ljubav prema sebi i prijateljima, s jedne strane, te strast i osveta koje ih tjeraju na pretjerano kažnjavanje ljudi, s druge strane, proizvode

[412] Usp. C.-L. d. S. Montesquieu, *O duhu zakona*, str. 166.
[413] Usp. John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988., §90, str. 326. Naime, Locke piše da u slučaju kada bi u jednoj osobi bile objedinjena zakonodavna i izvršna vlast te da ne postoji nitko tko bi s autoritetom (eng. *with Authority*) donio odluku o povredi ili neugodi koju bi uzrokovao apsolutni vladar, tada bi se moglo zaključiti da se taj vladar nalazi u prirodnom stanju. O tomu vidi više u: Isto, §91, str. 326.
[414] Usp. isto, §22, str. 283.
[415] Usp. isto, §4–§7, str. 269–271.
[416] Usp. isto, §7, str. 271.
[417] Usp. isto, §8–§9, str. 272.

zbunjenost i kaos. Locke tvrdi da je građanska vlast (eng. *civil government*) najbolji lijek za sve neugodnosti koje proizlaze iz prirodnoga stanja (eng. *State of Nature*).[418] Kako su ljudi u prirodnomu stanju slobodni, jednaki i neovisni, Locke ustanovljuje da je jedini način na koji se netko može lišiti prirodne slobode (eng. *Natural Liberty*) i staviti u spone građanskoga društva (eng. *puts on the bonds of Civil Society*) taj da se udruži s ostalima u zajednicu (eng. *Community*) zbog komfora, sigurnosti i mirnoga života kako bi mogao uživati blagodati vlastitih svojina (eng. *Enjoyment of their Properties*).[419] Novìna je u ovomu promišljanju da čovjek ima *slobodu* na temelju koje može donijeti zaključak da je razumno udružiti se s ostalim slobodnim ljudima i, na taj način, podići prvu vladu.[420] Nadalje, smatra Locke, time se stječu uvjeti očuvanja vlasništva,[421] pri čemu se uspostavlja standardizirani zakon (eng. *Law*) koji se posredstvom objektivnoga sudca može ozbiljiti.[422] Osim zakona o očuvanju vlasništva, udruživanjem u društvo stječu se uvjeti i za političku moć (eng. *Political Power*) koja predstavlja pravo (eng. *Right*) izrađivanja (eng. *making*) zakona o smrtnoj kazni, uporabi sile i obrani države (eng. *Commonwealtha*) od vanjskih povreda, a sve u svrhu javnoga dobra (eng. *Publick Good*).[423] Lockeu se prigovara da nije demokrat i da ne mari previše za demokraciju jer mu je bilo najvažnije teoretski opravdati prebacivanje vlasti s naroda na određene predstavnike za koje nije bitno koji su i kako vladaju,[424] no kao i u slučaju Machiavellija, njegovo je rezoniranje potaknulo razvoj onoga što danas nazivamo liberalnom demokracijom, sustava koji u središte svojega promišljanja stavlja *slobodu* čovjeka. Na tom pravcu promišljanja, stoljećima kasnije, javlja se i moderni mislitelj John Rawls.

Rawls smatra da u modernomu demokratskom društvu postoji ozbiljan problem jer ono obuhvaća »pluralizam nespojivih, no ipak razložnih obuhvatnih doktrina«,[425] no smatra i da politički liberalizam takav problem tretira kao normalnu pojavnost, kao i da »razložna obuhvatna doktrina ne niječe bitne elemente demokratskog režima«.[426] Ključno pitanje koje postavlja u razmatranju ideje političkoga liberalizma glasi:

---

[418] Usp. isto, §14, str. 275–276.
[419] Za uspostavu građanskoga društva dovoljan je bilo koji broj ljudi jer se ne povređuje prirodna sloboda ostalih. Naime, oni se ionako nalaze u prirodnomu stanju. To predstavlja, prema Lockeu, začetak političke zajednice (eng. *Beginning of Political Societies*). O tomu vidi više u: Isto, §95–§96, str. 330–331.
[420] Usp. isto, §104, str. 336.
[421] Usp. isto, §124–§126, str. 351.
[422] Usp. isto, §124, str. 350–351.
[423] Usp. isto, §2–§3, str. 268.
[424] Usp. Daniel E. Burns, »Democracy in the Thought of John Locke«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 201–205.
[425] John Rawls, *Politički liberalizam*, prev. Filip Grgić, KruZak, Zagreb 2000., str. XIV.
[426] Isto, str. XIV–XV. Rawls napominje da ako postoje iracionalne obuhvatne doktrine, onda treba pripaziti da one ne ugroze jedinstvo i pravednost društva.

»Kako je moguće da tijekom vremena postoji pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji ostaju duboko podijeljeni razložnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama?«[427]

Na ovomu pitanju koje postavlja Rawls, najeklatantnije se vidi evolucija ideje slobode – od Lockeovih teza o slobodnom čovjeku u prirodnom stanju do situacije u kojoj je na temelju te slobode omogućeno djelovanje pojedincima u društvu kroz prizmu, na primjer, slobodnoga govora. Rawls će odgovor na prethodno postavljeno pitanje o postojanju pravednoga i otpornoga društva, usprkos podijeljenosti unutar njega, dati kroz dvije ideje – pravednost kao pravičnost i preklapajući konsenzus. Konkretniji odgovor kroz razmatranje ideje pravednosti kao pravičnosti Rawls će ponuditi u sljedećem navodu, ističući kako su dovoljna tri uvjeta:

»Prvo, osnovna struktura društva regulirana je političkom koncepcijom pravednosti; drugo, ta politička koncepcija žarište je preklapajućeg konsenzusa razložnih obuhvatnih doktrina; treće, javna rasprava, kada je riječ o bitnim elementima ustava i pitanjima osnovne pravednosti, vodi se u svjetlu političke koncepcije pravednosti.«[428]

U ideji pravednosti kao pravičnosti najbitnija su tri načela. Prvo je načelo ono jednakih osnovnih sloboda. Naime, mora postojati sustav jednakih osnovnih sloboda koje svi ljudi u društvu dijele i s njima se slažu. Drugo je načelo ono pravične jednakosti mogućnosti. Dakle, kao društvo, dužni smo urediti sustav na način da socijalne i ekonomske nemogućnosti ne utječu na zadobivanje višega društvenog položaja nekoga iz ranjivije društvene skupine. To je načelo uvelike naslonjeno na treće, a radi se o načelu razlike. Naime, najranjivije društvene skupine trebaju osjetiti najveću dobrobit ujednačavanjem razlika u društvu. Ta načela predstavljaju, prema Rawlsu, temelj političke kulture Zapada, a o njima se raspravlja u okviru egalitarnoga liberalizma.[429] Raspravljajući o cilju pravednosti kao pravičnosti, Rawls ističe sljedeće:

»Cilj pravednosti kao pravičnosti […] praktičan je: ona sebe prikazuje kao koncepciju pravednosti koju mogu dijeliti građani kao osnovu argumentiranog, informiranog i voljnog političkog sporazuma. Ona izražava njihov zajednički i javni politički um. No da bi se takav zajednički um postigao, koncepcija pravednosti treba koliko je to moguće biti neovisna o suprotnim i sukobljenim filozofskim i vjerskim doktrinama što ih građani potvrđuju. Formulirajući takvu koncepciju politički liberalizam načelo tolerancije primjenjuje na samu filozofiju.«[430]

[427] Isto, str. 3.
[428] Isto, str. 39.
[429] Usp. isto, str. 402.
[430] Isto, str. 8.

Pravednost kao pravičnost Rawls predstavlja[431] kao političku koncepciju, što znači da za političke, društvene i ekonomske institucije vrijedi kao moralna koncepcija. Ona se predstavlja kao samostalno gledište neovisno o bilo kakvoj moralnoj, vjerskoj ili filozofskoj doktrini, pa je nužno da se ideja pravednosti kao pravičnosti razvija pomoću »određenih fundamentalnih ideja koje se shvaćaju kao implicitne u javnoj političkoj kulturi demokratskog društva«.[432] Ideja preklapajućega konsenzusa predstavlja drugi dio postavljenoga pitanja o održivosti sustava koji je pun podijeljenosti. Dakle, rješenje društvene stabilnosti Rawls vidi u ideji preklapajućega konsenzusa[433] koja sadrži tri gledišta. Prvo gledište »potvrđuje političku koncepciju zato što njezina vjerska doktrina i opis slobode vjere vode do načela tolerancije i osiguravaju fundamentalne slobode ustavnog režima«.[434] Drugo gledište »političku koncepciju potvrđuje na osnovi neke obuhvatne liberalne moralne doktrine kao što su doktrine Kanta i Milla«.[435] Treće je gledište zapravo pluralističko jer sadrži političke i nepolitičke vrijednosti. Rawls napominje da preklapajući konsenzus ima dubinu, širinu i središte,[436] pa stoga u modernomu demokratskom društvu ne predstavlja utopiju. S obzirom na navedeno, postoje tri obilježja preklapajućega konsenzusa:

> »Prvo, predmet je preklapajućeg konsenzusa politička koncepcija pravednosti koja je moralna koncepcija. Drugo, politička koncepcija pravednosti potvrđuje se na osnovi moralnih razloga […]. Treće je obilježje preklapajućeg konsenzusa u vezi s prvim dvama: njegova stabilnost ovisi o moralnim razlozima […].«[437]

Drugim riječima, svaki građanin može iz svojih razloga poštovati zakone i norme društva, ali je krucijalno da svatko vidi veličinu i važnost ideje pravednosti u društvu koja se očituje u namjeri da joj se daje prednost kada dođe u konflikt s određenim osobnim vrijednostima. Rawls ideju preklapajućega konsenzusa vidi kao poželjniji oblik stabilnosti slobodnoga društva, za razliku od principa *modus vivendi* koji se temelji na ravnoteži moći.

[431] Usp. isto, str. 10–13.
[432] Isto, str. 12.
[433] Usp. isto, str. 119–154.
[434] Isto, str. 129–130.
[435] Isto, str. 130.
[436] Usp. isto, str. 133.
[437] Isto, str. 416.

Pomicanjem moći može doći do urušavanja cjelokupnoga društva i zato je ideja preklapajućega konsenzusa najbolji odgovor na pitanje o postizanju stabilnosti društva.[438]

U raspravi o modernomu misaonom doprinosu liberalizmu, valja spomenuti i mislitelja koji je ostavio nesumnjivo veliki trag u tom kontekstu – Isaiaha Berlina. Svojim je promišljanjima otvorio nove domene problematike s kojom se ideja slobode susreće u suvremenosti. Berlin, dakle, smatra da politička sloboda predstavlja domenu djelovanja bez ometanja drugih,[439] tj. ukoliko me netko sprječava da činim što želim, utoliko sam neslobodan. Berlin smatra da se sloboda nekih ljudi ponekad mora ograničiti kako bi se osigurala sloboda drugih osoba.[440] Upravo zato i ističe:

»Mi ne možemo ostati apsolutno slobodni i moramo odustati od jednog dijela naše slobode da bismo sačuvali ostatak.«[441]

Berlin izvodi tezu da je negativni pojam slobode ona *sloboda od*, kao i to da se sastoji od osiguravanja zaštite od uplitanja drugih u vlastite poslove. Berlin uvodi i pojam pozitivne slobode koju razmatra pod vidikom slobode »odlučiti se za nešto«, odnosno kada »želim da moj život i odluke ovise o meni, a ne o vanjskim silama bilo koje vrste«.[442] Glavno je obilježje pozitivne slobode da drugi ne sprječavaju pojedinca u izborima koje je samostalno donio. Berlin smatra kako su se dva poimanja slobode razvijala u suprotnim smjerovima kroz povijest, sve dok nisu došla u izravan konflikt,[443] nakon čega je i nastupila konfuzija:

»Potrebna je samo dovoljna doza manipulacije definicijom čovjeka i sloboda može značiti što god onaj koji izvodi tu manipulaciju želi.«[444]

[438] Usp. Leif Wenar, »John Rawls«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/ (pristupljeno: 1. 3. 2022.).
[439] Usp. Isaiah Berlin, *Četiri eseja o slobodi*, prev. Neven Petrović, Feral Tribune, Split 2000., str. 223. Berlin u jednom od eseja ističe da »osobna sloboda jest plemenita zabluda«. Isto, str. 171.
[440] Usp. isto, str. 228. »[S]loboda jednih mora ovisiti o ograničenju aktivnosti drugih.« Isto, str. 226.
[441] Isto, str. 229.
[442] Isto, str. 235.
[443] Usp. isto, str. 235–236.
[444] Isto, str. 239.

U razmatranju Berlinova doprinosa liberalizmu, valja spomenuti idejni monizam i idejni pluralizam. Idejni je monizam, prema Berlinu, put u totalitarizam,[445] dok se idejni pluralizam,[446] čini se, može promatrati u poveznici s liberalnom demokracijom koja podupire toleranciju, osobnu autonomiju i ljudska prava.[447] Zanimljivo je da će Berlin istaknuti kako je pluralizam s određenim stupnjem negativne slobode istinitiji od pozitivnoga načina obnašanja vlasti,[448] pritom napominjući da je »čovjek ne može imati sve« nužna, a ne slučajna istina.[449] Jedna je od odlika vrijednosnoga pluralizma stavljanje naglaska na mogućnost odabira vrijednosti, pa se nameće teza da ne postoji univerzalno rješenje. Svaka nova situacija zahtijeva specifični politički okvir njenoga rješavanja, a Berlin pritom uočava poteškoće koje su se nadvile nad modernim društvom:

> »Socijalna i ekonomska situacija u kojoj se nalazimo, neuspjeh u usklađivanju učinaka tehničkog napretka sa snagama političke i ekonomske organizacije, koje smo naslijedili iz ranije faze, traže neku mjeru društvene kontrole da bi spriječile kaos i oskudicu koji mogu biti ništa manje fatalni za razvoj ljudskih sposobnosti od slijepog konformizma.«[450]

Berlin će, s obzirom na navedeno, predložiti i »manje fanatičnu primjenu općih principa«[451] na pojedinačne slučajeve.[452] Berlin i Rawls svojim misaonim djelovanjem dokaz su koliko je evoluirala ideja slobode od prvotnih razmišljanja koje je na tom polju načinio Locke, kao i koliko se i u kojim smjerovima razvila ideja liberalizma koja počiva na temelju ideje slobode.

3.5. Demokracija i ideja ekonomske proizvodnje

[445] Usp. George Crowder, *Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin*, Flinders University, Adelaide 2003., str. 3. Dostupno na: https://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf (pristupljeno: 17. 2. 2022.).
[446] U idejnom pluralizmu nužan je konflikt vrijednosti, a čini se da Berlin smatra kako je on povoljan jer, u suprotnom, idejni monizam vodi u tiransku vladavinu. Također, odlika je idejnoga pluralizma i mogućnost da možemo odabrati vrijednosti. O tomu vidi više u: Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton 2013., str. 13; Joshua Cherniss, Henry Hardy, »Isaiah Berlin«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/berlin/ (pristupljeno: 17. 2. 2022.).
[447] Usp. G. Crowder, *Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin*, str. 6.
[448] Usp. I. Berlin, *Četiri eseja o slobodi*, str. 285.
[449] Usp. isto, str. 284.
[450] Isto, str. 119.
[451] Isto, str. 120.
[452] Usp. isto, str. 169.

Za još jednu značajnu ideju koja je oblikovala demokraciju zaslužan je Karl Marx tvrdnjom da, pojednostavljeno rečeno**,** ekonomska proizvodnja oblikuje političku suprastrukturu svijeta.[453] Međutim, s pravom bi se moglo postaviti pitanje otkud se pojavio Marx u istoj rečenici s demokracijom i kako njegov rad može imati utjecaj na demokratsku misao.

Na to pitanje odgovor će se dobiti proučavanjem Abensourova razmatranja Marxove misli, a time će se ujedno uspostaviti i kontekstualni smisao ovoga poglavlja. Naime, Abensour smatra da se u Marxovoj kritici političke države,[454] koja predstavlja subjekt postavljen u neovisno polje koje je idealno i koje je sposobno kreirati društvo iznad društvenih podjela,[455] otkrivaju dva aspekta. Dakle, država se pojavljuje kao mjesto sukoba koje zahtijeva više da bi ispunilo svoj politički princip.[456] Krajnja je poanta Marxove kritike zapravo iznalaženje političkoga društva koje je sposobno za najveće otvaranje, za razliku od republike koja ima zatvarajuću formu i ne može ponuditi rješenje odnosa među ljudima u društvu.[457] U skladu s time, Abensour tvrdi da bi se bilo pogrješno pojmovno ograničiti u proučavanju Marxa i zadržati se tako na buržoaziji, obitelji ili civilnomu društvu jer bi se time zanemarilo njegovo nastojanje da se pronađe korijen, autentično originalni politički subjekt na čijem se mjestu nalazi upravo *demos*.[458] Abensour tvrdi da je upravo demokracija taj oblik koji se pojavljuje u političkomu polju posredstvom transformativno-teorijske metode kakvu Marx koristi u kritici Hegela.[459] Dakle, središte svekolikoga značenja države nalazi se, prema Marxu, u *demosu*.[460] Takav zaključak naveo je Abensoura da uvidi kako kod Marxa postoje četiri karakteristike istinske demokracije. Prva je karakteristika istinske demokracije ta da ljudi predstavljaju pravu

[453] Usp. Sean D. Sutton, »Marx's Economic Science and Liberal Democracy«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021., str. 364.
[454] Od Machiavellija, preko Spinoze, pa sve do Marxa, tumači Abensour, postoji tematski *leimotiv* o oslobođenju političkoga društva od okova teologije kako bi se uspostavilo političko polje pogodno za uspostavu racionalne države. Abensour smatra da je Marx inzistirao na emancipaciji države od onoga teološkoga, a ta se emancipacija mora uzdići na razinu afirmativne slobode. Drugim riječima, logika političkoga ne smije se dovesti u područje ne-političkoga jer se, u tom slučaju, politička dimenzija ponovno degradira na ono teološko. Najidealnija pozicija države, prema Marxu, počiva na ideji totaliteta, odnosno društvenoga uma (eng. *social reason*). Ideja neovisnosti koncepta države ima se razumjeti na dva načina: prvi je onaj negativni koji odbacuje mogućnost empirijskoga porijekla, što označava odbacivanje, na primjer, kontraktualističkoga modela. Drugi pak promatra državu u pozitivnomu obliku, prema kojem se na državu gleda kao na veliki organizam i u kojoj političko društvo predstavlja društveni um. O tomu vidi više u: Miguel Abensour, *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, prev. Max Blechman, Martin Breaugh, Polity Press, Cambridge 2011., str. 21–25, 29–31.
[455] Usp. isto, str. 29.
[456] U nastojanju da se postigne više, država prelazi unaprijed joj ocrtane granice, odnosno država ide preko sebe sâme. O tomu vidi više u: Isto, str. 35.
[457] Usp. isto, str. 37.
[458] Usp. isto, str. 42–43.
[459] Usp. isto, str. 44–45.
[460] Usp. isto, str. 43.

državu. Naime, demokracija je svrha kojoj svi ljudi teže[461] i ona jedino može, za razliku od monarhije koja ima nesavršen oblik, u potpunosti otkriti politički princip. Druga karakteristika istinske demokracije može najbolje biti objašnjena sljedećim Marxovim navodom:

»Čovjek ne postoji zbog zakona, nego zakon postoji za dobrobit čovjeka. Demokracija je ljudska egzistencija, dok u drugim političkim oblicima čovjek ima samo legalnu egzistenciju. To je temeljna razlika demokracije.«[462]

Radi se o svojevrsnoj redukciji demokratskoga poretka.[463] Naime, ta redukcija ne označava degradaciju ili dekadenciju, nego tek povratak na fundamente koji daju snagu subjektu. Demokratski se poredak ne uzdiže kao nešto strano iznad subjekta. Drugu značajku Abensour dodatno eksplicira:

»Odnos između aktivnosti subjekta, cjelokupnoga *demosa* i objektivizacije ustava, u bitnomu, drukčiji je u demokraciji nego u ostalim oblicima države. To ostaje istinito čak i ako je, ne znajući, suverenost tih oblika također demokratska u svojoj bîti.«[464]

Abensour navodi da demokracija predstavlja rješenje svim enigmama koje muče sve poretke. Zadatak je demokracije suočiti ostale poretke s punim zaključkom da istinski subjekt svakoga političkog društva predstavlja moć ljudi.[465] Treća je značajka istinske demokracije da se samo-konstituiranjem ljudi ne postiže krajnji cilj. On se, naime, nalazi u konstantnom i beskrajnom procesu samoodređenja. Na taj način, demokratski se poredak stalno vraća svojim temeljima – stvarnim ljudima.[466] Četvrta je značajka istinske demokracije cjelovitost *demosa* i nestanak države. Naime, u pravoj demokraciji *demos* je cjelovit, a ne partikularan, pa je nemoguće pomiješati cjelovitost naroda i partikularnost političke države. U monarhiji to nije slučaj, pa se iz toga razloga u njoj javlja političko otuđenje.[467] U istinskoj demokraciji, država nestaje pod vidikom države kao neprikosnovenoga autoriteta, odnosno države kao oblika.

[461] Usp. isto, str. 48–49.
[462] Karl Marx, *Critique of Hegel's '*Philosophy of Right*'*, prev. Annette Jolin, Joseph O'Malley, Oxford University Press, Oxford 1970., str. 31.
[463] Usp. M. Abensour, *Democracy Against the State*, str. 56.
[464] Isto, str. 53. Abensour navodi da demokracija predstavlja rješenje za sve poretke.
[465] Usp. isto, str. 58.
[466] Usp. isto, str. 58–59.
[467] Usp. isto, str. 63.

Međutim, Abensour tumači da u Marxovoj misli politička država zbiljski ne nestaje.[468] Naime, ona predstavlja partikularni trenutak života ljudi:

> »Ako svoju pozornost usmjerimo na zahtjev diferencijacije, specifičan za demokratsku modernost […], Marx ne samo da pazi na razlikovanje različitih trenutaka u životu ljudi nego, štoviše, karakterizira demokraciju upravo kao politički oblik u kojemu se vidi da svaki trenutak ne prelazi svoje ovlasti i ne zadire u druga područja.«[469]

Naposljetku, Abensour tvrdi da je u Marxovoj misli logika države neprestano u sukobu s logikom demokracije. Demokracija predstavlja rješenje enigme svih društvenih poredaka jer je narod u demokraciji suveren i nalaže se da je moć u njegovim rukama. Tek u odbacivanju logike države, koja počiva na totalitetu i dominaciji, može se načelom redukcije doprijeti do uspostave demokracije u društvu. Prema takvomu razmatranju, koncept demokratske države predstavlja iluziju,[470] pa se punina demokracije postiže u njenom etabliranju protiv države. Demokracija postavljena nasuprot države simbolizira prebacivanje moći nad ljudima u moć razdijeljenu među ljudima – moć ljudi.[471] Demokracija sagledana pod tim kutom, stavljena naspram države, ne cilja na postizanje kraja politike, nego nastoji postići re-invenciju politike koja nadilazi državu. Abensour priznaje da se radi o paradoksu[472] koji se može bolje razumjeti i shvatiti kada se demokracija promatra kroz ideju sukoba. Naime, demokracija predstavlja neprestanu borbu čovjeka da se vrati korijenu slobode i neprestano ju iznova otkriva.[473]

Prema svemu navedenomu, čini se kako je smisleno raspravljati o Marxovu doprinosu demokraciji jer je i on sâm smatrao da se središte značenja države nalazi u *demosu*. Iz toga je aspekta mnogo smislenija njegova kritika liberalne demokracije. Prema Marxu, liberalna demokracija nudi iluzorno obećanje slobode pojedinca jer se predstavlja kao sustav koji štiti prava pojedinca, a zapravo potiče nemilosrdnu kapitalističku eksploataciju radnika.[474] Glavna misao koju Marx izlaže u *Komunističkomu manifestu* ta je da se struktura društva temelji na ekonomskoj proizvodnji koja konstituira politička i intelektualna strujanja svake historijske epohe, dok povijest nije ništa drugo doli povijest klasne borbe između onih koji eksploatiraju,

---

[468] Usp. isto, str. 69. Zanimljivo je napomenuti da Abensour ide korak dalje u svojoj analizi Marxove misli, smatrajući da se istodobnim zadržavanjem cjelovitosti *demosa* i partikularnosti političke države Marx pozicionira jednako daleko od anarhizma kao i od komunizma.
[469] Isto, str. 73.
[470] Usp. isto, str. 94.
[471] Usp. isto, str. 97.
[472] Usp. isto, str. 99.
[473] Usp. isto, str. 100.
[474] Usp. S. D. Sutton, »Marx's Economic Science and Liberal Democracy«, str. 363–364.

tj. buržoazije, i onih koji su eksploatirani, odnosno proletarijata.[475] Prema Marxu, proletarijat bi trebao zbaciti buržoaziju s vlasti i pobijediti u »bitci demokracije«,[476] pa na taj način centralizirati proizvodnju u rukama države.[477] Marx će također istaknuti i da se teorija komunizma može svesti na svega nekoliko riječi – ukidanje privatnoga vlasništva.[478] Ideja o ekonomskoj proizvodnji kao paravanu demokracije, pojačana kritikom liberalizma, označuje jedan od velikih pomaka u razumijevanju pojma demokracije. Nadalje, prema Marxu, komunisti su najnapredniji i najrezolutniji dio proletarijata, pa temeljem toga imaju mogućnost političku moć pozicionirati u ruke proletarijata.[479] Proletarijat predstavlja onu većinu s namjerom da radi za interese te većine.[480] Razlog za ukidanje privatnoga vlasništva i uspostavu komunističke vlasti činjenica je da se u najbogatijem društvu radnik-proleter nalazi u bijedi:

> »Najbogatije stanje društva, ideal koji se ipak približno postiže i koji je bar svrha nacionalne ekonomije kao i građanskog društva, stalna je bijeda za radnike.«[481]

Bijeda je rezultat otuđenja radnika od proizvoda vlastitoga rada i od vlastitosti, pa se »čovjek radnik osjeća slobodno djelatan samo još u svojim životinjskim funkcijama«.[482] Rad koji je radnik uložio u stvaranje određenoga proizvoda pretvara se u kapital, tj. u uskladišteni rad[483] koji predstavlja upravnu vlast nad radom i svim proizvodima rada, a takvoj kupovnoj vlasti ništa se ne može oduprijeti.[484] Kapital se nastoji dalje umnažati, pri čemu najviše stradavaju mali kapitalisti.[485] Kružnom se logikom kapitalistički način proizvodnje zatvara u sâmoga sebe, a jedino rješenje svih navedenih problema Marx vidi u uspostavi komunističkoga sustava vladavine.[486] Marx, u svojem izlaganju svjetske povijesti, liberalnu demokraciju smatra vladavinom koja je pogodna za buržoasku klasu, a nepogodna proletarijatu.[487] Marx ističe da »nije svijest ljudi ta koja određuje njihovo postojanje, nego njihova društvena egzistencija

[475] Usp. Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Pluto Press, London 2008., str. 90.
[476] Isto, str. 63.
[477] Usp. isto, str. 64.
[478] Usp. isto, str. 54.
[479] Usp. isto, str. 52–53.
[480] Usp. isto, str. 50.
[481] Karl Marx, *Filozofsko-politički spisi*, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Izdavački servis Sveučilišne naklade Liber, Zagreb 1979., str. 334.
[482] Isto, str. 370.
[483] Usp. isto, str. 341.
[484] Usp. isto, str. 340.
[485] Usp. isto, str. 344–353.
[486] Usp. isto, str. 392.
[487] Usp. S. D. Sutton, »Marx's Economic Science and Liberal Democracy«, str. 364.

određuje njihovu svijest«,[488] iz čega neki teoretičari vuku zaključak da se nužno podrazumijeva kako ljudi ne mogu samostalno odabrati kako živjeti, pa stoga ne mogu niti uspostaviti vlast.[489]

Ideja o ekonomskoj proizvodnji ostavila je veliki trag na demokraciju, a komunizam koji se ozbiljio u 20. stoljeću nepovratno je utjecao na svjetsku povijest, pa sâmim time i na shvaćanje demokracije. Nadalje, upravo za Rancièreovo promišljanje o demokraciji može se ustanoviti da je na tragu Marxove misli o ekonomskoj proizvodnji kao temelju društva. Zato ga se i može smjestiti u kontekst ovoga poglavlja. Rancière upozorava na višeznačnost pojma demokracije i na problematiku njegova shvaćanja:

> »Dakle, riječ demokracija ne označava jednostavno loš oblik vladanja i političkog života. On označava upravo jedan stil života koji se suprotstavlja svakom uređenom vladanju zajednicom. Demokracija je, kaže nam Platon u VIII. knjizi *Države*, politički poredak koji to nije. Ona nema ustroj jer ih ima sve.«[490]

Demokratski proces neprestano dovodi u pitanje što je to univerzalno da vrijedi za sve, no ne postoji jednoznačan odgovor na to pitanje jer se u demokraciji, na temelju djelovanja subjekta, stalno preoblikuju univerzalno i partikularno, odnosno privatno i javno. Promatrajući demokraciju iz toga aspekta, ona je »politička nečist, odbijanje pokušaja vlasti da utjelovi načelo jedinstva javnog života i time zaokruži obuhvatnost i opseg tog javnog života«.[491] Naime, Rancière će napomenuti da je svaka država oligarhijska[492] i da način na koji se oligarhijska vladavina unutar države provodi može biti proglašen više ili manje demokratskim. Minimum koji je potreban da se neki predstavnički sustav proglasi demokratskim najčešće se ne poštuje, štoviše, u stvarnosti funkcionira upravo suprotno od toga.[493] Rancièreov je zaključak da ne živimo u demokraciji, nego u državama koje imaju oligarhijske zakone.[494] Stvarnost

---

[488] Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, prev. S. W. Ryzanskaya, Progress Publishers, Moskva 1859., str. 4.

[489] Prema toj tezi, demokracija u Marxovoj misli predstavlja nemoguću formulaciju. O tomu vidi više u: S. D. Sutton, »Marx's Economic Science and Liberal Democracy«, str. 364.

[490] Jacques Rancière, *Mržnja demokracije*, prev. Leonardo Kovačević, Naklada Ljevak, Zagreb 2008., str. 46. U želji da istraži što znači demokracija, Rancière piše o mržnji demokracije koja seže sve do antičke Grčke u kojoj je demokracija predstavljala pejorativan pojam. Kritizirajući Platona, navodi da je istaknuto sedam tipova ovlasti koje se pojavljuju u odnosu obnašatelj vlasti–određeni, pa je najproblematičnija sedma ovlast za koju tvrdi sljedeće: »To je ovlast od *bogova ljubljenog autoriteta*: izbor boga slučajnosti, ždrijeba koji predstavlja demokratsku proceduru pomoću koje ljudi jednakosti odlučuju o raspodjeli mjesta […]. [T]o je ovlast superiornosti koja se temelji tek na načelu same odsutnosti superiornosti.« Isto, str. 8, 51–52.

[491] Isto, str. 76.

[492] Usp. isto, str. 87. Napomenut će i da ne postoji demokratska vlast, nego oligarhija – vladavina manjine nad većinom. Parlamentarna demokracija ne predstavlja ništa drugo doli »oligarhijske forme«. Također, napomenut će i da »po svome pravom podrijetlu zastupništvo se suprotstavlja demokraciji«. Isto, str. 65–66.

[493] Usp. isto, str. 88–89.

[494] Usp. isto, str. 89.

oligarhijskoga sustava predstavlja ekonomija, odnosno »neograničena moć bogatstva«.[495] Ekonomija predstavlja srž problema, pa stoga Rancière predlaže sljedeće rješenje:

»Ukinuti nacionalne granice u neograničenom širenju kapitala [i] podvrgnuti neograničeno širenje kapitala granicama nacije.«[496]

Ako se ne poduzme predloženo rješenje, slijedi povratak ustaljenim demokratskim praksama koje neminovno vode u slijepu ulicu.[497] Čini se da je potrebna promjena paradigme za koju, naizgled, u narodu vlada nedostatak vjere.[498] Koliko je teško promijeniti paradigmu, svjedoči dolazak socijalista na vlast u Francuskoj 1981. godine[499] koji nisu ništa konkretno uspjeli promijeniti.[500] Budući da promjena paradigme nije uspjela, stvorena je mržnja prema demokraciji. Mržnja, umjesto da je usmjerena na oligarhijski sustav koji stoji zamaskiran iza demokracije, okreće se prema demokraciji kao pojmu.[501] Međutim, takvo usmjeravanje mržnje može biti odlično za podržavanje oligarhijskoga sustava, a demokracija, u tom slučaju, služi kao odličan alat jer može na sebe primiti veliku količinu kritika bez ponude rješenja. Naime, demokratski je paradoks nemoguće riješiti.[502] Jedino rješenje u kojem bi se ponovno otkrila osobitost demokracije i zaokrenula paradigma prebacivanje je na socijalizam kao istinsku sliku demokracije. Socijalizam sadržava jednu sasvim osebujnu viziju povijesti:

»Viziju povijesti po kojoj će kapitalistički oblici proizvodnje i razmjene već oblikovati materijalne uvjete društva jednakosti i njegovo širenje po svijetu. Ta vizija još i danas podupire nadu u komunizam ili demokraciju mnoštva.«[503]

---

[495] Isto, str. 94.
[496] Isto.
[497] Usp. isto, str. 96. Osim stava da se radi o slijepoj ulici, Rancière smatra i da demokracija označava anarhijsku vladavinu, u čijem je temelju odsutna bilo kakva ovlast za vladanje. Spominje da demokracija ne predstavlja određeni društveni poredak ili ustavni oblik. Radi se o anarhičnoj ovlasti koja podrazumijeva moć naroda. Riješiti se te moći značilo bi riješiti se politike. Anarhijska srž stvorena već u antičkoj demokraciji nije se izmijenila do današnjih dana, pa ne začuđuje da nagrđivanje spomenutoga pojma nije stalo u modernim vremenima jer se na račun demokracije slijeva mnoštvo kritika koje ju opisuju kao najmanje lošu vladavinu. O tomu vidi više u: Isto, str. 10, 43, 48, 52, 58–59.
[498] Usp. isto, str. 98.
[499] Rancière kritizira i prosvjede iz 1968. godine kada su mladi, zahtijevajući promjene, pristali na obnovu kapitalizma. O tomu vidi više u: Isto, str. 107.
[500] Usp. isto, str. 103–104.
[501] Usp. isto, str. 112. Nastalu opravdanu podvojenost stavova o demokraciji u današnje vrijeme Rancière opisuje kroz primjer uvođenja demokracije nekomu drugom narodu ili državi, odnosno kako uz izgrađivanje temelja ustavne države te slobodu izbora i tiska, u tomu procesu nužno dolazi i nered, a sloboda, koja se tom prilikom javlja, označava se kao »sloboda lošeg ponašanja«. Isto, str. 12–13.
[502] Usp. isto, str. 114.
[503] Isto, str. 116.

Naime, pitanje demokracije, koje se nastoji razriješiti putem rasprave o liberalnoj demokraciji naspram republikanske demokracije, prema Rancièreu, predstavlja paradoks koji se ne može razriješiti kroz spomenute okvire.[504] Rancière upravo u socijalizmu vidi nadu za spas demokracije i smatra da demokracija, iako izaziva mržnju, postoji i mogućnost da može, najvjerojatnije slijedeći njegov predloženi put, izazvati i radost.[505] U svakom slučaju, ideja o ekonomskoj proizvodnji te kritika i reinvencija demokracije, kakvu predlaže Marx, nepovratno su utjecali na razvoj i promišljanje demokracije u suvremenom dobu.[506]

3.6. Suvremene perspektive demokracije

Pomaci u razumijevanju demokracije označeni su idejom slobode, idejom jednakosti i idejom o ekonomskoj proizvodnji. U ovomu poglavlju, razmotrit će se neka suvremena gledišta i teorije o demokraciji da bi se istraživanje zaokružilo u smislenu cjelinu, i to ne samo u smislu dijakronije nego i pod vidikom sadržaja pojma demokracije. Da bi se demokracija jasnije odredila, korisno ju je usporediti s njezinom suprotnošću – totalitarizmom. Iako je o tomu bilo riječi ranije u ovomu radu, pri čemu se konzultirao opus Hannah Arendt, rasprava je vođena u kontekstu pitanja autoriteta. No Aron ima drukčiji kut ulaska u navedenu problematiku. Iz tih razloga, razmotrit će se i njegovo gledište koje počinje s pojmom politike. On, naime, Aronu predstavlja početnu točku u analizi višestranačkih i jednostranačkih sustava. Aron smatra da se pojam politike u modernomu dobu često koristi u različitim značenjima, pa upravo zbog toga proizlaze i tri temeljna nesporazuma. Prvi nesporazum proizlazi iz značenja engleskih riječi *policy* i *politics*. Prvotna riječ označava program djelovanja koncepcije, a potonja se odnosi na polja u kojima se suprotstavljaju različite politike.[507] Drugi nesporazum sadržan je u tomu »da ista riječ istodobno označuje stvarnost i svijest što imamo o njoj«.[508] Treći nesporazum, prema Aronu, ujedno je i najvažniji, a sastoji se u tomu da »riječju politika istodobno označujemo, s

[504] Usp. isto, str. 15. Demokracija je, prema Rancièreu, pretrpjela pojmovnu dislokaciju, a ponovno etabliranje pojma nastojalo se postići kroz određenje totalitarizma, čime se pak demokraciju odredilo kao dijametralnu suprotnost totalitarizmu. Rancière smatra da je takav pokušaj opisa demokracije žalostan i smatra ga pogrješnim. O tomu vidi više u: Isto, str. 18–21, 26–42.
[505] Usp. isto, str. 117.
[506] Moglo bi se ustanoviti da je Marx pokušao reinventirati demokraciju iznutra s namjerom da ju rekalibrira. Međutim, ideja o pozicioniranju proizvodnje u ruke države pokazala je svoje naličje u 20. stoljeću kada je na temelju nje razvijen totalitarni sustav, npr. u SSSR-u u kojemu su mnogi nevini ljudi izgubili živote.
[507] Usp. Raymond Aron, *Demokracija i totalitarizam: izabrani teorijsko-politički spisi*, prev. Gordana V. Popović, Politička kultura, Zagreb 1996., str. 51–52.
[508] Isto, str. 52.

jedne strane, posebni odjeljak društvene cjeline, a s druge ukupnost društva promatranog s određenog stajališta«.[509] Politika je okvir koji se pojavljuje u polju društva u kojemu se odlučuje o tomu tko će voditi društvo, pa nam, prema tome, to polje otkriva »humanost ili nehumanost zajednice u cijelosti«.[510] Politika utječe na društvo u cjelini, a ipak se promatra odvojeno, kao zasebni fenomen. To pak Arona začuđuje s obzirom na to da politika prodire u najdublje pore društva, u ono ljudsko jer »ljudski život […] sačinjavaju odnosi među ljudima«.[511]

Nastavno na pojam politike i nesporazume koji iz njega proizlaze, Aron utvrđuje tri osnovne zadaće suvremenoga političkog sustava – administrativnu, koja osigurava mir među građanima i poštovanje zakona, legislativnu i egzekutivnu koje označavaju »s jedne strane odluke kojima se određuju zakoni, a s druge odluke što se tiču odnosa s drugim društvima ili mjere što ih valja poduzeti mimo postojećih zakona ili u skladu s njima«.[512] S obzirom na tu podjelu, Aron smatra da se pojavljuju dvije figure: političar i funkcionar. Te dvije figure predstavljaju veliku međusobnu razliku:

> »Funkcionar je profesionalac, političar je amater; funkcionar se bira sukladno strogo utvrđenim pravilima, političar se izabire na izborima. Zapadni demokratski ustroji, ustroji su eksperata pod vlašću amatera.«[513]

Funkcionari su sastavni dio administrativne službe, dok politički djelatnici pak čine okosnicu najvažnije službe. Naime, oni osiguravaju da se provode političke odluke i ocrtavaju »vrijednosti kojima poredak želi služiti«.[514] Spomenuti poredak Aron razdjeljuje na višestranački i jednostranački sustav.[515] Višestranački sustav određen je ustavnim pravom koje omogućava miroljubivo nadmetanje za obnašanje vlasti, pa se izbori provode u stanju mira. U monopolističkomu stranačkom sustavu, vlada načelo vjere u doktrinu jedne stranke i strah onih koji u nju ne vjeruju.[516] Višestranački i jednostranački modeli predstavljaju, svaka na svoj način, idealne vrste političkoga poretka.[517] Aron će napomenuti da je »temeljna dijalektika višestranačkih sustava […] ona liberalizma i demokracije, demokracije i djelotvornosti«,[518] dok

[509] Isto, str. 53.
[510] Isto, str. 60.
[511] Isto, str. 59.
[512] Isto, str. 80.
[513] Isto.
[514] Isto, str. 85.
[515] Usp. isto, str. 86.
[516] Usp. isto, str. 95.
[517] Usp. isto, str. 97.
[518] Isto, str. 107.

je u jednostranačkomu sustavu nužno »trajno opravdavati monopol manjine«.[519] Višestranački sustav, koji Aron naziva i konstitucionalno-pluralističkim, zajedno s monopolističkim poretkom generira napetost koju je moguće izraziti na četiri načina: konkurencija naspram monopola, konstitucija naspram revolucije, pluralizam društvenih skupina naspram birokratskoga apsolutizma i država stranaka naspram države-stranke.[520] Iz analize tih antagonizama Aron zaključuje:

> »Bilo bi nerazumno tvrditi da je jedan od tih poredaka dobar, a drugi loš, da jedan predstavlja dobro, a drugi zlo. Oba su poretka nesavršena kao takva. Ali nesavršenost im nije iste prirode. Višestranački ustavni poretci posjeduju činjenične nesavršenosti, dok su nedostaci poredaka monopolističkih partija ključni.«[521]

Navedene suprotnosti ne upućuju na suprotne ideje. Konstitucionalno-politički sustav ima partikularne nedostatke, a monopolistički pak bitno cjelovitije, no moguće je, ističe Aron, »da u stanovitim okolnostima taj bitno nesavršeni poredak bude lagodniji od bjelodano nesavršenog poretka«.[522] Aron naglašava da stupanj gospodarskoga razvoja ovisi o uspostavljanju određenoga poretka.[523] Naime, smatra kako valja »ponoviti da industrijska društva mogu birati između liberalne demokracije i demokracije tiranskog predznaka«.[524] Premda se možda ne čini jasno apostrofirano u prijašnjim redovima, spomenutoga francuskog filozofa, na temelju njegove intelektualne ostavštine, smatra se oštrim protivnikom totalitarizma.[525] Demokracija se jasnije određuje usporedbom s totalitarizmom jer predstavlja sve što taj sustav nije. Slično kao i kod Arendt, Aronova je zasluga u tomu što je prokazao demokraciju kao ne-monolitni sustav i što je u vlastitomu radu uspostavio jasnu razliku između

[519] Isto, str. 108.
[520] Usp. isto, str. 109.
[521] Isto, str. 112.
[522] Isto, str. 120.
[523] Aron ističe da nije dokazano kako određeno industrijsko društvo može imati isključivo jedan poredak. O tomu vidi više u: Isto, str. 126.
[524] Isto, str. 128. Aron će istaknuti da je konstitucionalno-pluralistički poredak »jedini primjeren Francuskoj«, ali da u njoj još nije pustio korijene. O tomu vidi više u: Isto, str. 131.
[525] Usp. John Mahoney, »The Totalitarian Negation of Man: Raymond Aron and Totalitarianism«, u: José Colen, Elisabeth Dutartre-Michaut (ur.), *The Companion to Raymond Aron*, Palgrave Macmillan, New York 2015., str. 137–148, str. 143–145.

demokracije i totalitarizma.[526] Demokracija, za razliku od totalitarizma, predstavlja sustav u čijoj se bîti potiče sukob mišljenja, filozofije i interesa.[527]

Preko pojma politike i analize jednostranačkih i višestranačkih sustava, zaključak o totalitarizmu i demokraciji, kakav je ustanovljen kod Arendt u prethodnomu poglavlju, u većem se dijelu ponavlja i kod Arona. Međutim, Aronova misao o demokraciji učvršćuje perspektivu o njoj kao o boljemu tipu vlasti naspram totalitarizma i nedemokratskih režima. Da su demokratski režimi superiorniji od nedemokratskih, slaže se i Arend Lijphart koji znakovito i nedvosmisleno zaključuje:

»Zapravo se može sigurnije tvrditi da je demokracija, napose ona konsocijacijska, bolja za izgradnju nacije od nedemokratskih režima.«[528]

Lijphart je tvorac pojma konsocijacijske demokracije[529] čije značenje počiva na tvrdnji da je stabilnu demokratsku vlast u pluralnomu društvu teško, ali ne i nemoguće postići i održati.[530] Pluralno društvo podrazumijeva postojanje religijskih, ideoloških, jezičnih, kulturalnih, rasnih ili etničkih rascjepa.[531] Postoje četiri značajke konsocijacijske demokracije, a među njima je najvažnija suradnja među elitama ili velika koalicija. Spominje se i načelo veta koje služi za zaštitu interesa manjine, načelo proporcionalnosti koje jamči ravnomjernu zastupljenost javnih činovnika na visokim dužnosničkim položajima i ravnomjernu raspodjelu javnih fondova te načelo samostalnosti među segmentima u pluralnomu društvu (odluke koje se tiču unutarnjih pitanja).[532] Za veliku koaliciju, kao najvažniju značajku, Lijphart će napomenuti sljedeće:

[526] Osim što je prezirao ideologiju koja je kreirala ogromno totalitarističko čudovište komunizma i nacizma, Aron se može smatrati jednim od pionira u uvođenju jasne distinkcije između liberalne demokracije i totalitarizma. No poput istinskoga intelektualca, Aron je s jednakim žarom i intelektualnom britkošću iznosio na vidjelo »prljavo rublje« totalitarizma, ali i neugodne istine o slobodnim društvima. O tomu vidi više u: Tony Judt, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, The University of Chicago Press, Chicago 1998., str. 153.
[527] Usp. Serge Audier, »A Machiavellian Conception of Democracy? Democracy and Conflict«, u: José Colen, Elisabeth Dutartre-Michaut (ur.), *The Companion to Raymond Aron*, Palgrave Macmillan, New York 2015., str. 149–162, str. 161.
[528] Arend Lijphart, *Demokracija u pluralnim društvima*, prev. Božica Jakovlev, Globus, Školska knjiga, Zagreb 1992., str. 227.
[529] Usp. isto, str. 9. Lijphart nalaže da pojam podrazumijeva empirijski i normativni model.
[530] Usp. isto.
[531] Lijphart napominje da je pluralno društvo sačinjeno od segmenata. To je pojam koji će koristiti u daljnjem tijeku rasprave o konsocijacijskoj demokraciji. O tomu vidi više u: Isto, str. 12.
[532] Usp. isto, str. 32.

»Osnovna karakteristika velike koalicije ne leži u nekom određenom institucijskom usklađivanju već u sudjelovanju vođa svih značajnih segmenata u upravljanju pluralnim društvima.«[533]

Najbolji su primjeri država velike koalicije tijekom druge polovice 20. stoljeća Austrija i Švicarska, a kao reprezentativni primjeri ističu se i države Belgija i Nizozemska u razdoblju sredine 20. stoljeća.[534] Velika koalicija može se uvesti i kao mjera za rješavanje demokratske krize.[535] Kada većina nadglasa manjinu, dolazi do situacije u kojoj je moguće ugrožavanje manjinskih interesa, pa je potrebno omogućiti manjini pravo ulaganja veta. Veto je svojevrsno jamstvo političke zaštite svih segmenata pluralnoga društva.[536] Načelo proporcionalnosti primjenjuje se kod dodjele financijskih sredstava i popune visokih javnodužnosničkih funkcija, pri čemu se vodi računa o tomu da su svi segmenti, prema brojčanoj snazi, pozvani na sudjelovanje.[537] Načelo autonomije omogućuje manjini da samostalno odlučuje o pitanjima koja se isključivo tiču te manjine. Lijphart obrazlaže:

»O svim stvarima od zajedničkog interesa, odluke trebaju zajednički donositi svi segmenti kojih je utjecaj pritom po mogućnosti proporcionalan. Međutim, u svim drugim pitanjima se odluke i njihovo provođenje mogu prepustiti pojedinim segmentima.«[538]

Lijphart nije ostao jednostran u svojoj analizi konsocijacijske demokracije. Na račun svake od navedenih značajki uputio je kritiku. Ističe da »vladavina putem velike koalicije znači sporo donošenje odluka«,[539] a kod veta postoji prigovor da se njegovim učestalim korištenjem proces donošenja odluka može potpuno zaustaviti. Nadalje, proporcionalnost kao načelo ne daje prednost individualnim kvalitetama, što može stvoriti neefikasnu administraciju, a autonomija segmenata zahtijeva »umnožavanje broja vladinih i administrativnih jedinica i osnivanje velikog broja posebnih ustanova za različite segmente«.[540] Na račun konsocijacijske demokracije, kao načina obnašanja vlasti unutar demokratskih okvira, upućuje se skupni prigovor »da ne udovoljava demokratskom trojstvu slobode, jednakosti i bratstva«.[541] U konačnici, kritika koja najteže pada na račun konsocijacijske demokracije njezin je »mogući

[533] Isto, str. 38.
[534] Usp. isto, str. 38–39.
[535] Usp. isto, str. 35.
[536] Usp. isto, str. 43.
[537] Usp. isto, str. 45.
[538] Isto, str. 48.
[539] Isto, str. 56.
[540] Isto, str. 57.
[541] Isto, str. 54.

neuspjeh u ostvarivanju i održavanju političke stabilnosti«.[542] Među uvjetima koji su potrebni da bi se konsocijacijska demokracija aktualizirala Lijphart navodi šest: ravnoteža moći,[543] mali teritorij države,[544] rascjepi koji se križaju,[545] opstajuće privrženosti,[546] odvojenost segmenata[547] i tradicija u suradnji elita.[548]

Na tragu Arona i Lijpharta, glede nadmoći demokratskih režima nad nedemokratskima, nalazi se i Robert Dahl. Naime, Dahl smatra da je do 20. stoljeća vladalo uvriježeno mišljenje kako su nedemokratski režimi superiorniji demokratskim sustavima, no to se mišljenje promijenilo jer demokracija postiže mnogobrojne pozitivne učinke.[549] Takve konstatacije označavaju koliki se semantički pomak u sadržajnomu razumijevanju demokracije dogodio u suvremenomu dobu u usporedbi s antičkim vremenima. O demokraciji se raspravlja posljednjih dvije tisuće i petsto godina, a ironično je da je taj dugi period napravio još više pomutnje u kristaliziranju značenja demokracije koja je označavala »različite stvari različitim ljudima u različitim vremenima i na različitim mjestima«.[550] Valja imati na umu da demokracija nije bila izumljena u jednom navratu, nego su se njezine ideje i praksa širile tijekom dugoga vremenskog razdoblja.[551] Dahlovo proučavanje demokracije, osim što se naslanja na Lijpharta i Arona glede rasprave o demokratskim i nedemokratskim režimima vlasti, daje važnu dijakronijsku perspektivu u raspravi o demokraciji. Iz toga razloga, razmotrit će se njegova analiza demokracije. Naime, Dahl demokraciju razdjeljuje na deskriptivnu i preskriptivnu. Preskriptivna označava idealni tip demokracije, odnosno kako bi ona trebala izgledati. U taj okvir Dahl ponire opisivanjem demokratskoga procesa, i to na primjeru osnivanja udruge. Napominje da demokratski proces opravdava svoje ime ako ispunjava pet kriterija: djelotvornu

[542] Isto, str. 56.
[543] »Višepartijski sistem s relativno malo partija najpovoljniji [je] za pluralno društvo.« Isto, str. 67. Lijphart napominje da je višestranački sistem pogodan za pluralna društva, dok će u homogenim zemljama dvostranački sustav biti stabilniji. O tomu vidi više u: Isto, str. 69.
[544] »Mala veličina djeluje i posredno i neposredno da će se uspostaviti konsocijacijska demokracija i da će ona biti uspješna.« Isto, str. 70–71.
[545] Ono kako se rascjepi križaju ima utjecaj i na ravnotežu moći između segmenata, pa Lijphart ističe da »križanje može imati važne posljedice na intenzitet osjećaja što ih rascjepi pobuđuju«. Isto, str. 80.
[546] Prevladavajuće ili opstajuće privrženosti bitne su jer ublažavaju intenzitet rascjepa, a kao jedan od primjera prevladavajuće privrženosti navodi se nacionalizam. O tomu vidi više u: Isto, str. 86–87.
[547] U homogenim društvima brojni kontakti među različitim društvenim skupinama dovode do sukoba, dok u pluralnim društvima istim činom dolazi do porasta tenzija i neprijateljstva. Odvojenost segmenata za pluralno društvo povoljno je jer se ograničavanjem kontakata sprječavaju sukobi. O tomu vidi više u: Isto, str. 92–93.
[548] Ukoliko se elite povezuju, utoliko je demokratska vlast stabilna jer dolazi do čvršćega povezivanja. Taj se čimbenik ističe kao vjerojatno najvažniji od svih prethodno navedenih. O tomu vidi više u: Isto, str. 103–107.
[549] Usp. Robert A. Dahl, *O demokraciji*, prev. Mijo Pavić, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 51–66.
[550] O tomu vidi više u: Isto, str. 9, 42.
[551] Osim navedenoga, Dahl pretpostavlja i da je demokraciju moguće iznova izumiti ako za to postoje uvjeti. O tomu vidi više u: Isto, str. 15.

participaciju, jednakost u glasovanju, stjecanje obaviještenoga razumijevanja, provedbu konačne kontrole nad dnevnim redom i obuhvaćenost punoljetnih osoba.[552] Nadalje, objašnjava i da su ti kriteriji nužni kako bi članovi spomenute udruge bili politički jednaki. Međutim, realno je za očekivati da u stvarnosti svi navedeni kriteriji u nekomu okruženju neće biti ispoštovani, odnosno bit će »upotrebljivi onoliko koliko idealna mjerila uopće mogu biti upotrebljiva«.[553]

Demokracija tako pomaže spriječiti autokratsku vlast, ustanovljuje sustav prava kakav nedemokratski sustavi ne mogu jamčiti, osigurava građanima osobne slobode u puno većoj mjeri od bilo koje druge alternative obnašanja vlasti, pomaže zaštititi temeljne interese ljudi i pruža im slobodu života pod zakonima koje su sâmi izabrali. Dahl napominje da demokracija omogućuje moralnu autonomiju i potiče političku jednakost[554] među građanima. Prema tvrdnji za koju sâm Dahl ističe da je najsmionija od svih navedenih u ovom kontekstu o učincima demokracije, demokracija od svih razmatranih alternativnih modela obnašanja vlasti u najvećoj mjeri potiče ljudski razvitak. Osim toga, demokracija obećava više mira, pa su zemlje s demokratskom vlašću u pravilu bogatije od onih u kojima vlada nedemokratski režim.

Prelazeći na deskriptivni opis demokracije, Dahl će razmatrati realno i zbiljsko stanje u zemljama gdje se pojavljuje demokracija. Da bi suvremena predstavnička demokracija funkcionirala u stvarnosti, Dahl nalaže da je potrebno imati sljedeće institucije: birane dužnosnike, slobodne i učestale izbore, slobodu izražavanja, pristup alternativnim izvorima informacija, autonomiju u udruživanju i sveobuhvatno građansko pravo.[555] Te institucije ne nastaju u jednom trenutku,[556] a ako određena suvremena predstavnička demokracija ima šest pobrojanih institucija, radi se o poliarhijskoj demokraciji.[557] Razlika između predstavničke i

[552] Usp. isto, str. 41–44.
[553] Isto, str. 48.
[554] Dahl ističe da bi načelo političke jednakosti trebalo većinski prihvatiti jer ono ima etički i religijski temelj koji je raširen po većem dijelu svijeta, pri čemu su određeni kontraargumenti za to slabo zastupljeni. Postavljanje tvrdnje na takav način razborito je i prihvatljivo većini ljudi. O tomu vidi više u: Isto, str. 71–72. Ako izuzmemo moralne sudove, demokracija se i dalje potvrđuje kao najbolji model upravljanja državom jer, između ostaloga, politički ideal jednakosti sugerira da su svi punoljetni građani sposobni biti na poziciji vlasti, čime se pak pobija argument da bi eksperti bolje obavljali tu dužnost. O tomu vidi više u: Isto, str. 73–83.
[555] Usp. isto, str. 89–90. Dahl razmatra koji su uvjeti bitni za aktualizaciju demokratskih institucija i nabraja sljedeće: nadzor nad vojskom i policijom trebaju provoditi ljudi legitimno izabrani da obnašaju vlast; postojanje određene razine političke kulture i demokratskih uvjerenja; uvjeti mirnoga okruženja u kojima nema vanjskih prijetnji opasnih po demokratski režim. Osim navedenih, Dahl ističe i uvjete koji pogoduju demokraciji, a to su nerazvijeni supkulturni pluralizam i suvremena tržišna ekonomija. O tomu vidi više u: Isto, str. 149.
[556] Dahl poteže pitanje zašto su navedene institucije uopće potrebne, pa ističe kako su potrebne da bi se zadovoljili demokratski kriteriji djelotvorne participacije, potpune obuhvaćenosti kontrole dnevnoga reda, obaviješteno razumijevanje i drugi. O tomu vidi više u: Isto, str. 96.
[557] Usp. isto, str. 94. Tijekom svojega kritičkoga sagledavanja odnosa poliarhijske demokracije i tržišnoga kapitalizma, Dahl zaključuje da »tržišni kapitalizam u velikoj mjeri pogoduje razvitku demokracije do razine poliarhijske demokracije. Međutim, zahvaljujući štetnim posljedicama za političku jednakost, on je nepovoljan za razvitak demokracije na razini iznad poliarhije«. O tomu vidi više u: Isto, str. 179–180.

poliarhijske demokracije u tomu je što prvotno navedena podrazumijeva ograničeno pravo glasa, kakvo je postojalo u 19. stoljeću. Osim toga, u njoj ne postoje političke stranke, pravo na organiziranje interesnih skupina i pravo pokretanja političkih organizacija, kao što je to, primjerice, slučaj kod poliarhijske demokracije. Sljedeća važna tvrdnja koju pribrajamo deskriptivnoj analizi demokracije ta je da »broj osoba koje žive u nekoj političkoj zajednici i veličina teritorija utječu na oblik demokracije«.[558] Dahl će ustvrditi da izravna, kao i predstavnička demokracija, ima svoja ograničenja,[559] ali i prednosti. Upravo zato nalaže da odabir pojedinoga modela ne ovisi samo o veličini teritorija:

»Što je demokratska jedinica manja, to je mogućnost participacije građana veća i to manje građani imaju potrebu prenositi teret donošenja odluka na predstavnike. Što je demokratska jedinica veća, to je veća njezina mogućnost za rješavanje najvažnijih problema građana, i to je veća njihova potreba da prenesu donošenje odluka na predstavnike.«[560]

Osim teritorija i prethodno navedene vječne demokratske dileme, Dahl spominje da je za demokraciju u nekoj zemlji ustav iznimno važan iz nekoliko razloga.[561] Dakle, ustvrđuje da dobro osmišljen ustav pomaže u održavanju demokratskih institucija.[562] Proučavanjem Dahlova rada istražuje se politološka perspektiva pojma demokracije, čime se stječe potpuniji uvid u njegovu kompleksnost. U kontekstu toga narativa, valja spomenuti i teorijski model deliberativne demokracije za čiju je tvorbu zaslužan Jürgen Habermas. Habermas je model iskovao pod utjecajem etike diskursa[563] i pozicionirao ga između, s jedne strane, liberalne demokracije i republikanske demokracije, s druge strane:

»Deliberativna demokracija zastupa jače normativne zahtjeve nego liberalna, ali slabije nego građanskorepublikanska strategija, koju ona smatra rousseauovskim preopterećenjem građana. Ona preuzima od modela liberalne pravne države ustavnu institucionalizaciju procesa odlučivanja, koji ne trebaju ovisiti o tome jesu

[558] Isto, str. 109.
[559] Usp. isto, str. 113.
[560] Isto, str. 113–114.
[561] Usp. isto, str. 127–129.
[562] Usp. isto, str. 131.
[563] »Etika diskursa konstruirana je refleksivno. Ona ne naznačuje etiku koju Habermas smatra ispravnom, nego pokušava, obratno, u naknadnoj, dakle refleksivnoj interpretaciji onoga što u komunikacijskim procesima sporazumijevanja već oduvijek činimo otkriti pretpostavke i zahtjeve uspješnoga sporazumijevanja. Etika diskursa ne mora stoga propovijedati o određenim sadržajnim vrednotama o kojima bi se svagda moglo sporiti, primjerice ljudskim pravima, nego, umjesto toga, u trezvenoj, gotovo juristočkoj vanjskoj perspektivi može opisivati procedure ravnopravnoga sporazumijevanja.« Walter Reese-Schäfer, »Jürgen Habermas i deliberativna demokracija«, *Politička misao: časopis za politologiju* 41 (2004) 4, str. 3–21, str. 4.

li građani dostatno aktivni i sposobni kolektivno djelovati. Od republikanskoga modela preuzima jaču orijentaciju na realan proces formiranja mišljenja i volje u deliberirajućoj javnosti.«[564]

Liberalnoj i republikanskoj demokraciji, nastalima na temelju ideje slobode i ideje jednakosti, kao što je opisivano u prethodnim poglavljima ove cjeline, deliberativna demokracija služi kao svojevrsna spojnica. Uzevši pomalo sadržaja iz svake od dviju velikih tradicija demokracije, deliberativna demokracija čini se kao pojam vrijedan spomena u suvremenim koncepcijama demokracije. U određivanju pojma i funkcije deliberativne demokracije valja napomenuti i da postoje tri sustava koja djeluju različitim resursima i ostvaruju utjecaj na različitim područjima. Politička uprava resursima upravne moći ostvaruje utjecaj na području države, dok ekonomski sustav djelovanja resursima novca djeluje na tržištu, a treći sustav, onaj javnokomunikacijskih mreža, putem solidarnosti ostvaruje utjecaj u području civilnoga društva. Interakcijom između triju navedenih sustava Habermas nastoji predložiti ne građansko društvo, nego društvo građana[565] u kojemu javna komunikacija tvori svojevrsnu osjetljivu i široko rasprostranjenu senzornu mrežu.[566] Ona nije u poziciji vladati ili predstavljati vlast, no može raspravljati o svim društvenopolitičkim problemima, pa na taj način biti putokaz vlasti u rješavanju određenih pitanja.[567] Čini se da javnost u konceptu deliberativne demokracije može izvršiti značajan pritisak na vladajuće strukture u političkom sustavu udruživanjem u skupine civilnoga društva – građanske inicijative, političke udruge i društvene pokrete.[568] Organizacije civilnoga društva, iako se nalaze na socijalnoj periferiji, imaju mogućnost uočiti nove društvene pojavnosti i potaknuti raspravu o njima.[569] Ti ljudi pokreću raspravu o feminizmu, rizicima uporabe atomske energije, posljedicama genetskoga istraživanja, siromaštva u Trećem svijetu i utjecaju održivoga razvoja na okoliš. Raspravu, dakle, nisu započeli političari i ljudi zaposleni u sektoru javne uprave, nego time izravno pogođeni ljudi, aktivisti i radikalni profesionalci.[570] No svatko se smatra ravnopravnim sugovornikom u zajednici, a Habermas veliki značaj pridaje jasnoći jezika, kako bi se i najkompleksniji i najkompliciraniji koncepti mogli iskomunicirati i, na taj način, pridonijeti sveobuhvatnomu razvoju demokracije.[571]

[564] Isto, str. 13.
[565] Usp. isto, str. 14.
[566] Usp. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1992., str. 364.
[567] Usp. W. Reese-Schäfer, »Jürgen Habermas i deliberativna demokracija«, str. 14.
[568] Usp. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, str. 451.
[569] Usp. isto, str. 460.
[570] Usp. W. Reese-Schäfer, »Jürgen Habermas i deliberativna demokracija«, str. 19.
[571] Usp. isto, str. 18.

Za dodatno razjašnjenje pojma deliberativne demokracije valja zahvaliti i Joshui Cohenu. Naime, deliberativna demokracija, prema njemu, predstavlja zajednicu ljudi čijim se poslovima upravlja kroz javnu raspravu svih njenih članova.[572] Cohen navodi pet temeljnih uvjeta koncepta deliberativne demokracije koje pojedini teoretičari proširuju:

»1. Deliberacija je slobodna. Sudionici ne smiju, dakle, biti vezani autoritetom ili prethodno utvrđenim normama i zahtjevima osim onih same deliberacije.
2. Sudionici pretpostavljaju da će se na kraju deliberacije također osjećati vezani rezultatima i provoditi ih.
3. Deliberacija se mora zasnivati na argumentima. Svi prijedlozi, sva podrška i kritika moraju biti utemeljeni.
4. Smije se vršiti samo jedna jedina prisila, naime, prema Habermasovu načelu etike diskursa, nenasilna prisila boljega argumenta.
5. Svaka bi se kolektivna odluka trebala donositi na deliberativan način i ne samo naknadno provjeravati je li suglasna i s načelima deliberacije.
6. Svatko ima jednako pravo govora i glasovanja, tj. svi se sudionici smatraju formalno i supstancijalno jednakima.
7. Već postojeći pravni zahtjevi unutar skupine članova nemaju obvezatan učinak, nego se mogu u svakome trenutku staviti na raspolaganje – s jednom iznimkom: mora se sačuvati okvir deliberacije među jednakima.« [573]

Seciranjem deliberativne demokracije nastupa kraj ovoga poglavlja, a ujedno i druge cjeline rada. Suvremene perspektive demokracije nesumnjivo pokazuju o kakvoj se sveobuhvatnosti i kompleksnosti pojma radi. Detaljnim istraživanjem i pregledavanjem više autora kroz sva povijesna razdoblja nastojalo se ući u bît demokracije kao okvira u kojemu se pojavljuje kriza modernoga autoriteta. Istraživanjem je ustanovljeno da demokraciju uvelike oblikuju tri ideje, ali nije ponuđeno rješenje za napetost modernoga autoriteta. Potvrđivanjem otprije utvrđene dijagnostike na kraju ovoga poglavlja može se činiti kao da se otvara više pitanja nego odgovora. Jedno od značajnih pitanja koje se postavlja ono je uživa li narod kao nositelj autoriteta previše slobode i jednakosti, čime se pospješuje stvaranje ne-reda u demokraciji. Ako je odgovor na to pitanje potvrdan, kako onda tomu doskočiti?

Umjesto trenutnog odgovora, krenut će se u opširnije razmatranje navedene problematike u smjeru koji bi se na prvi dojam čitatelju mogao činiti nespojiv s dosadašnjom tematikom rada. Naime, u sljedećoj cjelini istraživat će se mogu li tehnika i demokracija, kao i novonastali tehnički fenomeni koji prodiru u okvir demokracije, predstavljati odgovor na prethodno postavljeno pitanje.

---

[572] Usp. Joshua Cohen, »Deliberation and Democratic Legitimacy«, u: James Bohman, William Rehg (ur.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge 1997., str. 67.
[573] W. Reese-Schäfer, »Jürgen Habermas i deliberativna demokracija«, str. 16. O tomu vidi više i u: J. Cohen, »Deliberation and Democratic Legitimacy«, str. 72–75.

4. MODERNA TEHNIKA I DEMOKRACIJA

Čini se da se fenomen demokracije u ranim društvima pojavio iz triju razloga.[574] Prvi je razlog taj da vladari nisu mogli održivo vladati bez kooperacije podređenih. Drugi je razlog taj da su vladari htjeli znati čime se njihovi podređeni bave kako bi mogli ciljano ubirati porez. Treći razlog, onaj koji je i doveo do uspostave demokracije, taj je da su vladari trebali podređene jednako kao što su podređeni trebali da netko njima vlada.

Demokracija je model vladavine koji se pokazao otpornim i održivim kroz tisućljetnu ljudsku povijest, no valja naglasiti da razvoj i napredak demokracije kroz stoljeća ljudskoga vijeka nije tekao pravocrtno.[575] Moderne demokracije, utemeljene na sustavu mandatne reprezentacije koji se provodi kroz izborne cikluse, mogu se smatrati europskom invencijom[576] i eksperimentom koji je u tijeku.[577] Unatoč nepovjerenju građana i zastrašujućem potencijalu moći izvršne vlasti, ipak postoje razlozi za nadu.[578] Ako se proučava razvoj demokracije od njenih začeća do danas, može se donijeti zaključak da su načinjeni pozitivni pomaci. No s pozitivnim pomakom pojma demokracije od antike do suvremenoga doba u sadržajnom smislu, uzevši u obzir naslijeđe ideja koje su demokraciju oblikovale, može se postaviti i pitanje kako je uopće moguće da postoji napetost modernoga autoriteta o kojoj se diskutiralo u prethodnim poglavljima ovoga rada. Uočeno je da manjak slobode i jednakosti neminovno vodi u pogrješnom smjeru. Je li danas na djelu obrnuta situacija? Odnosno, postoji li *previše* slobode i *previše* jednakosti u društvu?

Nadalje, jesu li ta pitanja još uvijek relevantna s obzirom na to da je u modernom dobu prisutno rapidno razvijanje i širenje tehnike koja uzima sve veći mah, pa se tehnika danas toliko proširila da je prodrla i u polje demokracije? Demokracija nije imuna na taj trend. Štoviše, na okosnici tehnike razvija se digitalna demokracija. Detaljnijem istraživanju pojma tehnike pristupit će se s ciljem da se otkrije može li se u njoj detektirati potencijal oslobođenja napetosti modernoga autoriteta, a prvi korak po tom pitanju bit će istraživanje biti tehnike.

4.1. Što je moderna tehnika: Heideggerovo određenje tehnike

[574] Usp. David Stasavage, *The Decline and Rise of Democracy: A Global History from Antiquity to Today*, Princeton University Press, Princeton 2000., str. 6–7.
[575] Usp. isto, str. 7.
[576] Usp. isto, str. 197–224.
[577] Usp. isto, str. 296.
[578] Usp. isto, str. 307–308.

Prema Heideggeru, pitanje o tehnici predstavlja put mišljenja, »a svi putovi mišljenja, više ili manje zamjetno, na neuobičajen način vode kroz jezik«,[579] pri čemu se ističe da je neutralan stav prema tehnici najlošiji jer »ta nas predodžba […] čini potpunoma slijepima za bit tehnike«.[580] Ustaljena predodžba o tehnici objašnjava tehniku kao sredstvo i pridaje joj instrumentalno određenje.[581] Takvo određenje podrazumijeva kauzalitet.[582] Heidegger smatra da se upravo analizom kauzaliteta[583] otkriva ono instrumentalno, za koje je rečeno da opisuje tehniku. Postoje četiri uzroka[584] i njima supripadaju načini krivnje, odnosno dugovanja, prema razumijevanju Grka (grč. *αίτιον*). Grci su, dakle, pod uzrocima podrazumijevali ono što skrivljuje, pa Heidegger navodi da se četiri načina krivnje međusobno razlikuju, ali su, s druge strane, i supripadni:

»Četiri načina krivnje/dugovanja dovode do toga da se što pojavi. Oni to nešto, puštajući ga da se pokaže, u-pri-sućuju. Puštajući ga u prisuće oni ga istodobno pripuštaju, naime, u svoj svršni nadolazak. Temeljna je karakteristika krivnje/dugovanja to pripuštanje u nadolazak. U smislu takva pripuštanja, krivnja/dugovanje je 'odpust'.«[585]

Pozivajući se na Platona, spomenuti *odpust* Heidegger tumači kao *odpust* neprisutnoga u prisuće, odnosno pro-iz-vođenje:

»Pro-iz-vođenje se stječe samo ako ono skriveno dolazi u neskriveno. To dolaženje počiva i stječe se u onome što mi zovemo otkrivanjem. Grci imaju za to riječ ἀλήθεια […]. Kako smo to sad zabludjeli? Mi pitamo o tehnici, a dospjeli smo do ἀλήθεια, do otkrivanja. Što ima bit tehnike s otkrivanjem? Odgovor: Sve. Jer na otkrivanju se temelji svako pro-iz-vođenje.«[586]

S obzirom na prethodno navedeno, Heidegger apostrofira da tehnika ne predstavlja samo sredstvo. Ona predstavlja više od toga – prostor otkrivanja i prostor istine. Prema tome, ne radi se o pukoj uporabi sredstava pri izgradnji nečega, nego se radi o »imenovanom

[579] Martin Heidegger, »Pitanje o tehnici«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, prev. Josip Brkić et al., Naklada Naprijed, Zagreb 1996., str. 221.
[580] Isto.
[581] Usp. isto, str. 222.
[582] Usp. isto, str. 223.
[583] Usp. isto, str. 225.
[584] Po uzoru na Aristotela, navodi – *causa naturalis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*.
[585] M. Heidegger, »Pitanje o tehnici«, str. 225.
[586] Isto, str. 226–227.

otkrivanju«,[587] što je »uistinu ono instrumentalno kao takvo«.[588] Za modernu tehniku, također, vrijedi da je kod nje na djelu otkrivanje, no Heidegger čini distinkciju s obzirom na staru tehniku. Naime, ističe da u modernoj tehnici vlada izazivanje, odnosno »izazivajuće stavljanje«[589] koje obavlja čovjek, ali napominje da »moderna tehnika kao otkrivanje, naručeno za ispostavu, nije puko ljudsko djelo«,[590] što znači da se pokušaj određenja tehnike u tom kontekstu pomoću antropoloških ili puko instrumentalnih smjernica tumači kao slabo i nepotpuno.[591] Heidegger će naznačiti da »sve bitstveno, ne samo ono moderne tehnike, drži se posvuda najdulje skrivenim«,[592] pa se »ta prvotna ranost pokazuje ljudima tek na kraju«.[593] Kod pitanja moderne tehnike, ističe Heidegger, javlja se privid:

»Moderna tehnika mora primjenjivati egzaktnu prirodnu znanost zato što bit te tehnike počiva u po-stavi. Time nastaje privid, da je moderna tehnika primijenjena prirodna znanost. Taj se privid može održavati dokle god se dostatno ne propita bitno podrijetlo novovjeke znanosti i bit moderne tehnike.«[594]

Drugim riječima, konstantnim propitivanjem moderne tehnike iznova se dolazi do zaključka da je kod nje na djelu otkrivanje. Bît moderne tehnike nalazi se u po-stavi:

»Tako, dakle, izazivajuća po-stava prikriva ne samo neki pređašnji način otkrivanja, pro-iz-vođenja, nego otkrivanje, kao takvo, a s njim i ono u čemu se stječe neskrivenost, tj. istina. Po-stava prikriva to sijanje i vladanje istine.«[595]

Prema navedenomu, prikrivanjem istine nužno se pojavljuje opasnost koja stoji u bîti tehnike, no Heidegger iznosi tezu da tehnika po sebi nije opasna ni ugrožavajuća. Istinska ugroženost već je inkorporirana u čovjekovu bît. Međutim, pozivajući se na Hölderlina, Heidegger ističe da »gdje postoji opasnost, raste također ono spasonosno«.[596] Taj izraz upućuje na to da bît tehnike u sebi također krije ono spasonosno.[597] U krajnjoj opasnosti otkriva se »najprisnija, neuništiva pripadnost čovjeka onome što se obistinjuje«,[598] čime se zaokružuje bît

[587] Isto, str. 228.
[588] Isto.
[589] Isto, str. 231.
[590] Isto, str. 233.
[591] Usp. isto, str. 234.
[592] Isto, str. 235.
[593] Isto.
[594] Isto, str. 236.
[595] Isto, str. 240.
[596] Isto.
[597] Usp. isto, str. 241.
[598] Isto, str. 244.

tehnike koja je, po Heideggeru, dvoznačna – ugrožavajući odnos čovjeka prema bîti istine istovremeno ga upućuje da stane uz nju. Čini se da Heideggerovo opisivanje tehnike kao dvoznačne navodi na zaključak kako se u njezinoj uporabi može iskazivati dvostruki karakter. Naime, tehnika može biti opasna, i to se nikako ne smije smetnuti s uma, ali istovremeno može omogućiti mnogo toga što pozitivno djeluje na ljudski rod i svakodnevni život.

4.2. Stieglerovo određenje tehnike

Mora li se čovječanstvo, u ime antropocentrizma, oduprijeti tehnici, odnosno njenoj vlastitoj snazi? Radeći na vlastitoj destrukciji razvijanjem tehnike, mora li s čovječanstvom nestati i priroda? Ili, drukčije formulirano, je li tehnocentrizam opasnost za prirodu?[599] Ta i druga pitanja koja postavlja Bernard Stiegler uvod su u njegova razmatranja u pitanje tehnike. Odmah na početku ovoga poglavlja spomenut će se Stieglerova definicija tehnike:

»Općenito govoreći, tehnika u današnjem životu čovjeka označava ograničeno i određeno područje alata, instrumenata, ako ne samo uređaja […]. Međutim, tehnika (*tekhne*) označava, prije svega, sva područja vještine. Što nije vještina? Pristojnost, elegancija i kuhanje su vještine. Međutim, samo u potonjoj imamo proizvodnju, preoblikovanje materijala, 'sirovoga materijala' u 'sekundarnu materiju' ili proizvode.«[600]

Tehnika je, dakle, vještina kojom se određeni materijal preoblikuje u proizvod. Kada je to definirano, s pravom se može postaviti pitanje služi li tehnika čovječanstvu ili služi *tekhne*, sâmoj sebi. Stiegler u eksplikaciju kreće s Rousseauovom konstatacijom da je čovjek prirodnoga stanja, čovjek bez proteza, robustan, pa da takvoga čovjeka civilizacija oslabljuje.[601] Stoga i navodi:

»Čovjek izvornoga maksimuma zato nema potrebe za protezama. Svoje tijelo, s obzirom na to da je jedini instrument koji razumije, koristi u različite svrhe […]. Drugim riječima, tehnika je ono što nas naposljetku vodi u propadanje, lišavajući nas naše izvorne moći.«[602]

[599] Usp. Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, prev. Richard Beardsworth, George Collins, Stanford University Press, Stanford 1998., str. 92.
[600] Isto, str. 93.
[601] Usp. J.-J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, str. 53.
[602] B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 115.

Proteza, odnosno alati, »stvaraju iluzornu moć, uvijek iznad dohvata ruke, nedostupnu i posrednu, koja mora biti pripremljena, prevezena, dogovorena i u koju se čovjek mora zatvoriti«.[603] Nastavno na to, Stiegler piše i da je upravo proteza izvor nejednakosti[604] i da su proteze, kao i druge umjetne naprave, beskorisne.[605] Čovjekova dostatnost i njegovo prvo porijeklo u prirodnomu je stanju, a *τέχνη* je pak sekundarnoga porijekla. Tehnika, kao čovjekova produljena ruka, njegova je proteza i njegova moć uništava u ozbiljenju ono što joj daje moć – sâmoga čovjeka.[606] Sloboda koja se javlja pri korištenju tehnike može se istovremeno okarakterizirati kao prednost i nedostatak. Ako tehnika opstane u granicama čovjekovih stvarnih potreba, onih nužnih za samoočuvanje, tada ne postoji uvjet za narušavanje reda koji postavlja ljudski duh. Međutim, tehniku se ne može promatrati odvojenom od čovjeka. Zato Stiegler i ističe:

»Ako paleontologija završi s tvrdnjom da ruka oslobađa govor, jezik postaje neodvojiv od tehničnosti i prostetike; on se mora promišljati zajedno s njima, u njima ili iz jednakoga izvora kao one: iz njihove zajedničke srži.«[607]

Jezik je, također, čovjekov alat i oslobođenje ruke kao prvotnoga uvjeta za korištenje alata više ne vrijedi kao argument udaljavanja čovjeka od mogućnosti destruiranja sâmoga sebe kroz moć koju mu pruža tehnika. Naime, oslobođenjem ruke jezik je i dalje prisutan, što Stieglera navodi na zaključak kako mora postojati određena povezanost čovjeka i tehnike na internoj razini. S tom tvrdnjom javlja se i teza o tehničkoj svjesnosti.[608] Naime, ako zanemarimo paleontološka istraživanja i teze o podrijetlu alata neovisno o čovjeku, preostaje nam teza o genetskim karakteristikama čovjeka koje omogućuju izradu alata. Proteza nije puka ekstenzija ljudskoga tijela. Naime, ona konstituira čovjeka:

»Eksternalizacija kao čin koji je obzor anticipacije, kao gesta, također je *Erinnerung*, sâm trenutak refleksivnosti, privrženosti sebi kao povratak sebi.«[609]

[603] Isto, str. 116.
[604] Usp. isto.
[605] Usp. isto, str. 118.
[606] Usp. isto, str. 120.
[607] Isto, str. 145.
[608] Usp. isto, str. 150.
[609] Isto, str. 153.

Eksternalizacija označava sagledavanje tehnike s obzirom na čovjeka kroz fenomenološki pristup. Preko alata, moguća je refleksivnost koja je svojstvena čovjeku, a njom se čovjek vraća sâmomu sebi. Stiegler, pozivajući se na Leroi-Gourhana, znakovito piše da su alati i kosturi evoluirali istovremeno.[610] Nadalje, Stiegler navodi:

»Jednom kada se postigne kortikalizacija, tehnička diferencijacija u potpunosti će ovisiti o socijalnoj diferencijaciji, a ne više o zoološkoj diferencijaciji – iako se njezin pomak razvoja i diferencijacije slijedi kao da se radi o zoološkom zanošenju, njezina evolucija ostaje filogenetska u svojoj pojavnosti, pa [je] idiomatski potpuno ravnodušna. U osnovi, tehnička diferencijacija već je socijalna, trajna i generalizirajuća prije kraja kortikalizacije.«[611]

Taj navod jasno upućuje na dihotomiju evolucije čovjeka i alata. Imajući u vidu definiciju tehnike kao vještine preoblikovanja sirovina u konačan proizvod, valja istaknuti kako je alat neizostavan čimbenik u tomu procesu. Međutim, alat sâm po sebi nema smisao ako se uz njega ne uvede pojam *uporabe*. Upotrebljavajući alat, stječe se vještina definirana kao tehnika. Zanimljivo, takva mehanicistička argumentacija nije bila svojstvena perspektivi u antičkomu dobu. Prema Stiegleru, Grci su imali pogled na tehniku koji danas otkriva novu perspektivu:

»Tragično grčko razumijevanje tehnike […] ne suprotstavlja dva svijeta. Ono sastavlja *topoi* koji su konstitutivni za smrtnost, bivajući na granicama smrtnosti: s jedne strane, besmrtni, a s druge strane, živeći bez znanja o smrti (animalnost); u rascjepu između toga dvojega tehnički je život – to jest, umiranje.«[612]

Takvom perspektivom razotkriva se ontološko gledište na pojam tehnike. Nadalje, religija, govor, politika i izumljivanje izvanjštenja su bitka (eng. *default of origin*).[613] Dakle, pitanje koje se postavlja s obzirom na to glasi: »Je li se *λόγος* uzdigao nad *τέχνη* ili je pak obrnuto?« Pitanje bi se moglo postaviti i na sljedeći način: »Nisu li *λόγος* i *τέχνη* modaliteti istoga bivanja-izvan-sebe (eng. *being-outside-outself*)?«[614] Čovječanstvo nema zadani smjer. Naime, ono mora inventirati, shvaćati, proizvoditi, ali ništa od toga nije jamstvo da će ti procesi

[610] »I fosilni ostatci i nalazi oruđa snažno upućuju na to da su se alati i kosturi razvijali sinkronijski.« André Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, prev. Anna Bostock Berger, MIT Press, Cambridge 1993., str. 97.
[611] B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 175.
[612] Isto, str. 186.
[613] Usp. isto, str. 193.
[614] Usp. isto.

postati suština čovjeka. Štoviše, postoji opasnost da navedeni procesi postanu suština sâme tehnike.

»*Σοφία* i *τέχνη* ništa su bez vatre […]. Vatra je u rukama smrtnika moć božanskoga porijekla kroz čije posredovanje, kao žrtvu, smrtnici stavljaju sebe na mjesto bogova. Međutim, vatra nije moć smrtnika. Ona nije njihovo vlasništvo; ona je više pripitomljena moć koja, kada bježi tehničkoj vještini svoje pitomosti, otkriva svoje divlje nasilje […].«[615]

Vatra kao prvotni simbol uspješnosti tehnike istovremeno može pružati čovjeku toplinu i spaliti polja zasađena hranom. Radi se o opasnosti udaljavanja čovjeka od vlastite bîti, bilo prebacivanjem odgovornosti na tehniku, bilo zaluđenošću njezinom moći. Čovjek, s obzirom na to da je prostetičan, odnosno vezan uz tehniku, u svojoj je bîti i auto-destruktivan.[616] Čovjekovo bivanje u konstantnoj je opasnosti od vlastite aktivnosti. S obzirom na dosad napisano, a na tragu Stieglerove misli, može se ustanoviti zaključak da je tehnika istovremeno nepresušni izvor mogućnosti napretka i ponor samo-razaranja čovjeka.[617] U prilog takvomu zaključku ide i Stieglerovo razmatranje politike za koju navodi da je riječ o umijeću, tj. o tehnici koja je utisnuta u svakoga smrtnika.[618] Radi se o posebnoj vrsti vještine koja se ne nalazi u rukama određenih specijalista. U antičkom *polisu* ne vlada filozof ili neka određena figura, nego *polis* vlada sâmim sobom kroz udruživanje (eng. *coming-together*),[619] a za poentiranje vlastitoga zaključka Stiegler upućuje na trenutak udruživanja u *polis* koji spominje Platon u *Protagori*:

»[Lj]udi su isprva rasuto prebivali i gradova nije bilo. Pogibali su od zvjeradi jer su u svakom pogledu bili od nje slabiji. I obrtnička im je vještina bila za hranu dovoljna pomoćnica, ali za boj sa zvijerima nedostatna, jer još nisu imali građansku i političku vještinu od koje je dio ratna vještina. Stoga su nastojali da se saberu na okup i spašavaju osnivajući gradove. Kad bi se okupili, radili su jedan drugome nepravdu jer nisu imali državničku vještinu. Zato su se opet raspršivali i propadali. Pobojavši se da naš rod ne bi posve propao, Zeus pošalje Hermesa da dovede među ljude stid i pravdu (*αιδώς* i *δική*) neka budu ures gradova i pomoćne veze prijateljstva. No Hermes upita Zeusa na koji bi način dao pravdu i stid ljudima. 'Da li da i ove tako podijelim kako su i ostale vještine podijeljene? A podijeljene su ovako: jedan s liječničkom vještinom dovoljan je za mnoge nestručnjake, a tako je i s ostalim vještacima. Pa da evo ovako i pravdu i stid smjestim među ljude ili da ih svima podijelim?' 'Svima', reče

[615] Isto, str. 194.
[616] Usp. isto, str. 198.
[617] Usp. isto, str. 196–198.
[618] Usp. isto, str. 201.
[619] Usp. isto.

Zeus, 'i svi neka imaju dio! Ne mogu naime niknuti gradovi kad bi toga bilo samo u nekolicine kao što je s drugim vještinama. I daj zakon od mene da ubijaju kao kugu gradsku onoga koji ne može imati stida i pravde!'«[620]

Politika jamči red i sigurnost, ali istovremeno u sebi sadrži klicu razdora i destrukcije. Dva su ključna pojma iz Platonova navoda, na koje se nadovezuje i Stiegler, *αιδώς i δική*. Preko tih dvaju pojmova Stiegler objašnjava kako se politika može promatrati kao tehnika u svojoj suštini:

»Drugim riječima, *αιδώς* i *δική*, osjećaji koji jamče sigurnost okupljanja smrtnika, isti su osjećaji smrtnosti koje smrtna bića imaju zajednička zbog zadanosti vrste, a sâma smrtnost proizlazi iz te za-danosti, iz njihove tehničnosti. To okupljanje, što za Platona znači *πόλις*, podrazumijeva odluku, a odluka implicira anticipaciju: *προμήθεια*, napredak, čija je istina povratak nakon događaja, odgoda, *επιμήθεια*; i ako se u jednom potezu konstituira mogućnost grada i mogućnost njegova uništenja (njegova nemogućnost), *προμήθεια* kao napredak pretpostavlja hermeneutiku (vezanu za tehniku pisanja) koja leži u sâmoj osnovi vremenosti.«[621]

Zbog *τέχνη* uzdiže se i *πόλις*.[622] S obzirom na spomenutu podvojenost tehnike, koja se eksplicira i u politici, pa sâmim time i djelovanjem čovjeka kroz politiku, Stiegler izvodi zaključak da su smrtnici (eng. *mortals*) već od sâmoga začetka u svojevrsnomu problemu.[623] Kako tumačiti tu Stieglerovu misao? Ako su čovjek i tehnika potekli iz istoga izvora, je li napetost modernoga autoriteta rezultat mnogo veće problematike? Ako je tomu tako, postoji li uopće mogućnost oslobođenja napetosti u kojoj se nalazi moderni autoritet? Pretpostavimo li da ne postoji mogućnost oslobođenja, tada se neminovno nameće zaključak da će prevladati stanje neprestane napetosti koje ne postaje samo nužno nego i jedino isključivo moguće.

4.2.1. Stieglerova kritika Heideggera

Da bi se bolje i jasnije shvatilo Stieglerovu misao o tehnici, valja krenuti putem njegove kritike Heideggera. Stiegler razmatranje Heideggera započinje upućujući čitatelja na Huberta Dreyfusa. Naime, Dreyfus smatra kako iz Heideggerova djela *Bitak i vrijeme* nije moguće dobiti jednoznačan odgovor zagovara li on tehniku ili joj se pak protivi:

[620] Platon, *Protagora. Sofist*, prev. Koloman Rac, Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb 1975., 322b-322d, str. 53–54.
[621] B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 202.
[622] Usp. isto, str. 205.
[623] Usp. isto, str. 204.

»Suprotstavljanje kartezijanskoj distinkciji subjekt/objekt, u smislu prikaza *Daseina* kao korisnika alata [eng. *equipment*], postaje dvosmislen oblik opozicije jer više nije jasno nudi li takva analiza kritiku tehnologije u obliku transcendentnog prikaza o predtehnološkomu svakodnevnom razumijevanju alata [eng. *equipment*] ili, pod krinkom transcendentalnoga prikaza svakodnevne aktivnosti, odražava li takva analiza prijelaz u povijesti načina na koji oprema priprema put tehnici. Drugim riječima, nije jasno suprotstavlja li se *Bitak i vrijeme* tehnici ili ju promiče.«[624]

Međutim, Stiegler napominje da je Dreyfusova kritika promašena. Naime, ističe da je Heidegger pisao kako nije zadaća mišljenja sukobiti se s tehnikom ili ju promovirati, nego biti otvoren spram nje.[625] Heideggerov tubitak (njem. *Dasein*), tumači Stiegler, predstavlja vrijeme[626] i njemu su istovremeno morati-biti (eng. *having-to-be*) i ne-uspijevati-biti (eng. *failing-to-be*) uspostavljeni pred kraj njegova stvaranja, pa tako postaju pitanje tehnike.[627] U sljedećem navodu jasno se ističu različitosti Stieglerova i Heideggerova pristupa:

»Stieglerova analiza radikalizira Heideggerovu egzistencijalnu analitiku, s obzirom na to da potonja pravi dvije važne razlike od kojih su obje nepovoljne za tehniku. Heideggerova je prva distinkcija ona između autentičnoga vremena doživljenoga kroz iščekivanje smrti i neautentičnoga vremena proizvedenoga upotrebom alata. Heideggerova je druga distinkcija ona između načina odnosa prema svijetu. Opet s tom potonjom razlikom, jezik je onaj koji može uistinu otkriti svijet, dok tehnika samo pretvara sve u resurs. Nasuprot tome, Stiegler uspostavlja 'tehničku ukorijenjenost svih odnosa prema vremenu'. […] Drugim riječima, transcendentalni aspekti iskustva postoje zbog tehnike.«[628]

Tim navodom potvrđuje se naznaka da postoji evidentna razlika u Heideggerovu i Stieglerovu mišljenju tehnike. Međutim, valja otići korak dalje u misao sâmoga Stieglera da bi se u potpunosti shvatila razlika u mišljenju tehnike dvojice filozofa. Stiegler Heideggerovu tvrdnju da je vrijeme vremenito[629] tumači na slijedeći način:

---

[624] Hubert Dreyfus, »History of the Being of Equipment«, u*:* Hubert Dreyfus, Harrison Hall (ur.), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1992., str. 175.
[625] Usp. B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 209.
[626] Usp. isto, str. 199. O dodatnoj eksplikaciji *Daseina* vidi više u: Isto, str. 216.
[627] Usp. isto, str. 199.
[628] Anna Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology: Invention, Decision, and Education in Times of Digitization«, *Educational Philosophy and Theory* 47 (2015) 10, str. 1110–1123, str. 1112, doi: https://doi.org/10.1080/00131857.2015.1045819.
[629] »Tubitak nije vrijeme, nego vremenitost. Temeljni iskaz: Vrijeme je vremenito, stoga je najautentičnije određenje – i ono nije nikakva tautologija, jer bitak vremenitosti znači nesravnjivu zbiljnost. Tubitak je ono svoje svršeno, svoja mogućnost u pretjeku prema tom svršenom. U ovom pretjeku ja jesam zapravo vrijeme, imam vremena. Ako je vrijeme svagda moje, postoje mnoga vremena. To vrijeme je besmisleno; vrijeme je vremenito.« Martin Heidegger, »Pojam vremena«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, prev. Josip Brkić et al., Naklada Naprijed, 1996., str. 58–59.

»Vrijeme je odnos prema vremenu. Ali taj je odnos uvijek već određen svojim tehničkim, povijesnim uvjetima, učincima izvornoga tehničkog stanja. Vrijeme je svaki put singularnost odnosa prema kraju koji je utkan tehnički. Svaku epohu karakteriziraju tehnički uvjeti stvarnoga pristupa već-tu koji ju konstituiraju kao epohu, kao suspenziju i nastavak te koji kriju njezine posebne mogućnosti 'diferencijacije' i individuacije. Političko građanstvo, koje je suvremeno s otvaranjem povijesti bića […] primjer je za to.«[630]

Iz proučavanja misli u djelu sâmoga Stieglera očita je svojevrsna kritika koja se upućuje Heideggerovu mišljenju. Kulminacija slijedi u sljedećem navodu:

»Ne samo da Heidegger misli instrument; on na temelju toga misli. Ipak, on to ne promišlja do kraja: ne uspijeva u instrumentu vidjeti izvorni i izvorno manjkav horizont bilo kojega otkrića, uključujući i nepredviđeno; on u instrumentu ne vidi ono što istinski postavlja u igru vremenitost bića, što se u pogledu pristupa prošlosti, a time i budućnosti, kroz instrument tehnološki konstituira, što kroz njega konstituira povijesno kao takvo. On uvijek smatra oruđe (samo) korisnim, a instrumente (samo) oruđem, pa je zbog toga nesposoban promišljati, na primjer, o umjetničkom instrumentu kao o nečemu što uređuje svijet. Sada ovdje, manje nego ikad, potrebne analize 'korištenja' mogu odgovarati utilitarističkoj brizi; ovdje, više nego ikad, s instrumentalnom implementacijom kao takvom, događa se svjetovanje svijeta.«[631]

Heideggerova misao sprovedena je kroz instrument koji je instrumentaliziran. Drugim riječima, čovjek je već bačen u svijet predegzistirajuće tehnike kroz koju on sâm egzistira, a koristeći alate to i potvrđuje, što je Heidegger propustio uvidjeti. Stieglerova kritika Heideggerova mišljenja potom gradi fokus oko pojma sjećanja (eng. *memory*). Sjećanje je, smatra Stiegler, proto-alat[632] koji nije funkcionalan bez određene točke referencije na koju se sjećanje može vratiti. Alat predstavlja ono već-ovdje, podrazumijeva pred-imanje. Heidegger nalaže da »*Dasein*, kao bitak-u-svijetu, već stanuje uz ono spremno-za-rukovanje unutar-svijeta […]. *Dasein* je, u osnovi razumljeno, proksimalno uz ono što je mišljeno«,[633] dok Stiegler, naprotiv, smjelo izriče da je *ὑλη* intencionalnosti oduvijek-već intencionalno,[634] navodeći da je Heideggerova misao upisana u tradicionalnu opoziciju *τέχνη – λόγος*.[635] Na primjeru pisanja,

[630] B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 238.
[631] Isto, str. 245.
[632] Usp. isto, str. 254.
[633] Martin Heidegger, *Being and Time*, prev. John Macquarrie, Edward Robinson, Blackwell, Oxford 1962., str. 207.
[634] Usp. B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 254.
[635] Usp. isto, str. 205.

za koje Stiegler smatra da se radi o tehnici,[636] eksplicirat će se njegova misao u poduljem navodu Mauricea Blanchota:

»[A]ko rad vidimo kao historijsku silu, silu koja preobražava čovjeka dok preobražava svijet, onda se djelatnost pisaca mora prepoznati kao najviši oblik rada. […] Na primjer, moja bi zamisao mogla biti ugrijati se. Sve dok je ta zamisao samo želja, mogu ju preokrenuti na sve moguće načine, a opet se neću ugrijati. Ali sada pravim peć: peć pretvara prazan ideal, koji je bio moja želja, u nešto stvarno; potvrđuje u svijetu prisutnost nečega čega prije nije bilo, pa na taj način poriče nešto što je tamo bilo prije; prije sam imao ispred sebe kamenje i lijevano željezo; sada više nemam ni kamenje ni lijevano željezo, nego umjesto toga imam proizvod preobražaja tih elemenata – to jest, njihovo poricanje i uništenje – radom. Zbog toga objekta svijet je sada drukčiji. […] Ali što pisac radi kada piše? Sve što čovjek čini kada radi, ali u izuzetnijoj mjeri. I pisac, također, proizvodi nešto – djelatnost u najvišem smislu te riječi. […] Kada piše, njegova je polazišna točka određeno stanje jezika, određeni oblik kulture, određene knjige, ali i određeni objektivni elementi – tinta, papir, tiskarski strojevi. […] Prije nego što sam napisao [ovu knjigu], imao sam ideju o njoj, imao sam makar zamisao da je napišem, ali vjerujem da postoji ista razlika između te ideje i opsega u kojem će se realizirati, kao i između želje za toplinom i peći koja me grije.«[637]

Blanchot u svom tekstu eksplicira i tezu da je piscu potreban rad

»… kako bi bio svjestan vlastitih talenata i sebe. Pisac sebe isključivo pronalazi, isključivo ostvaruje, kroz svoj rad; prije nego što njegovo djelo postoji, ne samo da on ne zna tko je nego on i jest ništa. On postoji samo kao funkcija rada.«[638]

Stiegler ističe da je pitanje pisanja kao tehnike zapravo radikalizirana teza o sjećanju kao proto-alatu čovjeka, pa ustvrđuje da kod pisanja ne postoji početak, sredina ni završetak, napominjući da je posrijedi moment koji se može poopćiti i da, kao takav, vrijedi za sve.[639] Naime, smatra da je u današnje vrijeme sjećanje objekt industrijske eksploatacije koja se svodi na to tko će biti brži u sferi, općenito govoreći, informatičke industrije, ali i kognitivne znanosti, tehnike virtualne stvarnosti i biotehnologije.[640] Zbog nametnute ubrzanosti u svijetu tehnike danas je prijeko potrebna politika sjećanja (eng. *politics of memory*) jer

[636] Usp. isto.
[637] Maurice Blanchot, »The Gaze of Orpheus«, u: Maurice Blanchot, *The Station Hill Blanchot Reader: Fiction & Literary Essays*, Station Hill Press, New York 1999., str. 370–371.
[638] Isto, str. 361.
[639] Usp. B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 264–265.
[640] Usp. isto, str. 276.

»… takva politika ne bi bila ništa drugo doli razmišljanje o tehnici (o nemišljenom, o nezaboravnom) koje bi uzimalo u obzir refleksivnost […], ma koliko takva refleksivnost (s obzirom na to da je nesubjektivna) bila nesumjerljiva […].«[641]

U osnovi, Stieglerova kritika Heideggera svodi se na uvid u to da Heidegger tehniku već misli kroz ono tehničko. Uz to, Stieglerova kritika Heideggera jasnije je prokazala njegovu misao o su-konstitucijskom odnosu *λόγος – τέχνη*. Nakon Stieglerovih i Heideggerovih određenja tehnike, čitatelj se s pravom može pitati kakve su dodirne točke pojma tehnike s demokracijom i autoritetom o kojima se pisalo u prethodnim dvjema cjelinama. Međutim, odgovor glasi da je upravo Stieglerovim i Heideggerovim radom pripremljen put za istraživanje onoga dijela u kojemu se dotiču tehnika i demokracija, čime i nastaje pojam digitalne demokracije.

4.3. Digitalna demokracija

Uočena napetost modernoga autoriteta kroz model digitalne demokracije, kakav je predložen u ovome radu, može doživjeti oslobođenje. To će nam. Osim što označava recentnu pojavu, digitalna demokracija uvelike počiva na ideji tehnike. Naime, ta ideja označava sasvim novu paradigmu rasprave. Dakle, demokracija se prvi puta u povijesti uvezuje s tehnikom što, uostalom, i omogućuje pojavu digitalne demokracije. Pitanje autoriteta u njoj više nije pitanje o višku ili manjku slobode i jednakosti ili, na tragu Marxa, novoga koncepta ekonomske proizvodnje. Autoritet u digitalnoj demokraciji ne uzima nužno narod kao utemeljenje, nego tu poziciju može popuniti i tehnika. Rasprava se pomiče u smjeru čovjek ili tehnika, što ni s jednom otprije spomenutom idejom koje su obilježile demokraciju dosad nije bio slučaj – ideja slobode, ideja jednakosti i ideja ekonomske proizvodnje kao neupitna počela kreacije tih ideja uzimaju isključivo čovjeka. U digitalnoj demokraciji postoji opasnost prebacivanja potpune odgovornosti za odlučivanje i kreiranje ideja s onoga ljudskoga na ono tehničko, čime se otvara, čini se, mogućnost potpunoga izvrnuća modernoga autoriteta. Stoga, plauzibilno je pretpostaviti da se oslobođenje napetosti modernoga autoriteta krije u povratku na ono *političko*, odnosno u odbacivanju tehnike unutar digitalne demokracije i isključivome fokusiranju na odnose među ljudima. Ipak, je li tome zaista tako, istražit će se u sljedećim redcima ovoga rada.

[641] Isto.

4.3.1 Što je digitalna demokracija?

Rapidna ekspanzija tehnike otvorila je nova polja razmišljanja i djelovanja, pa bi se mogla pokazati korisnom jer je otvorila mogućnost radikalne promjene loših i utemeljenih praksi u dosadašnjim političkim sustavima.[642] Iako se u današnjemu političkom sustavu primjećuje slaba participacija građana, ponajprije zbog nedovoljne razine upućenosti i informiranosti, kao i postojanje prevladavajuće apatije i privida bespomoćnosti, uz veliki jaz između građana i biranih predstavnika,[643] sve jača prisutnost informacijsko-komunikacijskih tehnologija nesumnjivo je otkrila brojne potencijale uz pomoć kojih se može razviti nova varijanta demokracije. Spomenuti potencijali uključuju: interaktivnost, koja podrazumijeva mogućnost međusobne komunikacije korisnika, kao i mogućnost biti primijećen od većega broja ljudi; postojanje globalne mreže, koja ne podliježe granicama nacija-država; prakticiranje slobodnoga govora bez cenzure; povezivanje u virtualna udruženja; generiranje i diseminaciju informacija; konstantno podvrgavanje ustaljenih demokratskih praksi kritičkome promišljanju; dekonstrukciju identiteta, koji je strogo vezan uz naciju-državu.[644] Prodornost informacijsko-komunikacijskih tehnologija, s naglaskom na Internet i Web, omogućila je razvijanje tehnoloških platformi koje su usmjerene na demokratski proces, pa su, na taj način, stvoreni uvjeti za nastanak digitalne demokracije.[645]

Jedna su od novìna, koje se mogu pripisati razvoju digitalne demokracije, i digitalne stranke. Gerbaudo navodi da digitalna stranka označava nove politike koje se vode na digitalnim platformama.[646] Stoga, nalaže da se takve stranke obično predstavljaju kao rješenje za političare, koji su sâmi sebi svrha, i kao one koje će popraviti nedostatke demokracije. Pojava digitalnih stranaka može se tumačiti kao odgovor na pad motivacije građana za političkom participacijom, ali i kao obnova višestranačja.[647] Osim navedenoga, Gerbaudo navodi da se digitalne stranke razvijaju na digitalnim platformama, dok svoje djelovanje temelje na

[642] Usp. Barry N. Hague, Brian D. Loader, »Digital Democracy: An Introduction«, u: Barry N. Hague, Brian D. Loader (ur.), *Digital Democracy: Discourse and Decision Making in the Information Age*, Routledge, London 1999., str. 4.
[643] Usp. Matthew Hale et al., »Developing Digital Democracy: Evidence From Californian Municipal Web Pages«, u: Barry N. Hague, Brian D. Loader (ur.), *Digital Democracy: Discourse and Decision Making in the Information Age*, Routledge, London 1999., str. 98.
[644] Usp. B. N. Hague, B. D. Loader, »Digital Democracy: An Introduction«, str. 6.
[645] Usp. Danilo Pianini, Andrea Omicini, »Democratic Process and Digital Platforms: An Engineering Perspective«, u: Pierluigi Contucci et al. (ur.), *The Future of Digital Democracy: An Interdisciplinary Approach*, Springer, Cham 2019., str. 84.
[646] Usp. Paolo Gerbaudo, *The Digital Party: Political Organisation and Online Democracy*, Pluto Press, London 2019., str. 4.
[647] Usp. isto, str. 35.

individuumu, a ne na kolektivu (poput radnika, žena, nezaposlenih i slično).[648] Uz digitalne stranke, jedna su od najbitnijih djelatnosti koje se odvijaju putem digitalnih platformi kao okosnica digitalne demokracije i *online* referendumi kojima se odlučuje o svim bitnim pitanjima za društvo.[649]

Platforma za digitalnu demokraciju može biti predstavljena kao softverski alat koji ima za cilj korisnicima omogućiti izražavanje svojega mišljenja, kako bi se donijela konačna odluka za dobrobit zajednice.[650] Svaka platforma digitalne demokracije sadrži četiri ključne faze.[651] Prva je priprema prijedloga, druga je izražavanje mišljenja (što se može ozbiljiti glasovanjem), zatim sumiranje mišljenja u prijedlog odluke i, naposljetku, donošenje odluke. Dakle, da bi neka platforma za digitalnu demokraciju bila valjana, mora zadovoljiti četiri ključne faze, s naglaskom na proces glasovanja koji mora biti anoniman, siguran i transparentan.

Digitalna demokracija nesumnjivo predstavlja tehničku inovaciju. Zadržavajući model stranaka koje postaju digitalne, a istovremeno omogućavajući pristup svima na digitalnoj platformi, bilo putem glasovanja, bilo putem izražavanja mišljenja u nekoj raspravi, može se zaključiti da ta invencija uključuje splet aspekata izravne i predstavničke demokracije.[652] Predstavnička demokracija može se definirati kroz četiri ključna obilježja: suverenost naroda izražava se izbornim imenovanjem predstavnika; zatim, predstavništvo podrazumijeva reprezentativni mandat; nadalje, nužno moraju postojati izborni mehanizmi na kojima se izražava volja naroda; zato se predstavnici biraju po principu političke jednakosti – naime, svi imaju pravo birati i biti birani.[653] Glede izravne demokracije, David Altman definira ju, primjerice, kroz pet obilježja: postojanje obvezujućega referenduma, koji se aktualizira kod ustavnih pitanja; zatim, opcionalni plebiscit kada vladajući postavljaju pitanje građanima; opcionalni referendum koji omogućava građanima da se izjasne o nekom zakonu koji je prošao usvajanje na višim institucionalnim razinama; popularna inicijativa koja se aktualizira kada se grupa građana okuplja s određenim prijedlogom kako da se poboljša stanje u društvu; zakonodavna kontrapropozicija koja podrazumijeva reakciju zakonodavca na popularnu inicijativu s predloženim zakonskim izmjenama.[654]

---

[648] Usp. isto, str. 84–85.
[649] Usp. isto, str. 127.
[650] Usp. D. Pianini, A. Omicini, »Democratic Process and Digital Platforms: An Engineering Perspective«, str. 84.
[651] Usp. isto, str. 85.
[652] Usp. P. Gerbaudo, *The Digital Party*, str. 184.
[653] Usp. Nadia Urbinati, »Representative Democracy and its Critics«, u: Sonia Alonso et al. (ur.), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge University Press, New York 2011., str. 36.
[654] Usp. David Altman, *Citizenship and Contemporary Direct Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019., str. 6–11.

Budući da digitalna demokracija, prije svega, označava digitalnu platformu, razvidno je da se preko nje mogu ostvariti sve navedene značajke izravne i predstavničke demokracije. Naime, i dalje će postojati mogućnost glasovanja na izborima i biranja predstavnika, pa će se referendumi, plebisciti i inicijative moći održati, ali tada u drukčijemu obliku. Štoviše, digitalna demokracija izaziva reprezentativnu demokraciju na polju organizacije vodstva u politici, strukture stranačkih organizacija i obećava izravniji pristup prema građanima.[655] Fundamentalni problem reprezentativne demokracije taj je da ona isključuje mogućnost participacije i debate o donošenju odluke, dok digitalna demokracija ipak posjeduje potencijal za rješenje toga problema.[656] Izravna demokracija javlja se kao alternativa reprezentativnoj demokraciji, no njen je najveći problem što onemogućava raspravu većemu broju ljudi. Takva je rasprava ključna za taj tip demokracije, što posljedično dovodi do neinformiranosti građana koji pak donose neinformirane odluke na referendumima.[657] Digitalna demokracija putem digitalne platforme omogućava izravan pristup građanima, pri čemu se svakoga od njih može pitati za mišljenje, svi imaju pravo i mogućnost raspravljati, pa se, na taj način, smanjuje jaz između vladajućih i naroda. Neki autori smatraju da se upravo digitalnom demokracijom postiže istinska demokracija.[658] Ipak, u raspravi o digitalnoj demokraciji, kao najbitniji element, izdvaja se glasovanje. Glasovanje se odvija putem digitalne platforme i mora biti sigurno, transparentno i anonimno, za što potencijal ima predložena *tehnika povezanih blokova* koja će se razmatrati u nastavku.

4.4. Tehnika povezanih blokova[659]

[655] Gerbaudo navodi i da digitalna demokracija favorizira pristup »jedan čovjek – jedan glas«, na što nadodaje i da se taj glas ima pravo čuti u raspravama i izraziti u izbornim ciklusima. O tome vidi više u: P. Gerbaudo, *The Digital Party*, str. 183–184.
[656] Usp. Trevor Garrison Smith, *Politicizing Digital Space*, University of Westminster Press, London 2017., str. 75.
[657] Usp. isto, str. 79.
[658] Usp. isto, str. 81–82.
[659] Tehnika povezanih blokova hrvatski je prijevod za engleski pojam *blockchain*. Većina teksta o tehnici povezanih blokova preuzeta je iz prijašnjih autorovih istraživanja, nadopunjena novim spoznajama i prilagođena zahtjevima ovoga rada. O tome vidi više u: Jurica Marković, »Ethical Foundation of the Blockchain Technology – An Introductory Inquiry«, *Synthesis philosophica* 35 (2020) 2, str. 425–452, doi: https://doi.org/10.21464/sp35209; Jurica Marković, *Etički temelji i moralni izazovi* blockchain *tehnologije* (diplomski rad), Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2018.

4.4.1. Uvodno o tehnici povezanih blokova: definicija[660]

S obzirom na način kako su komponente unutar sustava organizirane, informacijsko-komunikacijski sustavi mogu se ugrubo podijeliti na dva softversko-arhitektonska rješenja: centralizirani i distribuirani tip.[661] Informacijsko-komunikacijska se tehnika[662] dugo temeljila na paradigmi centraliziranosti, što podrazumijeva da određena aplikacija ili poslužitelj baze podataka potpadaju pod kontrolu nekoga centralnog entiteta.[663] Distribuirani sustav podrazumijeva da dva[664] ili više čvorova unutar toga sustava nastoje koordiniranim naporima postići zadovoljavajući ishod. Oba sustava, centralizirani i distribuirani, posjeduju određene prednosti i nedostatke spram onoga drugog.[665] Međutim, najbitnije je za ovaj rad istaknuti da

[660] Važno je istaknuti da se pojam »blockchain«, odnosno tehnika povezanih blokova, može rabiti na četiri načina: 1. u smislu naziva za strukturu podataka (eng. *data structure*): u računalnoj znanosti i softverskom inženjerstvu, struktura podataka način je organiziranja podataka, i to bez obzira na njihov konkretni informacijski sadržaj; 2. kao naziv za algoritam: u softverskome inženjerstvu, pojednostavljeno rečeno, pojam »algoritam« odnosi se na slijed uputa koje računalo mora ispuniti; 3. kao naziv za skup tehnika: kada se koristi za upućivanje na skup tehnika, *blockchain* se odnosi na kombinaciju ustroja podataka (eng. *blockchain-data-structure*), blokovski algoritam (eng. *blockchain-algorithm*), kao i na kriptografske i sigurnosne tehnologije koje se u kombinaciji mogu koristiti za postizanje integriteta u potpuno distribuiranome sustavu mreže ravnopravnih računala (eng. *purely distributed peer-to-peer system*) bez obzira na primjenu; 4. kao krovni pojam (eng. *umbrella term*) za potpune distribuirane sustave mreže ravnopravnih računala sa zajedničkim područjem primjene; pojam »*blockchain*« također se može koristiti i kao krovni pojam za potpuno distribuirane *peer-to-peer* sustave poslovnih knjiga (eng. *purely distributed peer-to-peer systems of ledgers*) koje upotrebljavaju tehnološki paket *blockchaina*. O tome vidi više u: Daniel Drescher, *Blockchain Basics: A Non-Technical Introduction in 25 Steps*, Apress, Frankfurt na Majni 2017., str. 34–35.

[661] Usp. isto, str. 10–11.

[662] Prije poniranja u zadanu problematiku, valja napraviti distinkciju između pojmova »tehnologija« i »tehnika«. Tehnologija je razvoj i primjena alata, strojeva, materijala i postupaka za izradbu nekoga proizvoda ili obavljanje neke aktivnosti. Tehnika je ukupnost iskustveno ili znanstveno utemeljenih vještina, umijeća i postupaka, s potrebnim priborom, pomagalima i strojevima koji služe za zadovoljavanje ljudskih potreba u stvarnome životu. Naime, grčki pojam *τέχνη* označava umijeće, odnosno vještinu, dočim pojmovi grč. *τέχνη* (hrv. umijeće) + grč. λόγος (hrv. ≃ znanost) označava znanost o umijeću. Dodatnu pomutnju u razlici između dvaju pojmova moglo bi izazvati i konzultiranje literature na engleskome jeziku. Na primjer, Heideggerovo *Pitanje o tehnici* u engleskome se jeziku pojavljuje kao *The Question Concerning Technology*, o čemu je pisao Schatzberg. U ovoj cjelini koristit će se oba pojma. Pojam tehnologije koristit će se u konotaciji razvijanja novih alata, dok će se pojam tehnike koristiti u kontekstu usustavljenih rješenja za neki problem, ali i u kontekstu rasprave o tehnici kao širem i sveobuhvatnijem pojmu. Primjerice, koristit će se naziv tehnika povezanih blokova, ali će se, opisujući *hash* vrijednosti i kriptografiju, koristiti izraz tehnologija jer označava razvoj alata koji omogućuju tehniku povezanih blokova kao sustav. O tome vidi više u: Eric Schatzberg, *Technology: Critical History of a Concept*, The University of Chicago Press, Chicago 2018., str. 8–12; Ljiljana Šarić, Igor Čatić, »Raznoznačnost naziva tehnika i tehnologija«, *Mehanizacija šumarstva* 23 (1998) 3–4, str. 157–162.

[663] Usp. Imran Bashir, *Mastering Blockchain: Distributed Ledger Technology, Decentralization, and Smart Contracts Explained*¸ Packt Publishing, Birmingham 2018., str. 43.

[664] Čvorovi (eng. *nodes*) unutar distribuiranoga sustava mogu slati i primati poruke od drugih čvorova. Čvorovi mogu biti iskreni, neispravni ili zlonamjerni, a čvor koji manifestira iracionalno ponašanje naziva se bizantinskim čvorom. O tome vidi više u: Isto, str. 12. Čvor predstavlja računalo čiji je krajnji korisnik čovjek. O tome pak vidi više u: Don Tapscott, Alex Tapscott, *The Blockchain Revolution: How the Technology Behind Bitcoin and Other Cryptocurrencies is Changing the World*, Brilliance Audio, 2016., »Networked Integrity«, para. 4.

[665] Drescher ističe da su prednosti distribuiranoga sustava naspram centraliziranoga veća računalna snaga (eng. *computing power*), smanjenje operativnih troškova tijekom vremena (eng. *cost reduction*), veća pouzdanost (eng. *higher reliability*) i mogućnost za prirodni rast mreže (eng. *ability to grow naturally*). Nedostatci su pak manjak

je *tehnika povezanih blokova* ponajprije distribuirani sustav koji se najčešće nalazi na decentraliziranoj platformi.[666] Budući da ima odlike distribuirane i decentralizirane paradigme,[667] tehnika povezanih blokova može se smatrati distributivno-decentraliziranim sustavom.[668] Nadalje, posebnu vrstu distributivnih sustava predstavlja i mreža ravnopravnih računala (eng. *peer-to-peer network*) u kojoj postoje individualni čvorovi. Oni su u takvom sustavu ravnopravni u pogledu prava i obveza u njemu te su u podjednakoj mjeri dobavljači i potrošači resursa. Ukoliko postoji više korisnika takvoga sustava, utoliko on postaje snažniji.[669] Prema svemu što je dosad navedeno, uz dodatna proširenja, može se ponuditi definicija tehnike povezanih blokova.[670] Naime, tehnika povezanih blokova predstavlja distributivno-decentralizirani sustav mreže ravnopravnih računala koji omogućuje izravan prijenos podataka[671] među čvorovima (eng. *nodes*) unutar sustava, eliminirajući tako potrebu za posredništvom i trećom osobom (eng. *third party*).[672] Sustav pamti sve prijenose podataka i pohranjuje ih u javnu knjigu salda (eng. *distributed ledger*).[673] Prijenosi su pohranjeni u blokovima[674] koji se slažu jedan na drugi u lančanome obliku (otuda i taj engleski pojam *block-chain*), a spomenuta tehnika ima namjeru u sustavu izgraditi i očuvati povjerenje i integritet

koordinacije (eng. *coordination overhead*), manjak komunikacije (eng. *communication overhead*), ovisnost o mrežama (eng. *dependency on networks*), veća programska kompleksnost (eng. *higher program complexity*) i sigurnosni problemi (eng. *security issues*). O tome vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 12–14.

[666] Decentralizirani sustav podrazumijeva da ne postoji glavni čvor, nego je kontrola raspodijeljena među svim ili između većine čvorova u sustavu. Neki autori tvrde da postoje tri vrste sustava – centralizirani, decentralizirani i distribuirani – uz napomenu da je ključna razlika između distribuiranoga i decentraliziranoga sustava ta da u distribuiranom sustavu postoji centralni čvor, dok to u decentraliziranom sustavu nije slučaj. O tome vidi više u: I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 43–44.

[667] Decentralizacija u kontekstu proučavanja tehnike povezanih blokova može se postići na dva načina. Jedan je način ukidanje posredništva, čime se dokida potreba za trećom stranom, a drugi je pak natjecanje između čvorova. O tome vidi više u: Isto, str. 45.

[668] Usp. isto, str. 12.

[669] Značajka mreže ravnopravnih računala dijeljenje je datoteka, distribucija sadržaja i zaštita privatnosti. O tome vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 15.

[670] Za dodatno objašnjenje u audiovizualnom formatu vidi više u: Lorne Lantz, »TED Talks: The Blockchain Explained Simply«, *YouTube* (21. 12. 2016.). Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=KP_hGPQVLpA&t=22s (pristupljeno: 16. 3. 2022.).

[671] Prijenos podataka značajka je mreže ravnopravnih računala (eng. *peer-to-peer network*). O tome vidi više u: I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 16.

[672] Usp. D. Tapscott, A. Tapscott, *The Blockchain Revolution*, »Distributed Power«, para. 6–8.

[673] Usp. isto, »How This Worldwide Ledger Works«, para. 1–7.

[674] Blok je organizirana jedinica podataka unutar strukture tehnike povezanih blokova. O tome vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 111–122.

(eng. *trust and integrity*).[675] Taj se cilj ostvaruje kroz dvije komponente: *hash* tehnologiju i kriptografsku tehnologiju.[676]

Da bi se tehnika uvezanih blokova imala smatrati tehničkom okosnicom digitalne demokracije, mora zadovoljiti četiri ključne faze koje su univerzalne svim platformama digitalne demokracije i mora se pokazati da je glasovanje, kao proces od najvećega značaja,[677] u mogućnosti biti provedeno sigurno, anonimno i transparentno.[678]

4.4.2. Sigurnost, anonimnost i transparentnost glasovanja

Distributivno-decentralizirani sustav mreže ravnopravnih računala podrazumijeva postojanje velike količine podataka koji su u neprestanome optjecaju. Brzo i jednostavno pronalaženje[679] podataka koji pripadaju pojedinome čvoru unutar sustava omogućuju kriptografske *hash* funkcije.[680] Kriptografske *hash* funkcije računalni su programi koji

[675] Integritet je nefunkcionalni aspekt nekoga sustava kojim se postiže sigurnost, kompletnost, konzistentnost, točnost te lišenost grješaka i korupcije. Povjerenje u nekom odnosu vjerovanje je u pouzdanost, istinitost ili vještine druge strane bez dokaza ili istraživanja. Povjerenje se daje unaprijed i može porasti ili se smanjiti s obzirom na interakciju. O tome vidi više u: Isto, str. 29–32; William Mougayar, »A New Trust Layer«, para. 1–10, u: William Mougayar, *The Business Blockchain: Promise, Practice, and Application of the Next Internet Technology*, John Wiley & Sons, Hoboken 2016.

[676] Usp. D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 70–79, 93–101.

[677] Iznimno je bitan odnos povjerenja u trokutu građani–predstavnici građana–državne institucije, a ključno je i da tehnološka infrastruktura u digitalnoj demokraciji održava to povjerenje. U tom kontekstu, neki znanstvenici smatraju da je glasovanje nužan, ali ne i dovoljan uvjet demokracije. O tome vidi više u: Cristiano Castelfranchi, Rino Falcone, »The Problematic Relationship Between Trust and Democracy; Its Crisis and Web Dangers and Promises«, u: Pierluigi Contucci et al. (ur.), *The Future of Digital Democracy*, Springer, Cham 2019., str. 62, 79.

[678] Transparentnost je intrinzična odlika demokracije, a putem digitalne tehnologije može biti znatnije pospješena. O tome vidi više u: Isto, str. 69.

[679] Aplikacija koja omogućuje brzo pronalaženje *hash* vrijednosti *hash* je referencija. *Hash* referencija omogućuje da se kriptografska *hash* vrijednost spoji s informacijom o tome gdje se točno nalazi određeni podatak u tehnici povezanih blokova. *Hash* referencija mogla bi se opisati i kao model zaštite krajnjih korisnika od povlačenja podataka koji su bili izmijenjeni, bilo namjerno, posredstvom djelovanja čovjeka, bilo slučajno, nekom tehničkom grješkom. *Hash* referencije koriste se u svim slučajevima kada želimo da podatci, jednom kada su stvoreni, ostanu nepromijenjeni u nekome sustavu. O tome vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 83–84.

[680] Odlike su kriptografskih *hash* funkcija: a) brzina obrade podataka (brzo dobivanje *hash* vrijednosti za bilo koji ulazni podatak); b) determinizam u funkcijama (sva nepoklapanja među *hash* vrijednostima koja se pojave u sustavu nikako ne mogu biti izazvane *hash* funkcijama intrinzično, odnosno ukoliko je došlo do poklapanja *hash* vrijednosti, utoliko je to moglo biti isključivo preko ulaznih podataka – grješka se javlja u obrađivanim bitovima i bajtovima, a ne u *hash* funkciji); c) otpornost na koliziju (označava da je jako teško, gotovo nemoguće, pronaći dva podatka koji bi dali identičnu *hash* vrijednost, naime, *hash* vrijednost, sâma po sebi, predstavlja unikat, kao što je, na primjer, otisak prsta neke osobe, i nemoguće je da postoje dva otiska prsta koja se preklapaju); d) pseudo-nasumičnost (nemoguće je predvidjeti *hash* vrijednosti na temelju ulaznih podataka, drugim riječima, ukoliko od istoga ulaznog podataka pokušavamo više puta dobiti *hash* vrijednosti, utoliko će se ona uvijek izmijeniti i u svakom pokušaju biti drukčija); e) jednosmjerna uporaba (preko kriptografskih *hash* funkcija ne možemo pronaći

omogućavaju autentičnost svakoga podatka koji želimo unijeti u sustav tehnike povezanih blokova, pridajući mu *hash* vrijednost, a taj postupak na engleskome jeziku ima naziv *hashing*.[681] Autentična *hash* vrijednost pridodana određenome podatku unutar sustava mreže ravnopravnih računala dodatno je osigurana asimetričnom kriptografijom[682] koja omogućuje sigurno slanje[683] i primanje[684] podataka unutar sustava tehnike povezanih blokova.[685] Značajka asimetrične kriptografije korištenje je modela privatnoga i javnoga ključa,[686] odnosno digitalnoga potpisa, pri čemu se postiže visoka razina sigurnosti unutar sustava tehnike povezanih blokova. Za sustav glasovanja najpogodniji je kriptografski model dokaza nultoga znanja (eng. *Zero-Knowledge Proof*) koji ima svojstva potpunosti, ispravnosti i nulte spoznaje.[687] Iz svega navedenoga, može se zaključiti da *hash* funkcije i asimetrična kriptografija predstavljaju tehnološku okosnicu tehnike povezanih blokova koja pruža sigurnost podataka, što se pak može iskoristiti za sigurno glasovanje, dok dokaz nultoga znanja može, tehnološki gledano, omogućiti potpunu anonimnost glasovanja.

originalne ulazne podatke koji su proizveli određenu *hash* vrijednost, što kriptografske *hash* funkcije čini jednosmjernima). O tome vidi više u: Isto, str. 72–73.

[681] Za svaku unesenu riječ (ili glas) dobiva se unikatan kod. Za provjeru koncepta procesa vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, »Hashing«. Dostupno na: http://www.blockchain-basics.com/Hashing.html (pristupljeno: 17. 3. 2022.). »*Hashing* je izumljen prije više od 30 godina. Dotična se stara inovacija koristi zato što stvara jednosmjernu funkciju koju se ne može dekriptirati. *Hashing* stvara matematički algoritam koji mapira podatak bilo koje veličine na niz bitova fiksne veličine.« Tiana Laurence, *Blockchain for Dummies*, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken 2017., str. 10.

[682] Kada se za enkripciju (zatvaranje pristupa podatcima) i dekripciju (otvaranje pristupa podatcima) koristi isti ključ, riječ je o simetričnoj kriptografiji. Kada se koriste različiti ključevi, riječ je o asimetričnoj kriptografiji. Privatni ključ ima mogućnost koristiti samo vlasnik, dok se javni ključ daje svima u mreži na raspolaganje. O tome vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 96–98.

[683] Kada želimo poslati podatke drugome čvoru, stavljamo svojevrstan unikat digitalnoga potpisa. Radi se enkripcija podataka (tzv. *cypher text*) privatnim ključem, pa se na taj način, preko točno toga privatnog ključa, može doći do čvora koji je generirao digitalni potpis. Budući da se u osnovi radi o *hash* vrijednosti, može se precizno odrediti ne samo koji je podatak poslan nego i u kojem trenutku. Po slanju *cypher text*-a u mrežu ostali ga čvorovi uočavaju i, po načelu automatizma, izračunavaju njegovu *hash* vrijednost. Budući da je uz digitalni potpis priložen i javni ključ, svi čvorovi u sustavu javnim ključem dekriptiraju priloženi *cypher text*. Potom, svi čvorovi uspoređuju svoje prvotne izračune *hash* vrijednosti poslanih podataka i dekriptiranih podataka, a ukoliko dobivaju isti rezultat, utoliko se može ustanoviti da se radi o *unikatnome* digitalnom potpisu prvotnoga čvora. O tome vidi više u: Isto, str. 105–109.

[684] Podatke vlasniku određenoga čvora u sustavu može slati bilo tko iz sustava, no samo ih vlasnik može dekriptirati jedinstvenim ključem i dobiti u njih uvid. Na primjer, u poštanski sandučić svi mogu ubacivati poštu, no samo vlasnik sa svojim ključem može otključati ormarić i preuzeti svoju poštu. Takav javno-privatni pristup može uspješno identificirati korisnike, tj. primatelje i pošiljatelje određenih podataka unutar sustava tehnike povezanih blokova. O tome vidi više u: Isto, str. 93–94.

[685] Usp. isto, str. 94.

[686] Usp. I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 81–82.

[687] Prema svojstvu potpunosti, ako je određena tvrdnja istinita, onda će verificirajući čvor biti uvjeren u tu tvrdnju zbog dokazujućega čvora. Prema svojstvu ispravnosti, ako je tvrdnja lažna, onda nijedan nepošteni dokazujući čvor ne može uvjeriti verificirajući čvor u suprotno. Svojstvo nulte spoznaje osigurava da se o tvrdnji ne otkriva apsolutno ništa osim je li istinita ili lažna. O tome vidi više u: isto, str. 121.

Transparentnost glasovanja unutar tehnike povezanih blokova postiže se pametnim ugovorima i ustrojem podataka unutar spomenute tehnike (eng. *blockchain-data-structure*). Naime, sprječavanje dvostrukoga glasovanja unutar tehnike povezanih blokova može se omogućiti putem pametnih ugovora (eng. *smart contract*).[688] Pametni su ugovori računalni programi koji predstavljaju sporazum koji se, po automatizmu, izvršava i provodi.[689] Značajke su pametnih ugovora: autonomnost, samoodrživost i decentralizacija.[690] Nadalje, svi podatci u tehnici povezanih blokova ustrojeni su u obliku blokova[691] i povezani lancem. Stoga, jednom ustrojene podatke u određeni lanac blokova gotovo je nemoguće promijeniti.[692] Naime, to upravo predstavlja dodatni prilog sigurnosti spomenute tehnike. Ako svojstvu nepromjenjivosti podataka[693] pridodamo da je mreža ravnopravnih računala u mogućnosti prihvaćati nove čvorove u sustav[694] i da su svi podatci zauvijek pohranjeni u sustavu kao vidljivi svim čvorovima unutar sustava, onda postaje jasno da tehnika povezanih blokova omogućuje transparentnost svih podataka. Sustav komunikacije[695] među čvorovima omogućuje da se sve nepravilnosti brzo uoče[696] i da svi čvorovi pravovremeno dobiju podatke koje mogu verificirati.

---

[688] Bashir piše o povezivanju biometrijske osobne iskaznice i pametnih ugovora. Predloženom kombinacijom onemogućuje se davanje više od jednoga glasa jednome kandidatu ili davanje glasa više nego jednome kandidatu. O tome vidi više u: Isto, str. 553.

[689] Usp. isto, str. 262.

[690] Pametni ugovor, jednom pokrenut, provodi se samostalno, što označava autonomnost, pa mu nisu potrebni dodatni resursi nakon pokretanja. Upravo ga to čini samoodrživim. Decentralizacija podrazumijeva da nije ovisan o jednome centralnom serveru. O tome vidi više u: Melanie Swan, *Blockchain: Blueprint for a New Economy*, O'Reilly Media, Inc., Sebastopol 2015., str. 16–18.

[691] Svaki blok sastoji se od zaglavlja (eng. *header*) i Merkleova stabla (eng. *Merkle tree*). O tome vidi više u: D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 118–122.

[692] »Svaki blok označen je vezom prethodnih blokova, tako da su svi povezani blokovi zaštićeni od neovlaštenoga korištenja. To se naziva Merkleovim stablom, koje je izumljeno 1979. godine, pa se otada uvelike koristi.« David Gerard, *Attack of the 50 Foot Blockchain: Bitcoin, Blockchain, Ethereum & Smart Contracts*, Createspace Independent Publishing Platform, 2017., »The blockchain«, para. 5. Drescher navodi tri glavna razloga zašto je iz tehničke perspektive gotovo nemoguće mijenjati ustroj podataka unutar tehnike povezanih blokova: »1. Pohranjivanje povijesti prijenosnih podataka na način da se najmanja manipulacija sadržaja ističe i tako postane primjetna; 2. Inzistiranje na manipulaciji prijenosne povijesti zahtijeva ponovno ispisivanje velikoga dijela dotičnoga prijenosa; 3. Dotjerivanje, odnosno ponovno ispisivanje povijesti podataka računski je skupo.« D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 137.

[693] »Nepromjenjivi podatci označavaju da se podatci koji su jednom stvoreni ili napisani ne mogu više promijeniti. Zbog toga se takav tip podatka zove podatak samo za čitanje [eng. *read-only-data*].« D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 137.

[694] Isto, str. 15.

[695] »Drukčije vrste komunikacije jamče da se nova računala mogu pridružiti sustavu, pa, prema tome, doprinijeti rastu sustava. Nadalje, sustav se održava kao cjelina pomoću komunikacije s naglaskom na stvaranje novih i održavanje starih veza. Najvažnije je od svega to što sustav koristi način komunikacije nalik ogovaranju [eng. *gossip*] kako bi jamčio da na kraju svi članovi ravnopravnoga sustava prime sve prijenosne podatke i blokove, koji će se potom dodati u strukturu podataka u *blockchainu*.« Isto, str. 150.

[696] Kako bi se osiguralo da valjani prijenosi (eng. *valid transactions*) budu dodavani u sustav tehnike povezanih blokova, svi čvorovi u decentraliziranoj mreži ravnopravnih računala ponašaju se kao nadglednici (eng. *supervisors*) ostalih čvorova. Svaki čvor, osim nadgledavanja, ima mogućnost i za pronalaženje grješaka u radu drugih čvorova i prokazivanje njihovih grješaka. O tome vidi više u: Isto, str. 155.

Verifikacija podataka iz novih blokova[697] može se provoditi nagrađivanjem čvorova za njihov rad[698] putem kriptovaluta.[699] Upravo one predstavljaju prvu primjenu tehnike povezanih blokova u realnosti,[700] pri čemu neki autori smatraju da, u tom slučaju, nije u potpunosti iskorišten tehnološki potencijal koji nudi tehnika povezanih blokova.[701]

Na temelju dosad opisanih tehničkih karakteristika moguće je rekonstruirati proces glasovanja putem tehnike povezanih blokova. Dakle, da bi se glasovanje moglo provesti, potrebno se registrirati na platformu za glasovanje koja koristi tehniku povezanih blokova (eng. *blockchain e-voting system*) kao tehničku platformu, za što pak može poslužiti i pametni telefon. Odabirom potencijalnoga političkog kandidata zadobiva se *hash* vrijednost koju privatni korisnik zajedno s javnim ključem šalje distributivno-decentraliziranoj mreži ostalih korisnika na verifikaciju. Ostali čvorovi verifikacijom utvrđuju valjanost zahtjeva (na primjer, da je *hash* vrijednost biometrijske osobne iskaznice valjana), pa čvor, na temelju dokaza nultoga znanja, po načelu automatizma, potvrđuje svoj odabir kandidata. Naime, pametni ugovor onemogućuje dvostruko glasovanje za istoga kandidata ili pak glasovanje za više kandidata istovremeno. Glasovi svih glasača slažu se u blokove koji se uz pomoć lanca povezuju, a u svakom bloku postoji unikatna *hash* vrijednost koja je kriptirana. Opisani proces glasovanja pohranjuje se u javnu knjigu salda, dostupan je svim čvorovima za uvid i podliježe načelu

[697] Da bi čvorovi mogli dodavati nove blokove u sistem, postoji *natjecanje*. Natjecanje se može razdijeliti u dva dijela – natjecanje u brzini (koji će čvor biti najbrži u dodavanju novoga bloka) i natjecanje u kvaliteti (koje se fokusira na ispitivanje valjanosti podataka novododanoga bloka). U bilo kojem trenutku natjecanja, svi čvorovi u sustavu nalaze se u jednoj od dviju mogućih faza. Oni ili verificiraju novi blok koji su predali drugi čvorovi ili pokušavaju biti sljedeći čvor koji će napraviti novi blok verificiran od ostalih čvorova u mreži.
Usp. isto, str. 157-158.

[698] *Hash* vrijednosti mogu se koristiti i za izazivanje drugih računala u decentralizirano-distributivnoj mreži ravnopravnih računala za rješavanje teških operacija, takozvanih *hash* slagalica koje zahtijevaju mnogo vremena i ulaganja računalne snage. U rješavanju *hash* slagalica postoji razina težine (eng. *difficulty level*) koja može biti veća ili manja, pa ovisno o tomu, i zahtijevati više ili manje uložene računalne snage za njeno rješavanje. Rješavanjem *hash* slagalica u domeni tehnike povezanih blokova dokazuje se da je uloženo potrebno vrijeme i računalna snaga, a posljedično, i električna energija. To se naziva dokazom rada (eng. *Proof of Work*). O tome vidi više u: Satoshi Nakamoto, »Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System«, *Bitcoin Project*, 2008., str. 3. Dostupno na: https://bitcoin.org/bitcoin.pdf (pristupljeno: 18. 3. 2022.).

[699] »Govorim o *Bitcoinu*. Sustav *Bitcoina* ne uređuje samo vlasništvo nad novim digitalnim novcem u potpuno decentraliziranom sustavu mreže ravnopravnih računala nego i nadoknađuje svojim članovima (digitalni) novac čijem integritetu pridonose. Zbog činjenice da se tehnika povezanih blokova snažno oslanja na kriptografiju, ta nova vrsta novca naziva se također i kriptografski novac ili, skraćeno, kriptovaluta. U pravilu, mogli biste reći da su *Bitcoin* i mnoge druge kriptografske valute poput pekarnica koje plaćaju svoje zaposlenike kruhom koji proizvode, a razlika je u tome što kruh koji proizvode zapravo predstavlja novu digitalnu valutu.« D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 186–187.

[700] Usp. William Mougayar, »Unpacking the Blockchain«, para. 5–32, u: William Mougayar, *The Business Blockchain: Promise, Practice, and Application of the Next Internet Technology*, John Wiley & Sons, Hoboken 2016.

[701] Usp. I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 525.

nepromjenjivosti podataka.[702] Mogućnost primjene tehnike povezanih blokova kao platforme za glasovanje (eng. *blockchain-enabled-voting*) može se odviti prema dvama modelima:

»Jedan od načina razvoja BEV sustava stvaranje je novoga, prilagođenoga sustava, dizajniranoga da odražava specifične karakteristike izbora i biračkoga tijela. Drugi pristup, koji je možda jeftiniji i jednostavniji, prikopčavanje je na ustaljeniji *blockchain*, poput *Bitcoina*. S obzirom na to da se sigurnost javne knjige salda oslanja na širinu baze korisnika, taj pristup može biti sigurniji i za manje organizacijske izbore s malim brojem birača i ograničenim resursima za razvoj prilagođenoga sustava.«[703]

Da se ne radi o pukoj teoriji, svjedoči činjenica da postoje brojne tvrtke koje se bave rješenjima za digitalne platforme glasovanja utemeljenima na tehnici povezanih blokova,[704] ali i da postoji mogućnost prikopčavanja na postojeće kriptovalutne sustave temeljene na tehnici povezanih blokova.[705]

4.4.3. Komparativne prednosti tehnike povezanih blokova[706]

Iako tehnika povezanih blokova omogućuje sigurno, transparentno i anonimno glasovanje, valja dodatno istražiti tehničke karakteristike u pozadini i općenite prednosti koje nudi. U ovome potpoglavlju istaknute su, naravno uz sigurnost, najznačajnije prednosti koje tehnika povezanih blokova nudi: umreženi integritet, distribuirana moć, vrijednost kao poticaj pridruživanju sustavu tehnike povezanih blokova, privatnost, očuvanje prava i inkluzija.

1) Umreženi integritet (eng. *Networked Integrity*). Iz definicije tehnike povezanih blokova može se uočiti da taj sustav ima cilj postići i održati povjerenje i integritet. Integritet je upisan u svakome koraku procesa i distribuiran, pa stoga ne pripada nijednom čvoru sustava.

---

[702] Usp. European Parliamentary Research Service, »Blockchain Voting«, *YouTube* (19. 9. 2018.). Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=2rgbOv_ab4c (pristupljeno: 18. 3. 2022.); Faiq Dzulfikar, Ajib Susanto, »Implementation of Smart Contracts Ethereum Blockchain in Web-Based Electronic Voting«, *Transformatika* 18 (2020) 1, str. 59–62. Dostupno na: https://journals.usm.ac.id/index.php/transformatika/article/view/1779 (pristupljeno 19. 3. 2022.); Uzma Jafar et al., »Blockchain for Electronic Voting System – Review and Open Research Challenges«, *Sensors* 21 (2021) 17, str. 11–12, doi: https://doi.org/10.3390/s21175874.

[703] Philip Boucher et al., *How Blockchain Technology Could Change Our Lives*, European Parliamentary Research Service, Bruxelles 2017., str. 12.

[704] Navest ćemo samo neke: *Follow My Vote*, *Voatz*, *Polyas*, *Luxoft*, *Polys*, *Agora*. O tome vidi više u: U. Jafar et al., »Blockchain for Electronic Voting System«, str. 14.

[705] Postoji primjer kriptovalute *Ethereum* čiji eko-sustav može poslužiti kao platforma za glasovanje. O tome vidi više u: F. Dzulfikar, A. Susanto, »Implementation of Smart Contracts Ethereum Blockchain in Web-Based Electronic Voting«, str. 59–62.

[706] Misli se po uzoru na sedam principa na kojima počiva tehnika povezanih blokova. O tome vidi više u: D. Tapscott, A. Tapscott, *The Blockchain Revolution*, »The Seven Design Principles of the Blockchain Cconomy«.

Povjerenje je pak intrinzično, odnosno dolazi iz sâmoga sustava. Sudionici-čvorovi unutar sustava tehnike povezanih blokova mogu bez posrednika razmjenjivati podatke uz očekivanje da će druga strana djelovati pošteno. Budući da su vrijednosti integriteta i povjerenja upisane u sâmu strukturu tehnike povezanih blokova, gotovo je nemoguće djelovati mimo njih jer bi takav potez iziskivao mnogo više resursa. Prvi put postoji mogućnost da umjesto vjerovanja velikim tvrtkama, vladama ili drugoj fizičkoj osobi u odgovorima na pitanja tko posjeduje oružje, tko ima intelektualno vlasništvo nad određenim patentom ili, općenito govoreći, tko što posjeduje, tko je zaista diplomirao na fakultetu, otkud potječu određeni odjevni predmeti ili nakit, vjerujemo nekoj mreži, sada prvi put postoji platforma koja jamči povjerenje u prijenose podataka koji se trajno pohranjuju bez obzira na djelovanje druge strane.

2) Distribuirana moć (eng. *Distributed Power*). Sustav tehnike povezanih blokova preko mreže ravnopravnih računala (eng. *peer-to-peer*) distribuira moć svim čvorovima unutar sustava podjednako, pri čemu ne postoji jedinstvena točka kontrole moći. Ukoliko netko želi preuzeti kontrolu nad većinom čvorova u sustavu, utoliko će svi čvorovi imati uvid u razvoj takvih događaja. Čak i da napadačima pođe za rukom preuzeti kontrolu nad većinom čvorova, oni ne mogu uništiti sâm cjelokupni sustav.

3) Vrijednost kao poticaj pridruživanju sustavu tehnike povezanih blokova (eng. *Value As Incentive*). Rad na rješavanju *hash* slagalica u eko-sustavu utemeljenome na tehnici povezanih blokova motivirajući je za sve čvorove jer u zamjenu za rad mogu biti nagrađeni s, primjerice, kriptovalutama. Na taj način, stvara se dodatna vrijednost u sustavu, a BEV se može priključiti na već postojeću kriptovalutu kojom bi se teoretski mogli i nagrađivati glasači.

4) Sigurnost (eng. *Security*). Sigurnosne mjere koje su ugrađene u tehniku povezanih blokova pružaju povjerljivost, autentičnost i nepobitnost (eng. *nonrepudiation*) svih djelovanja unutar sustava tehnike povezanih blokova. Ulaskom u navedeni sustav svaki čvor prešutno prihvaća postojanje *hash* vrijednosti i korištenje asimetrične kriptografije, a posljedice nepoželjnoga i ugrožavajućega ponašanja po druge čvorove izolirane su na izvorišni čvor. Ta točka komparativne prednosti predstavlja ključni argument za korištenje tehnike povezanih blokova kao platforme za digitalnu demokraciju.

5) Privatnost (eng. *Privacy*). Tehnika povezanih blokova čvorovima unutar sustava nudi mogućnost kontrole vlastitih podataka, odnosno pojedini čvor može odlučiti koje će podatke,

na koji način i u kojoj količini podijeliti s ostatkom mreže ravnopravnih računala. Posljedice te mogućnosti najjasnije bi se mogle odraziti u poslovnome sektoru gdje bi velikim tvrtkama bilo tehnički onemogućeno prikupljati veliku količinu informacija o potencijalnim kupcima ili klijentima. U sustavu tehnike povezanih blokova, koji ima za cilj poslužiti kao platforma za glasovanje, taj se princip manifestira kroz anonimnost glasovanja.

6) Očuvana prava (eng. *Rights Preserved*). Jedna je od glavnih značajki tehnike povezanih blokova tzv. pametni ugovor (eng. *smart contract*). Pametni ugovor omogućuje prijenos vlasništva ili podataka s jednoga čvora na drugi, pri čemu sâm sustav, odnosno ostali čvorovi, mogu verificirati poštuju li obje strane dogovoreno u ugovoru, pa u slučaju spora mogu biti posrednici.[707] Takav način uređivanja povjerenja među krajnjim korisnicima može imati široke i značajne implikacije na pravne regulative koje se primjenjuju u poslovnome i realnome svijetu.[708]

7) Inkluzija (eng. *Inclusion*). Tehnika povezanih blokova ima prednost pred drugim tehnikama jer u svoj eko-sustav može uključiti sve zainteresirane.[709] Naime, većina sustava tehnike povezanih blokova nema pravila prema kojima netko smije ući u sustav, pa se stoga ne zahtijeva ulazna naknada. Inkluzija za sobom nosi minimalni rizik ako se uzme u obzir da tehnika povezanih blokova osigurava transparentnost, sigurnost i anonimnost. Uz to, inkluzivnost može poslužiti kao temelj prosperitetnoj ekonomiji u budućnosti.

Valja još jednom napomenuti da je tehnika povezanih blokova novìna u polju tehničkih inovacija, pa se mogućnosti primjene spomenute tehnike, kao i njeni dosezi, još uvijek istražuju. Mogućnosti njezine primjene širokoga su raspona, pa postoji potencijal koji se može iskoristiti u kreiranju ne samo novih projekata *kriptovaluta* i platformi za glasovanje nego i u sektoru zdravstva, javne uprave, medija, kontrole granica i IoT (eng. *Internet of Things*) platformi.[710] Prve natruhe primjene tehnike povezanih blokova u realnom svijetu pojavile su se tijekom 2008.

[707] Usp. M. Swan, *Blockchain*, str. 16.
[708] Pametnim ugovorom mogu se urediti odnosi u nekoj tvrtki na način da postoji ugovorom regulirano rješenje tko donosi odluke u kojem sektoru, tko je kome nadređen, tko ima kakve ovlasti i slično.
[709] Usp. Jared Norton, *Blockchain: Easiest Ultimate Guide To Understand Blockchain*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016., str 19–20.
[710] Usp. I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 525–559.

godine,[711] otkada se spomenuta tehnika nastavlja razvijati u smjeru sve veće popularizacije. Stoga, predviđa se i očekuje njeno standardiziranje u primjeni do 2025. godine.[712] U prilog tomu da se tu tehniku treba shvatiti ozbiljno, svjedoče i konkretne namjere Europske komisije za ulaganje i dodatno istraživanje.[713] Osim prednosti i koristi koje tehnika povezanih blokova nudi, valja ipak razmotriti i njena ograničenja.

4.4.4. Kritika tehnike povezanih blokova: ograničenja i koruptivni elementi

Daniel Drescher navodi sedam tehničkih ograničenja tehnike povezanih blokova i dva ne-tehnička.[714] Tehnička ograničenja predstavljaju manjak privatnosti, sigurnosni model, ograničenu prilagodljivost, visoke troškove održavanja sustava, prikriveni centralitet, manjak fleksibilnosti i veličinu sustava, dok su pak ne-tehnička manjak pravne regulative i slaba opća prihvaćenost tehnike.

4.4.4.1 Tehnička ograničenja tehnike povezanih blokova

1) Manjak privatnosti (eng. *lack of privacy*). To ograničenje odnosi se ponajprije na javni model tehnike povezanih blokova[715] u kojemu ne postoji model dokaza nultoga znanja. Naime, javni model tehnike povezanih blokova prihvaća nove čvorove u sustav. U tome sustavu, svi prijenosi podataka među čvorovima vidljivi su svim čvorovima unutar sustava. Verifikacijom podataka čvorovi sprječavaju problem dvostrukoga trošenja koji, u slučaju digitalne demokracije, može prerasti u dvostruko glasovanje. Međutim, vidljivost podataka

[711] Referenca za to rad je nepoznatoga autora pod pseudonimom Satoshi Nakamoto. Prema njemu, *blockchain* se pojavio kao tehnološka okosnica za projekt lansiranja najpoznatije kriptovalute – *Bitcoina*. O tome vidi više u: Satoshi Nakamoto, »Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System«.
[712] Usp. I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 9–10.
[713] Na mrežnim stranicama Europske komisije jasno je naznačeno da se u razdoblju od 2021. do 2027. godine planira uspostaviti legitimni investicijski fond za potporu tvrtkama koje odluče razvijati *blockchain* rješenja u iznosu od 1 do 2 milijarde eura. O tome vidi više u: Europska komisija, *Blockchain Funding and Investment*, Bruxelles, 2022. Dostupno na: https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/blockchain-funding (pristupljeno 19. 3. 2022.).
[714] Usp. D. Drescher, *Blockchain Basics*, str. 205–211.
[715] Tehnika povezanih blokova može biti uspostavljena kao javni ili privatni model. U javnome modelu, ne postoji vlasnik, pa se na taj model oslanjalo prilikom istraživanja tehnike povezanih blokova i u ovome radu. U privatnome modelu tehnike povezanih blokova, postoji vlasnik, a najčešće se radi o nekoj tvrtki ili skupini ljudi koji koriste ostale dosege navedene tehnike u ograničenome krugu. O tome vidi više u: I. Bashir, *Mastering Blockchain*, str. 32.

ujedno podrazumijeva i nepostojanje privatnosti, što se može okarakterizirati problematičnim i podložnim sveobuhvatnoj raspravi.

2) Sigurnosni model (eng. *the security model*). Iako se tehnika povezanih blokova smatra iznimno sigurnom tehnikom za čuvanje podataka, u domeni zaštite podataka mogu se pronaći određena ograničenja. Asimetrična kriptografija koja je obrađena u ovome radu fokus stavlja na dva ključa koja postoje u sustavu – privatni i javni ključ. Javni ključ može se dati svim čvorovima na raspolaganje, dok privatni ključ predstavlja unikatan ključ svakoga pojedinog čvora u sustavu. Privatni ključ jedini je instrument osiguranja i dostupnosti vlasništva pojedinoga čvora, pa ako je ukraden ili izgubljen, sigurnost je podataka ugrožena, odnosno podatcima se bez privatnoga ključa ne može pristupiti.

3) Ograničena prilagodljivost (eng. *limited scalability*). Prilagodljivost sustava označava to koliko je resursa potrebno uložiti za obradu podataka. U slučaju tehnike povezanih blokova, koja funkcionira na natjecateljskome modelu, u kojem je potrebno rješavanje kompliciranih matematičkih zadataka, takozvanih *hash* slagalica,[716] za dodavanje novoga bloka potrebno je uložiti mnogo računalne snage, što pak predstavlja smanjenu brzinu obrade podataka. Budući da je brzina obrade podataka smanjena, prilagodljivost je ograničena.

4) Visoki troškovi (eng. *high costs*). Na problematiku skalabilnosti izravno se vežu visoki troškovi održavanja sustava tehnike povezanih blokova. Ako se uzme u obzir da je potrebno uložiti mnogo računalne snage, onda je jasno da je utrošak električne energije visok, što u osnovi označava velike financijske izdatke.

5) Manjak fleksibilnosti (eng. *lack of flexibility*). S obzirom na način na koji funkcionira tehnika povezanih blokova (eng. *blockchain algorithm*) i ustroj podataka (eng. *blockchain-data-structure*), može se tvrditi da se radi o nefleksibilnoj tehnici. U ovome slučaju, kritizira se načelo nepromjenjivosti podataka jer se jednom generirani lanac blokova teško može promijeniti, a sustav se nakon pokretanja ne može zaustaviti.

6) Prikriveni centralitet (eng. *hidden centrality*). Označava mogućnost da pojedinac ili neka grupa ljudi zajedničkih interesa u određenome sustavu tehnike povezanih blokova

[716] Primjer rješavanja *hash* slagalica dostupan je na sljedećoj mrežnoj stranici: http://www.blockchain-basics.com/HashPuzzle.html (pristupljeno: 19. 3. 2022.).

preuzme kontrolu nad većinom čvorova, što bi značilo da je preuzeta potpuna kontrola nad sustavom. Takav je sustav u arhitektonskoj izvedbi decentraliziran i ima svojstvo distributivnosti. Naime, čvorovi u mreži ravnopravni su u pogledu komunikacije, ali spomenuta interesna skupina koja drži više od polovice čvorova u stvarnosti vlada sustavom iz pozadine. Takav slučaj naziva se »napad 51 posto«:

> »Recimo da je neki bogati despot odlučio kako je *Bitcoin*, poput interneta prije njega, postao toliko utjecajan da predstavlja prijetnju njegovoj moći. Taj bi despot mogao iskoristiti svu rudarsku moć [eng. *mining power*] i kupiti ostatak [čvorova] od zemalja koje još uvijek toleriraju njegovo loše ponašanje da bi mu pomogli u kontroliranju više od 50 posto mreže. On tada može odlučiti koje će prijenose uključiti u blokove, a koje će odbiti. S dobivenom kontrolom može odlučiti hoće li manipulirati kodom i uvesti nekoliko zabrana [...].«[717]

7) Veličina sustava (eng. *critical size*). I u ovoj točki aktualan je »napad 51 posto« jer kod manjih sustava tehnike povezanih blokova postoji veća šansa da zamišljena grupa ljudi povezana interesima ili pak neki pojedinac preuzmu kontrolu. »Napad 51 posto« u robusnijim sustavima tehnike povezanih blokova predstavlja financijski izuzetno skup pothvat jer je potrebno mijenjati cjelokupnu povijest prijenosa podataka do korijenskoga bloka u Merkleovu stablu, što taj pothvat čini teško ostvarivim, no teoretski je moguć.[718] Ako se radi o platformi tehnike povezanih blokova koja omogućuje proces glasovanja, onda bi to označavalo da napadači, koji kontroliraju većinu čvorova, kontroliraju i podatke u sustavu, pa stoga postoji i mogućnost podešavanja rezultata prema vlastitim interesima, a ne rezultatima ostvarenima putem izbornoga procesa.[719] S tehničkoga aspekta, »napad 51 posto« ima cilj destabilizirati ili potpuno uništiti integritet i povjerenje u sustav, što će ga učiniti neodrživim, pa u konačnici, i idejno besmislenim.

---

[717] D. Tapscott, A. Tapscott, *The Blockchain Revolution*, Brilliance Audio, 2016., »Powerful Incumbents of the Old Paradigm Will Usurp It«, para. 6. Autori također navode i da je scenarij ovladavanja većinom čvorova u nekome sustavu tehnike povezanih blokova u budućnosti neizbježan. »Koncept napada 51 posto jedan je od najvećih slabosti *blockchain* sustava *Bitcoina*. Ako više od 51 posto rudara u mreži *Bitcoina* kontrolira jedna grupa, onda oni mogu manipulirati *blockchain* sustavom u *Bitcoinu*. Ako će mreža biti ugrožena, onda će token izgubiti svoju vrijednost, a podatci koji su bili osigurani unutar mreže postat će ugroženi.« T. Laurence, *Blockchain for Dummies*, str. 89.

[718] »Žestoko natjecanje pomaklo je rudarenje od pojedinaca s rudarskim platformama prema rudarskim bazenima i prilagođenim ASIC-ovima [eng. *Application-Specific Integrated Circuit*], tako da nekoliko velikih rudarskih bazena registrira većinu novih *Bitcoin* blokova, pa su počeli dosezati prag od 51 posto kontrolirane *hash* snage, što bi moglo rezultirati potpunom prevlasti (rudarskih bazena) u rudarenju.« M. Swan, *Blockchain*, str. 66.

[719] »Mnogi *blockchain* sustavi djeluju kao demokracije. Nužna je većina čvorova u *blockchain* mreži da bi se provela određena promjena.« T. Laurence, *Blockchain for Dummies*, str. 134.

4.4.4.2. Ne-tehnička ograničenja tehnike povezanih blokova

1) Manjak pravne regulacije (eng. *lack of legal acceptance*). Tehnika povezanih blokova sa svojom distributivno-decentraliziranom mrežom ravnopravnih računala podrazumijeva neprestane prijenose podataka unutar sustava. Podatci se mogu definirati kao vlasništvo pojedinoga čvora u sustavu, pa, u tome slučaju, prijenos podataka između čvorova podrazumijeva prijenos vlasništva u sustavu, što nužno povlači mnoštvo pitanja pravne problematike. Međutim, tehnika povezanih blokova nova je tehnika koja nije standardizirana i inkorporirana u stvaran svijet u dovoljno velikoj mjeri da bi se odnosi u sustavu regulirali odgovarajućim zakonskim mjerama, što Drescher pak označava kao jednu od ne-tehničkih poteškoća u vezi s tom tehnikom.

2) Manjak korisničkoga prihvaćanja (eng. *lack of user acceptance*). Manjak pravne regulative prelijeva se na opći dojam o tehnici koju se, na temelju toga, ocrtava kao nesigurnu, pa se zbog toga i ne bilježi pojačani interes za njenom primjenom u komercijalne svrhe. Smanjeni interes za tehnikom povezanih blokova proizlazi iz nedovoljnoga znanja i informiranosti o toj tehnici. Stoga, nemoguće je očekivati da će se tehnika povezanih blokova inkorporirati u komercijalne svrhe ako se ne razumiju osnovne postavke na kojima funkcionira.

Budući da se radi o recentnoj pojavi u tehnološkome svijetu za koju ne postoji široka primjena, realno je za očekivati da su potrebne prilagodbe u društvenoj, ekonomskoj, pravnoj, pa čak i psihološkoj sferi. Ne-tehnička ograničenja tehnike povezanih blokova mogu se prevladati pravnim inicijativama i edukacijama koje su razumljive općoj populaciji.

4.5. Pitanje političkoga autoriteta u digitalnoj demokraciji

Detaljnom analizom tehnike povezanih blokova može se utvrditi da ona posjeduje tehnički kapacitet zbog kojega može biti iskorištena kao okosnica digitalne demokracije. Kao što je prethodno navedeno, digitalna demokracija zahtijeva provedbu četiri ključne faze da bi bila valjana. Naime, može se utvrditi da je tehnika povezanih blokova kadra ponuditi provedbu toga procesa, s osobitim naglaskom na fazu glasovanja, za koju postoji mogućnost da bude u potpunosti anonimna, sigurna i transparentna. S obzirom na sve navedeno, digitalnu demokraciju može se definirati i kao vladavinu mnoštva putem platforme sazdane na tehnici

povezanih blokova. Ključni trenutak u kojem se digitalna demokracija ozbiljuje jest glasovanje.[720] Primjerice, glasovanjem se mogu birati predstavnici naroda u neko zakonodavno tijelo ili pak izraziti mišljenje na određenome referendumu. Digitalna demokracija može djelovati dvosmjerno, odnosno, kao tehnička platforma mogu ju koristiti i državne institucije za prikupljanje poreza, vođenje ažurne baze zdravstvenih kartona građana i tome slično.

Pitanje autoriteta u digitalnoj demokraciji podrazumijeva, kao i u prethodnim modelima demokracije, istraživanje utemeljenja vlasti. Kao što je kod autoriteta Starih izvor vlasti crpljen iz onoga transcendentnoga, tako se u slučaju modernoga autoriteta izvor postavio u narod. Međutim, ubrzana ekspanzija tehnike, koja je rezultirala pojavom digitalne demokracije, postavila je pitanje modernoga autoriteta u sasvim drukčiji kontekst rasprave.[721] Naime, uočivši da tehnika povezanih blokova posjeduje tehničke performanse čija je operativna sposobnost na visokoj razini, čovjeku se otvara mogućnost da uživa komfor navedene tehnike. Ako je navedena tehnika sigurna i transparentna, tada se prema njoj može uspostaviti *povjerenje*. Porast povjerenja u navedenu tehniku može dovesti do prebacivanja odgovornosti, Naime, o čemu se čovjek uopće treba brinuti kada postoji tehnika koja nam služi kao alat i koja odrađuje taj posao *umjesto* ljudi?

Drugim riječima, postoji mogućnost da u digitalnoj demokraciji tehnika povezanih blokova (eng. *blockchain*) preuzme mjesto autoriteta. Vlast se, u tome slučaju, ne crpi iz naroda, nego iz tehnike, odnosno, pitanje autoriteta unutar digitalne demokracije pomiče se iz polja *političkoga*, koje označava odnose među ljudima, u polje *tehničkoga*. Rasprava se proširuje, pa se ne vodi samo u kontekstu tehnike povezanih blokova nego u fokus dolazi i tehnika uopće. Čovjeku se otvara mogućnost prebacivanja odgovornosti odlučivanja i djelovanja sa sebe na tehniku, a ako se ta mogućnost prihvati, onda čovjek sâmoga sebe dislocira iz pozicije *političkoga subjekta*.

[720] Trenutak glasovanja u izbornome ciklusu važan je za demokratski poredak u društvu, bez obzira o kojem se tipu demokracije radi: »[Z]dravlje demokracija, kakav god bio njihov tip i stupanj, ovisi o neznatnom tehničkom detalju; izbornom postupku. Sve ostalo je sekundarno.« Jose Ortega y Gasset, *Pobuna masa*, prev. Duška Gerić Koren, Golden marketing, Zagreb 2003., str. 163. Ortega y Gasset nastavlja: »U nacionalnoj državi, dakle, vidim povijesnu strukturu plebiscitarnoga karaktera. Sve drugo ima prolaznu i promjenjivu vrijednost, predstavlja sadržaj ili formu ili konsolidaciju za koju je u svakom trenutku potreban plebiscit.« Isto, str. 176.

[721] O kakvom se kontekstu radi najbolje pokazuje citat Žarka Paića: »…sveobuhvatna „ontologija digitalnoga doba“ polazi od zadaće mišljenja koja više nema pred sobom nikakvo oslobađajuće poslanstvo promjene svijeta i njegovih vodećih ideja. Razlog leži u tome što je sam koncept *tehnosfere* ujedno „nova“ paradigma mišljenja, logika tehnogenetske strukture i svjetova i neprestane transformacije stanja.« Paić tvrdi da je na djelu nova ontološka paradigma koja podrazumijeva stalne promjene te se upravo u mijeni i neprestanoj transformaciji očituje njeno pravo lice. Vidi: Žarko Paić, *Tehnosfera I.: Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2018., str. 7.

S druge strane, tehnikom povezanih blokova, u preskriptivnome smislu, može se osigurati da narod dospije korak bliže nesmetanoj manifestaciji svoje slobode. Moguće je uvesti transparentniji sustav donošenja odluka koji nema središnju točku kontrole i omogućiti sigurnost glasovanja kao bitnu stavku koja narodu omogućuje korištenje autoriteta u demokraciji. Naravno, jedina prepreka u tome svemu sâm je čovjek. Tehnika povezanih blokova spada u probabilističku tehniku i radi na principu koji je osmislio čovjek. Da bi narod uistinu mogao manifestirati svoju slobodu i da bi se napetost modernoga autoriteta anulirala, potrebno je staviti fokus na odnos čovjeka i tehnike, a ne samo na tehniku povezanih blokova. U tom odnosu čovjek mora prihvatiti odgovornost za svoje postupke i biti spreman snositi posljedice nemoralnosti. U prihvaćanju navedene odgovornosti, čovjek se iznova etablira kao politički subjekt. Zato se u domeni rasprave o digitalnoj demokraciji spominje pojam *političkoga autoriteta*.

Naime, politički autoritet podrazumijeva da se odgovornost ne prebacuje na tehniku, nego da ju čovjek sâm prihvaća. Tehnika se, u tome slučaju, promatra kao alat, kao produžena ruka čovjeka, pa, na taj način, može poslužiti i kao ono spasonosno. Time se uspostavlja korijen snažnoga političkog autoriteta, a narod ima mogućnost prakticirati svoju slobodu. Jedan od prvih koraka na tome putu, ako je suditi prema Stiegleru, učenje je o novim tehnikama koje će čovjeku poći za rukom jer je taj proces utkan u njegovu bît. U slučaju digitalne demokracije, potrebno je, više nego ikada prije, staviti naglasak na individualnu odgovornost i pravovremeno podučavanje o toj problematici. Na taj način, može se izravno djelovati protiv manjkavosti demokracije.

4.6. Odnos čovjeka i tehnike u digitalnoj demokraciji

Politički autoritet digitalne demokracije sazdan je u odnosu između čovjeka i tehnike. Upravo u tom odnosu leži ključ oslobođenja napetosti modernoga autoriteta, pa će se zato u ovome poglavlju razmotriti Stieglerova razmišljanja o navedenome odnosu. Naime, ključna je teza Bernarda Stieglera ona da je ljudsko biće su-konstituirano s tehnikom i da je bačeno u svijet tehnike u koji su otprije upisana sjećanja koja tvore individualni i kolektivni prostor zajednice.[722] Budući da su čovjek i tehnika međusobno su-konstituirani, upravo je u središtu Stieglerova proučavanja koncept čovjek–tehnika. Pritom, središte pozornosti nije na

[722] A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1110.

pojedinačnome elementu, nego na njihovoj međusobnoj uvjetovanosti, onoj koja ih, u isto vrijeme, spaja i razdvaja (fr. *differance*):

»*Differance* nije ni 'tko' ni 'što', nego njihova su-mogućnost, kretanje njihova zajedničkoga početka, njihova sastajanja. 'Tko' je ništa bez 'što', i obrnuto. *Differance* je ispod i iznad 'koga' i 'čega'; ona ih postavlja zajedno, kompozicija koja stvara iluziju opozicije.«[723]

Dihotomija ljudskoga i tehničkoga utkana je u evolucijski proces koji je, osim biologije, uvjetovan, prije svega, i tehnikom. U paleontološkim dokazima koje je predstavio Andre Leroi Gurhan postavlja se teorija uspostave veze između ljudske ruke i kamena kao prvotnoga alata, pri čemu se istodobno usta oslobađaju za govor. Ta dva tehnološka aparata, jezik i oslobođena ruka, omogućuju novu kortikalnu organizaciju koja donosi čovjeka.[724] Uspostavljanje čovjeka, njegova invencija, nema porijeklo. Manjak porijekla, točnije, njegovo postojanje, predstavlja prostor koji nadopunjava tehnika. Tehnikom se spaja »što« i »zašto«. Ono ljudsko i ono tehničko spaja u odnos stalnoga međusobnog uvjetovanja, a »transcendentni aspekti iskustva postoje zbog tehnike«,[725] odnosno, tehnika prethodi ljudskom iskustvu jer ona pred njime zauzima prvenstvo.

Zbog toga prethodništva tehnike, Stiegler joj i pridaje naziv *prosthesis.* Tehnika je »ono što je predloženo, postavljeno ispred, unaprijed«.[726] Postavljanje tehnike ispred omogućeno je, prema Stiegleru, takozvanom tercijarnom memorijom.[727] Ta je vrsta sjećanja »tehnički upisana«[728] u čovjeka, pa ne samo da utječe na njega nego i omogućuje čovjekovu imaginaciju, odnosno, »oblikovna moć imaginacije uvijek je već izvanjštena i formirana tehnikama koje koristimo i sjećanjima koje sadrži«.[729] Lokalizacija imaginacije, tj. smještanje njene aktualizacije u realnost, aktualizacija njenoga potencijala, oblikuje čovjekov život sukladno postojećoj epohi. Naime, Stiegler ju naziva gramatizacijom koja je pak dvojako uvjetovana:

»Doista, za razliku od Platona koji je jednostrano shvaćao alfabetsko pisanje kao sofistički otrovni instrument za manipulaciju mišljenjem i oslabljivanje sjećanja, Stiegler razmatra otrovne učinke pisanja koji

[723] B. Stiegler, *Technics and Time,* str. 141.
[724] Usp. isto, str. 145.
[725] A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1112.
[726] B. Stiegler, *Technics and Time,* str. 211.
[727] Usp. A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1114.
[728] Isto.
[729] Isto, str. 1115.

doprinose eliminaciji idiomatičnosti, kao i njegove ljekovite učinke koji dopuštaju stvaranje takve vrste pažnje koja omogućava postojanje singularnosti građanina i demokratsku participaciju.«[730]

Prema konceptualizaciji grčke riječi *φάρμακον*, koju je ponudio Derrida i koja u Grka istodobno označava lijek i otrov, Stiegler razmatra pisanje koje istodobno polučuje ljekovite i otrovne učinke. Zato i smatra kako se antički polis kao politički entitet pojavio uslijed pojave alfabeta koji je omogućio sinkronizaciju većega broja svjesnosti koje su ukomponirane u zakone zajedničke svima. Sinkronijski gledano, postoji zajedničko nasljeđe kojemu pojedinac dijakronijski može doprinositi vlastitom interpretacijom i aktualizacijom u sferi politike.[731]

Pisanje kao prvi *τέχνη*, uokvireno u Stieglerov pojam gramatizacije, premješteno je u današnje doba na digitalne platforme. Ono što je pritom problematično izmještanje je čovjeka kao sukreatora vlastitoga znanja, odnosno, izbacivanje onoga što je čovjekovo iz koncepta čovjek–tehnika. Konkretna opasnost prijeti u industriji koja dislocira imaginaciju iz vremena i prostora u kojima je navikla obitavati dugi niz godina omogućavajući pritom nesmetanu kohabitaciju međusobno uvjetujućih čovjeka i tehnike. Na taj način, izmjenjuje se *differance*, a tehnika prestaje biti alat i remeti strukturu dihotomičnoga koncepta čovjek–tehnika.[732]

Brzina moderne tehnike ne daje dovoljno prostora čovjeku za kritičko promišljanje i refleksiju. Naime, ta dva momenta predstavljaju preduvjet donošenja odluka na temelju slobodne volje. Takva situacija stvara velike poteškoće u javnome prostoru djelovanja u kojemu politika predstavlja značajnu djelatnost. Naime, prevelikim naglašavanjem onoga tehničkoga, uslijed dostignuća moderne informacijske tehnologije, čovjek biva zbunjen jer je konstantno podvrgnut cirkuliranju novih informacija, pri čemu ne postoji mogućnost refleksije i kritičkoga promišljanja na temelju kojih bi se donosile valjane odluke u političkoj sferi. Slijedom toga, javlja se politička indiferentnost i dekadencija zapadne demokracije:

»Digitalizacija doista olakšava nadzor nad korisnicima i korištenje tragova koje ostavljaju za sobom. Skupljeni podatci pretvaraju se tada u metapodatke i nude potrošačima pod krinkom personalizacije. Na taj način, potrošači ponavljaju svoje prijašnje izbore, što ih pak sprječava u zamišljanju drukčijega individualnog sebe ili kolektivnoga ‘mi’. To, posljedično, dovodi do političke indiferentnosti i dekadencije zapadne demokracije.«[733]

[730] Isto.
[731] Usp. isto.
[732] Usp. isto, str. 1116.
[733] Isto. O tome vidi više i u: Bernard Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, Polity Press, Cambridge 2011., str. 1–35.

Nakon ustanovljivanja problema, valja se pitati i to kako ga se može riješiti. Naime, Stiegler smatra da je potrebna prilagodba opisanoj situaciji, i to invencijom novih internih struktura, čime će se potaknuti psihički i kolektivni proces individuacije.[734] Hiperindustrijalizacija, utjecaj masovnih medija, umjetna inteligencija i dostignuća moderne informacijske tehnologije zahtijevaju prilagodbu društva, no takva situacija, kriza duha, nije novìna u ljudskoj povijesti jer se

»… ta vrsta neravnoteže događa svaki put kada dođe do 'velikoga tehnološkoga proboja', pa društvo treba politički usvojiti taj tehnološki sistem na vrlo sličan način na koji je grčki *polis* usvojio alfabetsko pisanje.«[735]

Invencija novih internih struktura prati ljudski rod od razdoblja antike. Naime, nekada je invencija izrodila alfabet, a pojavom kompleksnih tehnoloških sustava u modernome dobu ponovno se uviđa potreba za njom. Riječ je o historijskim procesima prilagodbe čovjeka na tehnološku novìnu. Odnosno, svaki izum mora proći put od adaptacije do inkorporacije u politički sustav. Prevedeno u kontekst ovoga rada – tehnika povezanih blokova (eng. *blockchain*), kao tehnička okosnica digitalne demokracije, nastavak je dugoga i ljudima otprije poznatoga dijakronijskog procesa adaptacije čovjeka na svijet oko sebe.

Pojava novih tehničkih otkrića predstavlja izazov koji iznova zahtijeva prilagodbu. Jedan je od načina prilagodbe i distinkcija između dobre i loše uporabe tehnike.[736] U tom kontekstu, dobra uporaba tehnike podrazumijeva njeno korištenje kao alata kojim se postiže efikasnost u rješavanju određenih problema. Tehnika ne preuzima primat u odnosu čovjek–tehnika, nego predstavlja ravnopravnoga člana sukonstitucijske jednadžbe. Loša uporaba tehnike, s druge strane, označavala bi prevagu jednadžbe čovjek–tehnika na stranu tehničkoga, što pak podrazumijeva da tehnika preuzima primat u donošenju odluka, dok se čovjek abolira od odgovornosti, ujedno ju prebacujući na *alat*.[737] Veliku ulogu u promoviranju loše uporabe tehnike imaju mediji kojima je cilj

[734] Usp. B. Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, str. 30–31.
[735] A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1117.
[736] Usp. Joris Vlieghe, »Education in an Age of Digital Technologies: Flusser, Stiegler, and Agamben on the Idea of the Posthistorical«, *Philosophy and Technology* 27 (2014), str. 519–537, str. 534, doi: https://doi.org/10.1007/s13347-013-0131-x.
[737] Usp. A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1117–1118.

»… od najvećega prioriteta, masovno zarobljavanje dječje pažnje već od najranije dobi, što uzrokuje raširene organske poremećaje i doslovnu destrukciju dječjih afektivnih i intelektualnih kapaciteta.«[738]

Za dobro korištenje tehnike važno je u školskome sustavu započeti obrazovanje već od najranije dječje dobi.[739] Iz toga razloga, u Stieglerovoj filozofiji tehnike važan je proces *epifilogeneze*,[740] odnosno učenja koje je posredovano tehnikom. Naime, sjećanja naših predaka nisu izgubljena i zaboravljena. Naprotiv, ona su ugrađena u tehniku[741] koja se prenosi budućim generacijama:

»Prijenos prosuđivanja, što ga nove generacije rekonstruiraju kao svoje, ni u kojem slučaju nije transcendentalna struktura koju je zapadna filozofija, od Platona do Husserla, posvećeno tražila, nego proces učenja koji se oslanja na sjećanja upisana u kremenima, knjigama, USB medijima, društvenim mrežama i bazama podataka, kako bi se stvorili krugovi u kojima misao cirkulira, a pojedinci se upojedinjuju.«[742]

Učenje o načinu na koji se upotrebljava tehnika Stiegleru predstavlja ontološki proces.[743] Slijedom toga, može se izvesti i zaključak da je edukacija bremenita jer u sebi nosi klicu budućnosti. Upravo je zato od najveće nužnosti djecu podučavati korištenju tehnike u činu aktivnoga agensa i provoditelja odluka koji neće prebacivati odgovornost na ono tehničko, nego će ju sami preuzeti. Na taj način, osigurat će zdrav balans između sukonstitutivnosti čovjeka i tehnike, pa samim time, i budućnosti svijeta. U uvjetima kakvi se javljaju zahvaljujući modernoj tehnici, čovjekova ponovna invencija moguća je kroz otpor i preuzimanje odgovornosti za vlastite odluke, što ujedno uspostavlja balans u sukonstitucijskom konceptu čovjek–tehnika.[744]

Ako Stieglerovu misao prevedemo u kontekst ovoga rada, zaključujemo da se napetost modernoga autoriteta može razriješiti u odnosu čovjek–tehnika. Naime, upravo se u tom odnosu već krije ono spasonosno. Poanta je samo u održavanju ravnoteže odnosa, pri čemu se ne smije dogoditi prevaga na stranu tehnike. To se najefikasnije postiže kroz dobru uporabu tehnike, konkretnije, podučavanjem posredstvom tehnike, što Stiegler naziva epifilogenezom. Upravo u edukaciji o valjanoj uporabi tehnike, posredstvom sâme tehnike, već od najranije dobi nalazi se

[738] Bernard Stiegler, *Taking Care of Youth and the Generations*, prev. Stephen Barker, Stanford University Press, Stanford 2010., str. 56.
[739] Usp. A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1120.
[740] Usp. B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 175–177.
[741] Usp. isto, str. 142.
[742] A. Kouppanou, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology«, str. 1119.
[743] Usp. isto, str. 1120.
[744] Usp. isto, str. 1121.

jedan od teorijskih recepta kako održavati politički autoritet unutar digitalne demokracije.[745] Prema Stieglerovoj filozofiji, politički autoritet u digitalnoj demokraciji ne traži povratak na *političko*, s obzirom na to da su ono političko i ono tehničko zapravo jedno. Ipak, mjesto političkoga autoriteta vrlo lako može preuzeti tehnika, što bi dovelo do još veće zadanosti modernoga autoriteta, pri čemu se napetost ne bi razriješila. Provođenjem epifilogenetske edukacije o odgovornoj uporabi tehnike može se pospješiti uspostavljanje ravnoteže u odnosu čovjek–tehnika, čime se već potencira put *oslobođenja*, a ne put zadanosti.

Dakle, tehnika povezanih blokova, kao okosnica digitalne demokracije, ne predstavlja dobru ili lošu tehniku po sebi, nego je isključivo bitan način na koji će se ona rabiti i kako će se druge, poglavito one mlađe, podučavati o njenoj odgovornoj uporabi. Još važnije, potrebno je uspostaviti učenje posredovano tehnikom povezanih blokova jer su u nju ugrađena sjećanja naših predaka na koja se treba podsjetiti. Ta se sjećanja svode na to da je čovjeku svaka tehnika predstavljala izvor pomoći i olakšavanja života. Ako će se, primjerice, zanemariti »napadi 51 posto« i ostali koruptivni elementi tehnike povezanih blokova, može se ustanoviti kako će biti riječi o lošoj uporabi tehnike jer će čovjek zanemariti proces epifilogeneze. S druge strane, ako će se navedena tehnika koristiti kao alat za osiguravanje anonimnosti i transparentnosti glasovanja, onda se može ustanoviti da je riječ o dobroj uporabi tehnika koja pak potencira epifilogenetski proces.

Međutim, put obrazovanja o odgovornoj uporabi nije nimalo lako dostići i ovisi jednako o sustavnim, koliko i o individualnim naporima. Sljedeće postavljeno pitanje ono je *kako* educirati jer se i u kontekstu obrazovanja pokazuje lice i naličje zadane problematike:

> »Obrazovanje sutrašnjice je obrazovanje putem medija, na YouTube kanalima. Danas je mobitel naš produžetak, stoga se od nas očekuje da činjenice imamo samo na dlanu na kojem ga držimo, pri čemu se često previđa da njihovom selekcijom netko upravlja jer i ne-red ima svoje vlastite ne-vidljive autoritete. I baš u tom detalju, koji tako volimo zanemariti, krije se i prošli i budući odgovor zašto nije dobro, točnije zašto i kome ne odgovara da pamtimo, odnosno kako tehnika dovodi do našeg gubitka memorije. Čovjek bez pamćenja čovjek je bez temelja, bez vlastite istine i mogućnosti izvršenja pravde. To je čovjek koji je spreman za potpuno prepuštanje ne-vidljivim autoritetima u tehno-znanstvenom dobu.«[746]

[745] Napetost modernoga autoriteta, kakvu spominje Renaut, u tehnici može naći svoje oslobođenje. Politički autoritet pojavio se kao svojevrsna pretpostavka povratka na *političko*, što pak Stiegler demantira svojom filozofijom, tvrdeći da se po pitanju tehničkoga i političkoga radi o jednom te istom entitetu koji ima isto izvorište.
[746] M. Selak Raspudić, *Zlo i naopako*, str. 158.

Selak Raspudić primjećuje da je na djelu svojevrsna promjena paradigme obrazovanja u kojoj sada dominiraju IT stručnjaci koji su traženi na tržištu rada jer mogu konstruirati sponu između čovjeka i stroja,[747] dok se ujedno ponašaju kao sudci koji odlučuju o moralnosti javno dostupnoga sadržaja.[748] Također, prema navodu Selak Raspudić, epifilogenetski proces sve je teže održati jer tehnika sve više uzrokuje gubitak memorije koja je pak ključna da bi se čovjek podsjetio na svoju istinsku ulogu u odnosu s tehnikom. Selak Raspudić navodi kako je jedna od posljedica navedene problematike i ta da je obrazovanje, koje najvišu formalnu strukturu doseže na razini sveučilišta, usmjereno na potrebe tržišta rada, a ne na znanje sâmo po sebi:

»Sveučilište prilagođeno virtualnoj stvarnosti djeluje prema načelima novog ne-reda. Sve dimenzije njegovog funkcioniranja moraju biti instant-isplative ili će nestati. Znanje koje ono 'proizvodi' služi opsluživanju potreba tržišta koje će ga kreirati, prilagoditi svojim potrebama, zbog čega se u obrazovnim reformama promovira implementiranje novih predmeta koji promiču ideologiju poduzetništva te stavljaju naglasak na prikupljanje informatičke opreme koja će dokazati našu prilagođenost sredstvima učenja u školi koja nije 'škola za život' kako joj tepaju njezini zagovornici, nego škola za servisiranje potreba tehnike u virtualnoj stvarnosti.«[749]

Slijedom navedenoga, daljnje su posljedice te da se javlja dominacija vizualne kulture, naglasak se stavlja na vještine, a ne na znanje, zatire se sloboda mišljenja i govora, što pak, u konačnici, dovodi do neobrazovanosti.[750] Paradoksalno, s pregršt podataka i informacija koje postoje na Internetu i mogućnosti samo-educiranja, čovjek nije bliže istini nego njezinom zamućivanju,[751] dok brzina moderne tehnike,[752] kao i njena rapidna ekspanzija, stvara nestrpljivost kod modernoga čovjeka:

»Nestrpljiv je čovjek koji se boji apstraktnog, koji je 'konkretan'. To je 'čovjek od akcije', a nestrpljivost je izraz njegovog paničnog straha od dosade, koja zapravo označava nemogućnost bivanja sa samim sobom. Čovjek čije su misli zaokupljene, koji ima bogat unutarnji život, koji je smislen, nije nestrpljiv niti mu je dosadno. Nestrpljiv je onaj koji nije sa sobom na 'ti', koji čeka da se riješi samoga sebe. To je čovjek kojemu je stalno nešto na putu, a ponajviše on sam, što najbolje vidimo u suvremenom kultu putovanja koji ne služi da bi čovjek na njima sebe susreo, nego da bi putem njih što brže od sebe pobjegao.«[753]

---

[747] »Inženjer je majstor tehnologije, intelektualac koji koncepte pretvara u projekte, a projekte u algoritme. Inženjer govori jezikom veze. Odnos između znaka i značenja konvencionalno je upisan u inženjerstvo. Inženjer je proizvođač strojeva, tehničkih kombinacija algoritama i fizičke materije koji rade u skladu s konceptima.« Franco Berardi, *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, London 2017., str. 143.
[748] Usp. M. Selak Raspudić, *Zlo i naopako*, str. 163.
[749] Isto, str. 164.
[750] Usp. isto, str. 165.
[751] Usp. isto, str. 172.
[752] Usp. B. Stiegler, *Technics and Time*, str. 23.
[753] M. Selak Raspudić, *Zlo i naopako*, str. 174.

Drugim riječima, tehnika je omogućila čovjeku bijeg od sebe sâmoga. Takav moderni čovjek neprestano je podređen ubrzanome načinu života i u iščekivanju je novih avantura koje će moći podijeliti na društvenim mrežama. Selak Raspudić nastavlja dalje u kritičnome tonu:

»Mi danas ne putujemo da bismo sebe otkrili, nego da bismo kreirali supstituciju za vlastitu prazninu. Bježimo od sebe misleći da ćemo sebe pronaći, a jedino što otkrivamo je da kada se čovjek prebrzo kreće, on se zapravo ne miče s mjesta jer takvu, navlastitu, prazninu ne može se ispuniti. Auto nikada neće biti dovoljno brz, semafor zelen, a Japan dalek. Vrijeme tako s nama igra igru neuhvatljivosti, kada se na njega fokusiramo, ono se odbija ukazati. Odjednom se rastvara u minute, minute se cijepaju u sekunde, sekunde u milijuntinke. A kada pomislimo da ga možemo ignorirati, prođe u čas.«[754]

Modernome je čovjeku teško biti strpljiv uslijed neprestanoga tehničkoga potenciranja brzine. Iako je poruka kršćanstva i budizma »strpljen – spašen«, ističe Selak Raspudić, modernome je čovjeku ona neprihvatljiva jer »očekuje da mu se svijet prilagodi, dok je on sam puno manje savitljiv«.[755]

Moderna tehnika nosi za čovjeka veliko breme. S jedne strane, predstavlja opasnost da čovjeka udalji od njega sâmoga i gurne ga u najgori oblik totalitarizma, no s druge strane, olakšava život u svojstvu alata, možda i više i brže no ikada prije u zabilježenoj ljudskoj povijesti. Bez obzira na sve kritike koje navodi, čini se da Selak Raspudić ipak ostavlja prostor tomu da nestrpljiv čovjek, pod utjecajem moderne tehnike, ipak može vježbati strpljenje, što pak dovodi do suosjećanja s drugima.[756] Vježbanje strpljenja i suosjećanje može, u konačnici, rezultirati i radom za opće dobro koje stvara širi kontekst za provođenje epifilogenetskoga podučavanja o odgovornoj uporabi tehnike.

Dakako, u odnosu čovjeka i tehnike može se pronaći rješenje za krizu modernoga autoriteta, no ono nipošto nije jednodimenzionalno. Naime, epifilogenetskim učenjem o odgovornoj uporabi tehnike, čovjek se u odnosu s tehnikom pozicionira kao politički subjekt koji ne prepušta tehnici mjesto autoriteta. Pojam politički autoritet podsjeća da je, prema Stiegleru, u politiku od sâmih početaka utkan odnos čovjeka i tehnike i da pozicioniranje utemeljenja vlasti ovisi o tomu hoće li čovjek tehnici dopustiti zatiranje sjećanja kako tehnika predstavlja alat koji je od najranijih dana u čovjekovoj službi. Moderna tehnika svojom rapidnom ekspanzijom i primjenom u svim sferama čovjekova života može utjecati na

[754] Isto, str. 175.
[755] Isto, str. 179.
[756] Usp. isto, str. 179–180.

zamućivanje čovjekova sjećanja o istini odnosa čovjeka i tehnike. Da bi se na tu problematiku djelovalo, valja biti spreman na mnoge teorijske i praktične izazove. Ukoliko se održi stabilan odnos između čovjeka i tehnike, utoliko se može govoriti o pozicioniranju autoriteta na zdrave temelje. Ako će vrijediti da se, prema Stiegleru, pojedinac upojedinjuje, onda se otvara prostor dolasku do decentralizacije odgovornosti, pa posljedično, i do decentralizacije autoriteta, čime bi demokracija zaživjela u autentičnijemu smislu.

4.7. Ekskurs: neuspješna ekonomija tehnike[757]

Prema viđenju Hans-Jürgena Krahla, znanost i tehnika omogućuju maksimalno iskorištavanje radnih kapaciteta. Na taj način, omogućuje se to da rad, organiziran dakako u okviru radnoga vremena, postane pokretačka snaga koja hrani kapitalističku mašineriju.[758] Primjena znanosti i tehnike porasla je do takvih razmjera u kojima se testira izdržljivost postojećega sustava proizvodnje.[759] Na spomenutu problematiku koju je u svojim istraživanjima potencirao Krahl, nadovezao se i Herbert Marcuse. Berardi pak napominje da je spomenuti njemački filozof smatrao kako je svrha tehnike u sferi proizvodnje zarobiti mišljenje.[760] Na temelju toga, rađa se totalitarni univerzum tehnološke racionalnosti koji predstavlja uvrnuće ideje Razuma (eng. *Reason*).[761] Navedeno totalitarno uvrnuće odvija se u dvama smjerovima: jedan je smjer prema jednodimenzionalnoj redukciji mogućnosti mišljenja, a drugi je pak prema svođenju tehnike na kapitalističku dimenziju razvoja – onu koju pokreće ekonomiju profita.[762]

»Neprekidna dinamika tehničkoga napretka prožeta je političkim sadržajem, a *Logos* tehnike pretvoren je u *Logos* kontinuiranoga služenja. Oslobađajuća snaga tehnike – instrumentalizacija stvari – pretvara se u okove oslobođenja; instrumentalizacija Čovjeka.«[763]

[757] Ovaj ekskurs temelji se na radu Franca Beradija. Naime, taj je rad ujedno poslužio kao okosnica daljnjemu istraživanju navedene problematike. O tome vidi više u: Franco Berardi, Giuseppina Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, *SubStance* 36 (2007) 1, str. 57–74, doi: https://doi.org/10.1353/sub.2007.0000.
[758] Usp. isto, str. 59.
[759] Usp. isto, str. 60.
[760] Usp. isto, str. 60.
[761] Usp. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964., str. 123.
[762] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 61.
[763] H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, str. 159.

Drugim riječima, svijet je sveden na vlastitu logičko-digitalnu redukciju, pri čemu je kapitalistička forma zacementirana u tehničkome Razumu.[764] S pravom se može postaviti pitanje kako djelovati na tu situaciju ili pak u toj situaciji. Djelovanje,[765] prema Virnu, omeđeno je dvjema granicama: na jednoj strani nalazi se rad, koji je instrumentalnoga karaktera, doveden do automatizma, a na drugoj se strani nalazi čista misao koja nije opipljiva i koja se svrstava u domenu apstraktnosti.[766] Na temelju Virnova navoda može se donijeti zaključak kako je djelovanje definirano mišlju i radom. Međutim, danas dolazi do velike zbunjenosti jer se polje djelovanja preklapa s radom (eng. *space of work*), dok se pak rad preklapa s intelektualnom aktivnošću:

»Rad je apsorbirao karakteristične crte političkoga djelovanja, a ta je aneksija omogućena miješanjem modernih oblika proizvodnje i Intelekta koji je postao javan.«[767]

Razlika između političkoga djelovanja i rada u potpunosti je nestala. Naime, u post-fordovskoj eri proizvodnje, proces rada predstavlja u osnovi elaboraciju i prijenos informacija, što označava komunikativnu manipulaciju u odnosu prema drugim ljudima, pa se postavlja zaključak da se radi o političkoj aktivnosti.[768] Radnik sudjelovanjem u proizvodnome procesu današnjice, koji se temelji na razmjeni informacija, potvrđuje krnji sustav u kojem vlada organsko-neorganski kontinuum.[769] Drugim riječima, suvremeni se radnik ne može odvojiti od proizvodnoga procesa, nego je upravo njime konzumiran:

»Jesam li čovjek ili stroj? U odnosu s tradicionalnim strojevima, ta dvosmislenost nije postojala. Radnik je uvijek bio stran stroju, pa stoga, otuđen u njemu. Kao čovjek, zadržao je svoju dragocjenu kvalitetu izvanjskosti. Umjesto toga, nove tehnologije, slike, interaktivni ekrani, žive sa mnom kao u integriranome krugu. Video, televizija, računala, mreže: to su kontaktne leće, prozirne proteze koje su integrirane u tijelo do te mjere da postaju njegov genetski dio.«[770]

[764] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 62.
[765] Pod djelovanjem se, prije svega, podrazumijeva političko djelovanje.
[766] Usp. Paolo Virno, »Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus«, *Generation Online*, para. 2. Dostupno na: https://www.generation-online.org/c/fcmultitude2.html (pristupljeno: 23. 3. 2022.).
[767] Isto, para. 3.
[768] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 62.
[769] Usp. isto, str. 63.
[770] Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, prev. Iain Hamilton Grant, SAGE Publications, London 1993., str. 51.

Čovjek je postao neodvojivi dio integrirane cirkulacije informacija. Stoga, Virno predlaže sljedeće rješenje:

»Ključ političkoga djelovanja […] sastoji se u razvijanju javne prirode Intelekta izvan Rada, pa i u suprotnosti s njim. […] Ovdje koristim izraze Egzodus da definiram masovni bijeg od države, savez između općega Intelekta i političkoga djelovanja te kretanje Intelekta prema javnoj sferi.«[771]

Predlaganjem stanovitoga Egzodusa,[772] Virno nastoji kreirati javnu sferu koja je neovisna o logici kapitalističke ekonomije. Egzodus se može provesti kroz odvojenu liniju komunikacije i ostvariti putem Mreže (eng. *Net*) koja je u Internetu našla svojevrsnu platformu koja joj pomaže u vlastitome ostvarenju. Internet predstavlja zatvorenu petlju kolektivnoga i interaktivnoga traženja društvenoga smisla, a virtualna klasa (eng. *virtual class*), čiji nastanak on omogućuje, nastoji uništiti javnu dimenziju Interneta zbog vlastite egzistencije.[773]

»Kada je kibernetička mreža čvrsto pod kontrolom, virtualna klasa mora krenuti kako bi likvidirala Internet. Riječ je o starome scenariju, no ovaj puta ponovljenome u virtualnome obliku. Marx je to prvi shvatio: svaka tehnika oslobađa suprotne mogućnosti prema emancipaciji i dominaciji.«[774]

U sferi Interneta informacija je u potpunosti zamijenila značenje, odnosno, došlo je do digitalizacije ljudskih interakcija koje se vode putem Mreže, što je izazvalo agresivno i dementno ponašanje ljudi usmjereno ponajprije na druge. Kada je ljudska egzistencija lišena smisla i reducirana na prikupljanje podataka, tada ne treba čuditi da povratna reakcija prema drugima bude agresija, pri čemu valja imati na umu da se, u osnovi, radi o agresiji prema egzistenciji uopće.[775]

[771] P. Virno, »Virtuosity and Revolution«, para. 21.
[772] Egzodus se ostvaruje kroz organizirano povlačenje od države i predstavlja srž Republike, a predstavljaju ga ključni izrazi poput građanskoga neposluha, prava na otpor, odbacivanja pojma »građanin« i preuzimanje pojmova poput »mnoštvo« i tome slično. O tome vidi više u: Isto, para. 23.
[773] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 64–65.
[774] Arthur Kroker, Michael A. Weinstein, *Data Trash: The Theory of Virtual Class*, St. Martin's Press, New York 1994., str. 7–8. »Cyber-aktivnost, međutim, suprotna je društvenome odnosu. Ljudska prisutnost svedena je na trzanje prsta, spastično tijelo i prezasićenu informacijsku pumpu koja surfa kanalima i vrši izbore unutar strogo programiranih granica. […] Kada se znanje svede na informaciju, tada se svijesti oduzima njezina povezanost s poviješću, prosuđivanjem i iskustvom. Rezultat je iluzija društva proširenoga znanja […]. Znanje [se pojavljuje] kao strogo kontrolirani medij kibernetičke razmjene u kojoj misao ima bolest, a ta se bolest naziva – informacija.« Isto, str. 23–24.
[775] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 66.

»Virtualni kapitalizam neprestano iznevjerava bihevioralne organizme, stavljajući ih u stanje trajne nesigurnosti. Kada virtualni kapitalizam stvara nesigurnost kroz svoja trajna premještanja, pojavljuje se (rekombinantni) fašizam koji mobilizira mržnju prema postojanju.«[776]

Dolazi do vrtnje u istome, virtualnom krugu. Naime, konkretna je inteligencija iščezla, pa se zbog toga ljudsko ponašanje čini sve devijantnijim. Prema Beradiju, uzrok tomu je sâm kapital koji uništava sve ono što ga je prvotno omogućilo i uspostavilo: nacionalnost, jezik i sâm rad. Takav slijed događaja, u konačnici, dovodi do vjerskoga fundamentalizma, pojave nacionalizma, populizma i retro-fašizma.[777] Na tragu Deleuzea i Guattaria, Berardi konstatira da kapitalizam predstavlja »najnasilniji trenutak deteritorijalizacije […], brišući tako povijest i stvarajući univerzalnu historijsku istinu«.[778] Također, napominje da deteritorijalizacija koja izmješta pojedinca izvan njegovih počela, a koja je karakteristična za kapitalizam od njegovih najranijih početaka, aktualizira se pomoću tehnologije brže no ikada prije.

Berardi napominje da temeljni zahtjev radničkih pokreta dvadesetoga stoljeća za zadobivanjem moći i uspostavom socijalizma danas više nije aktualan jer »više ne postoji nikakva razlika između procesa društvenoga rada i općega upravljanja društvom«.[779] Naime, vlada je postala sastavni dio procesa cirkuliranja informacija, a u fundamentalnim pitanjima koje se tiču tehnike gurnuta je u marginalizirano polje, dok se programiranje prometnulo u prvi plan, pa se u suvremenome dobu uspostavilo kao srž djelovanja vladanja (eng. *core of government action*).[780] Programer ima moć stvarati sučelja na kojima se odvija proces donošenja odluka. Prema tome, u toj je osobi objedinjen sveukupni politički problem načina uporabe tehnike, tj. hoće li se ona rabiti kao element kontrole ili kao »agent oslobođenja od rada«.[781]

»Posljedica povećane mentalne prirode društvenoga rada ta je da je politika zamijenjena internaliziranom funkcijom društvene proizvodnje, pa postaje specifičan i odlučujući izbor između alternativnih upotreba

[776] A. Kroker, M. A. Weinstein, *Data Trash*, str. 65.
[777] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 67. Retrofašizam je Berardi definirao prema autorima Krokeru i Weinsteinu, pa stoga i navodi da je to »reakcija tijela koje je digitalizacijom svakoga komunikacijskog i društvenog oblika razmjene poniženo i marginalizirano«. Isto, str. 66.
[778] Deteritorijalizacija se definira kao »proces koji pojedinca iskorjenjuje iz njegova poznatoga, teritorijalnoga, ideološkoga i profesionalnoga podrijetla, bacajući ga u apstraktni proces razmjene, ubrzan tehnologijom i komunikacijom, i koji sada postiže svoju najveću brzinu putem digitalizacije.« Isto, str. 66.
[779] Isto, str. 68.
[780] Usp. isto.
[781] Isto.

određenoga znanja, izum sučelja smještenih između kristalizirane informacije i društvene uporabe, između kognitivne arhitekture i ekologije komunikacije.«[782]

Zaključak je da je politika tehnicizirana u svojoj srži. Upravo se zato Berardi u vlastitome daljnjem istraživanju okreće ekonomiji. Naime, ako je politika okrenuta samoj sebi i tehnicizirana, može li se ona smatrati znanošću koja će spasiti sustav? Referirajući se na Petera Druckera,[783] Berardi smatra da moderna ekonomija ne može biti svedena na predvidljive ekonomske teorije i zakone jer je informacija postala glavni proizvod globalnoga tržišta. Informacija se pojavljuje kao nepredvidljivi produkt jezika i uma. Dakle, modernoj ekonomskoj teoriji nemoguće je obuhvatiti nematerijalni i apstraktni proizvod kakav predstavlja informacija, odnosno ne može ju podvrgnuti standardiziranim kvantifikacijskim izračunima.[784] Međutim, Drucker nije jedini koji je upozorio na mogućnost kraja ekonomske teorije kakvu oduvijek poznamo uslijed ekspanzije tehnologije. Zato Berardi i navodi kako su i drugi teoretičari pisali da se tradicionalni ekonomski elementi raspadaju:

»Informacijske i komunikacijske tehnologije narušavaju društvene i ekonomske mehanizme razvijenih zemalja. Sadašnji pokazatelji tradicionalne makroekonomije postaju zastarjeli i od maloga su značaja; štoviše, dovedeni su u pitanje mjesto i funkcija sâme ekonomije kakvom ju još uvijek smatramo. Pojava rasta bez otvaranja radnih mjesta obezvrjeđuje čitav niz koncepata. Tako čak ni koncept produktivnosti ne uspijeva odoljeti izazovu koji postavlja nova stvarnost. Uz nove tehnologije, većina troškova proizvodnje određena je troškovima istraživanja i opreme koji zapravo prethode proizvodnome procesu. Malo po malo, u digitaliziranim i automatiziranim poduzećima, proizvodnja više nije podložna varijacijama u pogledu količine operativnih čimbenika. Granični trošak, granični profit: te osnove neoklasičnih ekonomskih proračuna izgubile su dobar dio svojega značenja. Tradicionalni se elementi obračuna plaća i cijena ruše.«[785]

Digitalizacijom proizvodnje kapital postaje apstraktniji. Zatvarajući se u sebe, on potencira hermetičnost i otuđenost od stvarnoga svijeta.[786] U skladu s time, ekonomija je postala hiper-realnost, umjetni svijet koji je izgubio doticaj sa stvarnim uvjetima proizvodnje. Posljedično, suvremena ekonomska znanost ne može objasniti osnove proizvodnih aktivnosti modernoga čovjeka, pa ni krize koje se tim aktivnostima događaju:

[782] Isto, str. 69.
[783] Usp. Peter Drucker, *The New Realities*, Harper and Row, New York 1989., str. 156–157.
[784] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 69–70.
[785] Jacques Robin, *Changer d'ère*, Seuil, Pariz 1989., str. 39.
[786] Usp. F. Berardi, G. Mecchia, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, str. 71.

»Novac (tj. ekonomija) i država (tj. politika) više nisu u stanju upravljati ili disciplinirati svijet proizvodnje kada njegovo središte više nije sila bez mozga, jednolično i mjerljivo vrijeme ručnoga rada. To središte sada zauzimaju tijekovi uma, eterična tvar inteligencije, koja izmiče svakome mjerenju i ne može biti podvrgnuta nikakvome pravilu bez izazivanja ogromnih patologija i uistinu lude paralize spoznaje i afektivnosti.«[787]

[787] André Gorz, *Métamorphoses du travail, quête du sens: critique de la raison économique*, Galilée, Pariz 1988., str. 132.

5. ZAKLJUČAK

Autoritet vuče pojmovno-sadržajne korijene iz antičkoga Rima, poglavito u vidu imajući značenje latinske riječi *auctoritas*. Antički Grci navedeni pojam nisu poznavali. Naime, kod Rimljana se radilo o utemeljenju vlasti iz koje proizlazi legitimitet, a na koju se vlast poziva kada zahtijeva poslušnost. Koliko je autoritet važan pojam, svjedoči i činjenica da njegovim izvrnućem neminovno dolazi do pojave totalitarne vlasti. Budući da on podrazumijeva da postoji odnos vladajućih i onih nad kojima se vlada, pretpostavljeno je i da bi se autoritet najbolje mogao razvijati unutar okvira demokracije, što se može naslutiti iz Weberovih i Renautovih istraživanja, kao i iz misaonoga opusa Hannah Arendt. Međutim, autoritet unutar okvira demokracije doživljava napetost koja dovodi do krize. Naime, tijekom stoljeća razvijanja ljudskih društava došlo je do supstancijalnoga pomaka u razumijevanju autoriteta. Iz domene transcendencije autoritet se isprva suptilno, a potom snažno etablirao kao pripadan narodu. Time se autoritet pomaknuo iz transcendentnoga u svjetovno. Naime, utemeljenje vlasti u narodu podrazumijeva da ne postoji fiksno, odnosno dogmatično shvaćanje autoriteta. Narod ima mogućnost od onih koje je ovlastio za provođenje vlasti zahtijevati povećanje autoriteta po uzoru na rimsku tradiciju, a političari, čija je moć u startu ograničena, bivaju dovedeni u stanje u kojemu ne mogu ispuniti zahtjeve koji se pred njih stavljaju. Uz to, oni ne posjeduju autoritet, poput rimskih senatora, pa u svojim odlukama moraju neprestano uzimati u obzir cjelokupan narod. Budući da se političare bira i da od njih cjelokupan narod ima pravo tražiti ispunjavanje svih zahtjeva, došlo je do situacije u kojoj je lakše nego ikada prije prozivati vlast i sudjelovati u njenomu rušenju. Na temelju posjedovanoga autoriteta, narod ima takvu mogućnost, pa se u okviru demokracije, koji omogućuje pojavu modernoga autoriteta, istovremeno javlja i njegova kriza. Autoritet je čvršće nego ikada prije pozicioniran u narodu, što je pomak prema autentičnijoj viziji demokracije, dok se istovremeno iz izvorišta autoriteta može pokrenuti zahtjev za rušenjem onih koji obnašaju vlast u određenomu mandatnom razdoblju. U opisanoj situaciji, autoritet je istovremeno čvršći i labilniji no ikada prije. Pojava autoriteta unutar okvira demokracije rezultat je višestoljetnih promjena na planu razumijevanja odnosa između vladajućih i onih nad kojima se vlada, pa bi se upravo na temelju toga moglo reći i da je takva pojava veliki uspjeh, no imajući na umu krizu koju je u stanju prouzročiti, ujedno i velika opasnost.

Da bi se bolje razumjelo što je autoritet dovelo u takvu situaciju danas, u drugoj cjelini rada poduzeto je istraživanje demokracije kao okvira u kojemu se pojavila napetost modernoga autoriteta. Uočeno je da su demokraciju uvelike oblikovale tri ideje – ideja jednakosti, ideja

slobode i ideja o ekonomskoj proizvodnji. Te ideje nisu ušle u bît demokracije u jednom mahu, nego se tu radi o stoljećima njihova postupnoga razvijanja. One su se isprva pojavile »potiho«, u redcima Machiavellija, Lockea i Marxa, da bi se tek potom iz njih razvijale tradicije liberalizma, republikanizma i komunizma. U svakoj od tih tradicija pojmu demokracije pristupa se iz različite perspektive. Tako je u tradiciji liberalizma glavna ideja o slobodi, u tradiciji republikanizma ideja jednakosti koja je uokvirena u zakonima, a u komunizmu se demokracija promatra kao vlast proletarijata koji predstavlja izvorni demos. Na temelju tih tradicija razvile su se i suvremene perspektive demokracija, primjerice, ona deliberativna ili konsocijacijska. Iz istraživanja razvoja pojma demokracije kroz povijest jasno je vidljivo kako je autoritet mijenjao poziciju – nekadašnji odgovor apsolutnoj vlasti ili suptilno podvaljivanje ideje jednakopravnosti naroda vlastodršcima, danas je evoluiralo u situaciju napetosti u postojećoj paradigmi demokracije. Ako se dijagnosticirana situacija napetosti shvati kao vrhunac razvoja modernoga autoriteta i njegova pat-pozicija iz koje se ne nazire rješenje, onda je jasno da u takvoj situaciji moderni autoritet ne može doživjeti oslobođenje od vlastitih ontoloških okova. Međutim, fenomen digitalne demokracije, u tom kontekstu, može se javiti kao potencijalni odgovor na postojeći problem jer se u odnosu čovjek–tehnika nudi ključ rješenja krize modernoga autoriteta.

Digitalna demokracija koja se razmatrala u trećoj cjelini rada označava mješavinu pristupa izravne i predstavničke demokracije koja operira na okosnici tehnike povezanih blokova. U tom okviru, rasprava o autoritetu ne podrazumijeva da su pitanja o jednakosti, o slobodi ili o rekonfiguriranju ekonomske proizvodnje u prvom planu. Naime, rasprava se pomaknula u domenu odnosa čovjeka i tehnike, pa je kao ključan element istaknut odnos između njih. U razmatranju navedenoga odnosa istaknuto je da ako čovjek odluči prihvatiti odgovornost političkoga subjekta koji upravlja tehnikom, onda i *politički autoritet* može biti označen kao povratak ravnoteže u jednadžbu čovjek–tehnika. Drugim riječima, unutar okvira digitalne demokracije, *politički autoritet* označava da se u odnosu čovjek–tehnika upravo čovjek treba pobrinuti da zasjedne na mjesto političkoga subjekta.

Tehnika u sebi istovremeno skriva ono spasonosno i ono uništavajuće. U tom se kontekstu odbijanje priznavanja življenja u tehničkom svijetu ili odbacivanje tehnike ne može smatrati valjanim korakom. Uostalom, svjedoci smo da je jedna od posljedica rapidne ekspanzije tehnike i njeno prodiranje u prostor pojma demokracije, što je pak rezultiralo i

pojavom digitalne demokracije[788] koja je uvelike obilježena odnosom između čovjeka i tehnike. Tehnika je u stanju razriješiti sve operativno-tehničke poteškoće koje mogu prouzrokovati nepovjerenje u moderni autoritet. Primjerice, može ubrzati glasovanje i učiniti ga istovremeno dostupnijim, transparentnijim i sigurnijim, što se manifestira u smanjivanju mogućnosti izborne prijevare. Međutim, čovjek, kao drugi dio te jednadžbe, i dalje ima svoj dio zadatka jer je na njemu ne samo da prihvati odgovornost s obzirom na uporabu tehnike nego i da shvati kako autoritet i hijerarhija ne predstavljaju nužno pojmove kojima se treba pripisati negativna konotacija. S njihovim brisanjem dolazi do anarhije, a s njihovim izvrnućem nastupa totalitarni sustav koji zasigurno, na temelju iskustva 20. stoljeća, odnosi brojne ljudske žrtve. Alternativa je, dakle, prihvaćanje odgovornosti, čime čovjek upotpunjava svoju zadaću u jednadžbi čovjek–tehnika.

Prihvaćanjem odgovornosti za individualno djelovanje i participaciju u zajednici, na što ga je, na svojevrstan način, prinudila tehnika, čovjek pokreće lanac reakcija u društvu. Uslijed toga dolazi do decentralizacije postojećih autoriteta, u smislu raspršivanja odgovornosti. Po uzoru na dizajn tehnike povezanih blokova, gdje je svaki čvor jednako bitan u održavanju sustava na životu, upravo ljudi koji čine živo tkivo demokracije, u modelu decentraliziranoga autoriteta, preuzimanjem odgovornosti za aktivno participiranje u zajednici pospješuju njeno održavanje, pa na taj način djeluju na postojeću krizu modernoga autoriteta. Tehnika, dakle, ima mogućnost pružiti funkcionalno rasterećenje s obzirom na klasične modele participativne demokracije, dok je istodobno potrebno čovjekovo prihvaćanje odgovornosti koja je modelom decentraliziranoga autoriteta raspršena unutar sustava, čime se uspostavlja tlo za aktivnu participaciju većega broja ljudi. U navedenom slučaju, u sustavu digitalne demokracije moguće je postići rješenje postojeće krize autoriteta i ujedno napraviti korak dalje u autentičnijoj aktualizaciji demokracije.

Čini se da u opisanomu procesu Stieglerov predloženi koncept epifilogeneze može biti od velike koristi. Naime, učenje posredovano tehnikom, kako je već bilo istaknuto u radu, čovjeku nije strano jer je on od najranijih dana uvezan s tehnikom. Epifilogenetskim podučavanjem o odgovornoj uporabi tehnike odgajaju se i buduće generacije koje će, u kontekstu demokracije, moći preuzeti više individualne odgovornosti za djelovanje u društvu. Čovjek se odricanjem od odgovornosti svjesno pozicionira u ulogu objekta kojim se upravlja,

[788] Pitanje političkoga autoriteta, prema nekim autorima, u sebi već sadržava ono tehničko, pa stoga digitalna demokracija ne predstavlja presedan, nego logičnu evoluciju *tekhne*, u smislu alata koji su postavljeni u sâm temelj čovjeka, kao što je to, primjerice, jezik.

dok, s druge strane, preuzimanjem odgovornosti on postaje politički subjekt, odnosno onaj koji odlučuje o zajednici i djeluje u njoj.[789] Narativ o epifilogenetskome podučavanju koje može pospješiti uspostavu ravnoteže u odnosu čovjek–tehnika teško je, ali moguće i, štoviše, potrebno institucionalno uokviriti. Sustavnim bi se podučavanjem mladih ljudi o važnosti preuzimanja individualne odgovornosti u zajednici moglo mnogo napraviti, no valja imati na umu kako se ipak radi o izazovnome i dugotrajnom procesu.

[789] Između ostaloga, pravilno korištenje tehnike može se postići kroz pravovremenu edukaciju o odgovornoj uporabi tehnike, čime se čini malen, ali ipak značajan korak u ostvarivanju oslobođenja od napetosti uočenih kod modernoga autoriteta. Da bi edukacija o odgovornoj uporabi tehnike polučila maksimalan učinak, treba krenuti od najranije dobi i od edukacije djece, no i taj zaključak sa sobom nosi izazove jer ne predstavlja jednoznačno i jednodimenzionalno rješenje. Premda postoje brojni izazovi u edukaciji o odgovornoj uporabi tehnike, s obzirom na to da se produbljivanjem problematike može postaviti pitanje *kako* o tome educirati, nalaže se i zaključak da je srž prijedloga zapravo u konstantnom podsjećanju na to da je čovjek *politički subjekt* koji treba prihvatiti odgovornost za svoje djelovanje. To podrazumijeva da ne dolazi do odricanja od odgovornosti u političkoj sferi, nego upravo suprotno – do prihvaćanja odgovornosti individualnoga djelovanja i posljedica vlastitoga odlučivanja.

6. BIBLIOGRAFIJA

Abensour, Miguel, *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, prev. Max Blechman, Martin Breaugh, Polity Press, Cambridge 2011.

Akvinski, Toma, *Država*, prev. Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1990.

Altman, David, *Citizenship and Contemporary Direct Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Ardito, Alissa M., *Machiavelli and the Modern State:* The Prince, *the* Discourses on Livy *and the Extended Territorial Republic*, Cambridge University Press, New York 2015.

Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Penguin Group, New York 1961.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, Penguin Group, New York 1963.

Arendt, Hannah, *Što je politika? Fragmenti iz zaostavštine*, prev. Ivan Prpić, Disput, Zagreb 2013.

Arendt, Hannah, *Izvori totalitarizma*, prev. Mirjana Paić Jurinić, Disput, Zagreb 2015.

Aristotel, *Politika*, prev. Tomislav Ladan, Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988.

Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

Aron, Raymond, *Demokracija i totalitarizam: izabrani teorijsko-politički spisi*, prev. Gordana V. Popović, Politička kultura, Zagreb 1996.

Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, Benzinger Bros, Perrysburg 1947.

Audier, Serge, »A Machiavellian Conception of Democracy? Democracy and Conflict«, u: José Colen, Elisabeth Dutartre-Michaut (ur.), *The Companion to Raymond Aron*, Palgrave Macmillan, New York 2015., str. 149–162.

Bashir, Imran, *Mastering Blockchain: Distributed Ledger Technology, Decentralization, and Smart Contracts Explained*¸ Packt Publishing, Birmingham 2018.

Baudrillard, Jean, *Symbolic Exchange and Death*, prev. Iain Hamilton Grant, SAGE Publications, London 1993.

Bealey, Frank, *The Blackwell Dictionary of Political Science*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 1999.

Berardi, Franco, *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, London 2017.

Berardi, Franco; Mecchia, Giuseppina, »Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination«, *SubStance* 36 (2007) 1, str. 57–74, doi: https://doi.org/10.1353/sub.2007.0000.

Berkowitz, Roger, »Introduction to 'What is Authority?' from Hannah Arendt's *Between Past and Future*«, *YouTube* (18. 7. 2019.). Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=8PDZsxJVbws (pristupljeno: 10. 1. 2022.).

Berlin, Isaiah, *Četiri eseja o slobodi*, prev. Neven Petrović, Feral Tribune, Split 2000.

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton 2013.

Bigongiari, Dino, »Politički nazori Tome Akvinskog«, u: Toma Akvinski, *Država*, prev. Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1990.

Blanchot, Maurice, »The Gaze of Orpheus«, u: Maurice Blanchot, *The Station Hill Blanchot Reader: Fiction & Literary Essays*, Station Hill Press, New York 1999.

Block, Stephen A., »Aristotle on Statesmanship, Freedom, and the Spirit of the Democracy«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

Boucher, Philip et al., *How Blockchain Technology Could Change Our Lives*, European Parliamentary Research Service, Bruxelles 2017.

Burns, Daniel E., »Democracy in the Thought of John Locke«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

Cain, Patrick N., »Thomas Aquinas on Democracy and the Best Regime«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

Castelfranchi, Cristiano; Falcone, Rino, »The Problematic Relationship Between Trust and Democracy; Its Crisis and Web Dangers and Promises«, u: Pierluigi Contucci et al. (ur.), *The Future of Digital Democracy*, Springer, Cham 2019.

Cherniss, Joshua; Hardy, Henry, »Isaiah Berlin«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/berlin/ (pristupljeno: 17. 2. 2022.).

Christiano, Tom, »Authority«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/authority (pristupljeno: 25. 1. 2022.).

Ciceron, Marko Tulije, *Libri politici: Država (De re publica)*, sv. 1, prev. Daniel Nečas Hraste, Demetra, Zagreb 1995.

Cohen, Joshua, »Deliberation and Democratic Legitimacy«, u: James Bohman, William Rehg (ur.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge 1997.

Crowder, George, *Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin*, Flinders University, Adelaide 2003., str. 3. Dostupno na: https://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf (pristupljeno: 17. 2. 2022.).

Dahl, Robert A., *O demokraciji*, prev. Mijo Pavić, Politička kultura, Zagreb 2000.

Drescher, Daniel, *Blockchain Basics: A Non-Technical Introduction in 25 Steps*, Apress, Frankfurt na Majni 2017.

Dreyfus, Hubert, »History of the Being of Equipment«, u: Hubert Dreyfus, Harrison Hall (ur.), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1992.

Drucker, Peter, *The New Realities*, Harper and Row, New York 1989.

Dzulfikar, Faiq; Susanto, Ajib, »Implementation of Smart Contracts Ethereum Blockchain in Web-Based Electronic Voting«, *Transformatika* 18 (2020) 1, str. 59–62. Dostupno na: https://journals.usm.ac.id/index.php/transformatika/article/view/1779 (pristupljeno 19. 3. 2022.).

Eisenstadt, S. N., »Introduction«, u: Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, The University of Chicago Press, Chicago 1968.

European Parliamentary Research Service, »Blockchain Voting«, *YouTube* (19. 9. 2018.). Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=2rgbOv_ab4c (pristupljeno: 18. 3. 2022.).

Europska komisija, *Blockchain Funding and Investment*, Bruxelles, 2022. Dostupno na: https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/blockchain-funding (pristupljeno 19. 3. 2022.).

Garrison Smith, Trevor, *Politicizing Digital Space*, University of Westminster Press, London 2017.

Gasset, Jose Ortega y, *Pobuna masa*, prev. Duška Gerić Koren, Golden marketing, Zagreb 2003.

Gerbaudo, Paolo, *The Digital Party: Political Organisation and Online Democracy*, Pluto Press, London 2019.

Gerard, David, *Attack of the 50 Foot Blockchain: Bitcoin, Blockchain, Ethereum & Smart Contracts*, Createspace Independent Publishing Platform, 2017.

Gorz, André, *Métamorphoses du travail, quête du sens: critique de la raison économique*, Galilée, Pariz 1988.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1992.

Hague, Barry N.; Loader, Brian D., »Digital Democracy: An Introduction«, u: Barry N. Hague, Brian D. Loader (ur.), *Digital Democracy: Discourse and Decision Making in the Information Age*, Routledge, London 1999.

Hale, Matthew et al., »Developing Digital Democracy: Evidence From Californian Municipal Web Pages«, u: Barry N. Hague, Brian D. Loader (ur.), *Digital Democracy: Discourse and Decision Making in the Information Age*, Routledge, London 1999.

Hassner, Pierre, »Immanuel Kant«, u: Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, prev. John Macquarrie, Edward Robinson, Blackwell, Oxford 1962.

Heidegger, Martin, »Pitanje o tehnici«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, prev. Josip Brkić et al., Naklada Naprijed, Zagreb 1996.

Heidegger, Martin, »Pojam vremena«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, prev. Josip Brkić et al., Naklada Naprijed, 1996.

Huemer, Michael; Layman, Daniel, *Is Political Authority an Illusion?: A Debate*, Routledge, New York 2022.

Humboldt, Wilhelm von, *Ideje za pokušaj određenja granica djelotvornosti države*, prev. Boris Hudoletnjak, Informator, Zagreb 1993.

Jafar, Uzma et al., »Blockchain for Electronic Voting System – Review and Open Research Challenges«, *Sensors* 21 (2021) 17, doi: https://doi.org/10.3390/s21175874.

Judt, Tony, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, The University of Chicago Press, Chicago 1998.

Kalanj, Rade, »Jednakost i sloboda u Tocquevilleovoj teoriji demokracije«, u: Alexis de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, prev. Divina Marion, Informator, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1995.

Kant, Immanuel, *Pravno-politički spisi*, prev. Zvonko Posavec, Politička kultura, Zagreb 2000.

Kouppanou, Anna, »Bernard Stiegler's Philosophy of Technology: Invention, Decision, and Education in Times of Digitization«, *Educational Philosophy and Theory* 47 (2015) 10, str. 1110–1123, doi: https://doi.org/10.1080/00131857.2015.1045819.

Kroker, Arthur; Weinstein, Michael A., *Data Trash: The Theory of Virtual Class*, St. Martin's Press, New York 1994.

Lalović, Dragutin, »Hannah Arendt i makijavelijevski moment XX. stoljeća«, u: Hannah Arendt, *Što je politika? Fragmenti iz zaostavštine*, prev. Ivan Prpić, Disput, Zagreb 2013.

Lalović, Dragutin, »Suverena država – temeljni pravnopolitički projekt moderne (2)«, *Politička misao: časopis za politologiju* 42 (2005) 3, str. 27–38.

Lantz, Lorne, »TED Talks: The Blockchain Explained Simply«, *YouTube* (21. 12. 2016.). Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=KP_hGPQVLpA&t=22s (pristupljeno: 16. 3. 2022.).

Laurence, Tiana, *Blockchain for Dummies*, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken 2017.

Lawler, Peter Augustine, »Tocqueville on Pantheism, Materialism, and Catholicism«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

Leroi-Gourhan, André, *Gesture and Speech*, prev. Anna Bostock Berger, MIT Press, Cambridge 1993.

Lijphart, Arend, *Demokracija u pluralnim društvima*, prev. Božica Jakovlev, Globus, Školska knjiga, Zagreb 1992.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

Machiavelli, Niccolò, *Il Principe/Vladar*, prev. Ivo Frangeš, Globus, Zagreb 1998.

Mahoney, John, »The Totalitarian Negation of Man: Raymond Aron and Totalitarianism«, u: José Colen, Elisabeth Dutartre-Michaut (ur.), *The Companion to Raymond Aron*, Palgrave Macmillan, New York 2015., str. 137–148.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964.

Marković, Jurica, *Etički temelji i moralni izazovi* blockchain *tehnologije* (diplomski rad), Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2018.

Marković, Jurica, »Ethical Foundation of the Blockchain Technology – An Introductory Inquiry«, *Synthesis philosophica* 35 (2020) 2, str. 425–452, doi: https://doi.org/10.21464/sp35209.

Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, prev. S. W. Ryzanskaya, Progress Publishers, Moskva 1859.

Marx, Karl, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, prev. Annette Jolin, Joseph O'Malley, Oxford University Press, Oxford 1970.

Marx, Karl, *Filozofsko-politički spisi*, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Izdavački servis Sveučilišne naklade Liber, Zagreb 1979.

Marx, Karl; Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*, Pluto Press, London 2008.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *O duhu zakona*, sv. 1, prev. Marija Spajić, Demetra, Zagreb 2003.

Mougayar, William, *The Business Blockchain: Promise, Practice, and Application of the Next Internet Technology*, John Wiley & Sons, Hoboken 2016.

Nakamoto, Satoshi, »Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System«, *Bitcoin Project*, 2008. Dostupno na: https://bitcoin.org/bitcoin.pdf (pristupljeno: 18. 3. 2022.).

Nichols, David K., »The Place of Democracy in Montesquieu's Spirit of the Laws«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.
Nichols, Mary P., »Plato's Democratic Moment«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

Norton, Jared, *Blockchain: Easiest Ultimate Guide To Understand Blockchain*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

Paić, Žarko, *Tehnosfera I.: Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2018.

Pianini, Danilo; Omicini, Andrea, »Democratic Process and Digital Platforms: An Engineering Perspective«, u: Pierluigi Contucci et al. (ur.), *The Future of Digital Democracy: An Interdisciplinary Approach*, Springer, Cham 2019.

Platon, *Protagora. Sofist*, prev. Koloman Rac, Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb 1975.

Platon, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, Harvard University Press, Cambridge, London 2007.

Platon, *Država*, prev. Martin Kuzmić, Naklada Jurčić, Zagreb 2009.

Rancière, Jacques, *Mržnja demokracije*, prev. Leonardo Kovačević, Naklada Ljevak, Zagreb 2008.

Rawls, John, *Politički liberalizam*, prev. Filip Grgić, KruZak, Zagreb 2000.

Reese-Schäfer, Walter, »Jürgen Habermas i deliberativna demokracija«, *Politička misao: časopis za politologiju* 41 (2004) 4, str. 3–21.

Renaut, Alain, *Kraj autoriteta*, prev. Gordana V. Popović, TIM press, Zagreb 2015.

Robin, Jacques, *Changer d'ère*, Seuil, Pariz 1989.

Rosler, Andrés, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2005.

Rousseau, Jean-Jacques, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, prev. Dalibor Foretić, Školska knjiga, Zagreb 1978.

Schatzberg, Eric, *Technology: Critical History of a Concept*, The University of Chicago Press, Chicago 2018.

Selak Raspudić, Marija, *Zlo i naopako: suvremene manifestacije zla i pokušaji njihovih opravdanja*, Jesenski i Turk, Zagreb 2019.

Simmons, Alan John, »Political Obligation and Authority«, u: Robert L. Simon (ur.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 2002.

Stasavage, David, *The Decline and Rise of Democracy: A Global History from Antiquity to Today*, Princeton University Press, Princeton 2000.

Stiegler, Bernard, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, prev. Richard Beardsworth, George Collins, Stanford University Press, Stanford 1998.

Stiegler, Bernard, *Taking Care of Youth and the Generations*, prev. Stephen Barker, Stanford University Press, Stanford 2010.

Stiegler, Bernard, *The Decadence of Industrial Democracies*, Polity Press, Cambridge 2011.

Strauss, Leo, »Niccolò Machiavelli«, u: Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

Sutton, Sean D., »Marx's Economic Science and Liberal Democracy«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

Swan, Melanie, *Blockchain: Blueprint for a New Economy*, O'Reilly Media, Inc., Sebastopol 2015.

Šarić, Ljiljana; Čatić, Igor, »Raznoznačnost naziva tehnika i tehnologija«, *Mehanizacija šumarstva* 23 (1998) 3–4, str. 157–162.

Tapscott, Don; Tapscott, Alex, *The Blockchain Revolution: How the Technology Behind Bitcoin and Other Cryptocurrencies is Changing the World*, Brilliance Audio, 2016.

Taylor, C. C. W., »Politics«, u: Jonathan Barnes (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Tocqueville, Alexis de, *O demokraciji u Americi*, prev. Divina Marion, Informator, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1995.

Urbinati, Nadia, »Representative Democracy and its Critics«, u: Sonia Alonso et al. (ur.), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge University Press, New York 2011.

Virno, Paolo, »Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus«, *Generation Online*. Dostupno na: https://www.generation-online.org/c/fcmultitude2.html (pristupljeno: 23. 3. 2022.).

Vlieghe, Joris, »Education in an Age of Digital Technologies: Flusser, Stiegler, and Agamben on the Idea of the Posthistorical«, *Philosophy and Technology* 27 (2014), str. 519–537, doi: https://doi.org/10.1007/s13347-013-0131-x.

Weber, Max, *Tri čista tipa legitimne vlasti*, u: Mihailo Đurić (ur.), *Sociološka hrestomatija. Sociologija Maksa Vebera*, sv. 6, Matica hrvatska, Zagreb 1964.

Weber, Max, *On Charisma and Institution Buidling*, The University of Chicago Press, Chicago 1968.

Weber, Max, *Vlast i politika*, Jesenski i Turk, prev. Senka Burić, Ivan Burić, Zagreb 1999.

Wenar, Leif, »John Rawls«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/ (pristupljeno: 1. 3. 2022.).

Zetterbaum, Marvin, »Alexis de Tocqueville«, u: Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.
Zuckert, Catherine H., »Machiavelli on the Possibilities and Problems of Democratic Politics«, u: Patrick N. Cain et al. (ur.), *Democracy and the History of Political Thought*, Lexington Books, Lanham 2021.

7. ŽIVOTOPIS AUTORA

Jurica Marković rođen je 1993. godine u Zagrebu. Osnovnu školu završio je u Bedekovčini 2008. godine, a Gimnaziju Antuna Gustava Matoša (opće usmjerenje) 2012. godine u Zaboku. Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2012. godine upisao je preddiplomski studij filozofije i lingvistike. Taj je studij završio 2017. godine, kada je i upisao znanstveni studij filozofije koji je uspješno završio sljedeće godine. Diplomirao je s temom *Etički temelji i moralni izazovi blockchain tehnologije* pod mentorstvom prof. dr. sc. Hrvoja Jurića.

U domeni dosega formalnoga obrazovanja ističe se i završetak *Master of Business Administration* (MBA) 2022. godine na Poslovnoj školi »Cotrugli« u Zagrebu.

2019. godine otišao je na dragovoljno vojno osposobljavanje (DrVO), pa je iste godine i potpisao profesionalni ugovor s Ministarstvom obrane Republike Hrvatske, čime je postao vojnik u Oružanim snagama Republike Hrvatske. Uspješnim završetkom specijalističke vojne obuke dobio je postavljenje u 1. mehaniziranoj bojni »Tigrovi« Hrvatske vojske na mjestu puškostrojničara. Iz čina vojnika promaknut je u prvi časnički čin poručnika nakon uspješnoga završetka Temeljne časničke izobrazbe u časničkoj školi »Andrija Matijaš Pauk«. Nakon obnašanja dužnosti zapovjednika voda za potporu u Zapovjedništvu za kibernetički prostor, sredinom 2022. godine postao je logistički časnik u Središnjici za upravljanje osobljem OSRH.

Znanstveni rad na engleskom jeziku pod naslovom »Ethical Foundation of Blockchain Technology: An Introductory Inquiry« publicirao je 2020. godine u časopisu *Synthesis philosophica*, a kao područje najvećeg znanstvenog interesa kod autora izdvajaju se politička filozofija i ontologija.