

Luigino Bruni **Rana
sočloveka**



Ekonomija in medsebojni odnosi

Luigino Bruni

Rana sočloveka

Ekonomija in medsebojni odnosi

*Knjigo posvečam Anni, Marti, Guglielmu, Romanu, Agostinu, Brunu
in mnogim drugim, ki znajo ljubiti rano sočloveka in jo spremeniti
v blagoslov.*

KAZALO

Uvod	9
I.	
Angel in drugi	15
1. <i>Globoka razpetost življenja v skupnosti</i>	15
2. <i>Tragična skupnost</i>	19
3. <i>Poseg Absolutnega</i>	21
4. <i>»Ti« je odkrit – in angel postane »drugi«</i>	24
II.	
Sodobna politična ekonomija	
– znanost, ki ne pozna brezplačnosti	29
1. <i>»Izvirni greh« Adama Smitha</i>	29
2. <i>Ekonomija brez »dobrodelnosti«</i>	32
3. <i>Vzajemnost</i>	34
III.	
Kakšna je odgovornost podjetja?	
Soočenje med <i>Immunitas</i> in <i>Communitas</i>	41
1. <i>Sodobna ekonomija, trg in podjetje:</i> <i>en sam velik obrambni mehanizem</i>	41
2. <i>Trg in hierarhija</i>	43
3. <i>Doslednost, kljub nasprotovanjem</i>	47
4. <i>Drugačno razumevanje odgovornosti za skupnost</i>	50
5. <i>S trga v podjetje, iz podjetja na trg</i>	55
6. <i>Sklep</i>	58
IV.	
<i>Eros, philía, agápe</i>	61
1. <i>Ekonomija in zastonjskost</i>	61
2. <i>Človeška ljubezen, ena in raznolika</i>	63
3. <i>Eros, philí in skupno dobro</i>	67
4. <i>Skupno dobro kot samoprevara</i>	70
5. <i>Onkraj »erotične« ekonomije</i>	72
6. <i>Sklep</i>	78
V.	
Ekonomija brez veselja	79
1. <i>Premisa</i>	79

2. »Družbena sreča« in civilna ekonomija Antonia Genovesija .	80
3. Odnosi in dobro počutje	84
4. Zakaj nismo tako srečni, kot bi lahko bili?	86
5. Paradoks nesrečnega izobilja	90
6. Kritična ocena razprave o ekonomiji in sreči	93
VI.	
Odnosi kot dobrine	97
1. Odnosi: dobrine, ki jih klasična ekonomija ni sposobna videti	97
2. Kapital odnosov	100
3. Primarni in sekundarni odnosi	105
4. »Pekel so drugi«	108
VII.	
Pomen karizem za ekonomijo in civilno družbo	115
1. Drugačne oči	115
2. Karizme in inovacije	120
3. Charis ali »tisto, kar prinaša veselje«	123
Sklep	
Objem sočloveka	125
Viri	131

»Tisto noč je vstal, vzel obe svoji ženi, obe dekli in enajst svojih sinov ter prebredel Jabók. Vzel jih je in jih spravil čez reko. Čez je spravil tudi vse, kar je imel. Jakob je zaostal sam. Neki mož se je bojeval z njim, dokler se ni zasvitala jutranja zora. Videl je, da ga ne more premagati, zato ga je udaril v kolk, tako da se je Jakobu kolk izpahnil, ko se je bojeval z njim. Potem je rekel: 'Spusti me, kajti jutranja zora že vzhaja.' Pa je rekel: 'Ne spustim te, dokler me ne blagosloviš.' Rekel mu je: 'Kako ti je ime?' Pa je rekel: 'Jakob.' In je rekel: 'Ne imenuj se več Jakob, ampak Izrael, kajti bojeval si se z Bogom in z ljudmi in si zmagal.' Jakob je vprašal in rekel: 'Povej, prosim, svoje ime.' Pa je rekel: 'Čemu sprašuješ po mojem imenu?' Potem ga je tam blagoslovil.«

(1 Mz 32,23–30)

Uvod

Predstavljajte si ... Mesto brez hrupnih sosesk in prepirljivih sosedov, mesto, v katerem vsaka družina živi v svoji hiši, zgrajeni s popolno zvočno in vizualno izolacijo od drugih tako, da med sosedi nihče ne moti drugega; kjer je tistih nekaj zadnjih preživelih stolpnic in blokov zgrajenih tako, da je vsakršno srečanje na stopnicah ali vmesnih podestih onemogočeno; kjer se po pisarnah in delovnih mestih ljudje med seboj pogovarjajo samo še po e-mailu ali za bolj delikatne odločitve po Skypu; kjer so vse, nekoč skupne površine, od mestnih trgov do celih četrti, razparcelirane in privatizirane, kjer vsak nadzoruje svoj košček mesta in zanj skrbi; kjer se da s preprosto aplikacijo naročiti kakršen koli nakup, ki ga v kratkem času dostavijo do doma in ni nobene potrebe, da bi hodili od trgovine do trgovine in s tem zapravljali dragocen čas; kjer so množični mediji tako izpopolnjeni in interaktivni, da nam po cele dneve zagotavljajo občutek, da smo v družbi z drugimi, kljub temu da vedno več ur prebijemo sami pred računalnikom, televizorjem ali drugimi zasloni; celo visokošolska predavanja lahko poslušamo iz domačega naslonjača, saj nam s pomočjo video spleta predavajo vrhunski profesorji, ki osebno spremljajo naš strokovni napredek iz katerega koli konca sveta, brez kakršne koli potrebe po osebnih stikih v živo.

Takšno mesto bi bilo videti »idealno«, saj bi bili v njem popolnoma odpravljeni spori med ljudmi, in sicer tako da bi bil odpravljen sam predpogoj za spor: sobivanje na skupnem prostoru, bivanje v skupnosti, v *communitas*.

Bi vam bilo všeč živeti v takšnem mestu? Upam, da bi, kajti takšen domišljjski scenarij je že zelo podoben dejanskemu stanju v sodobnih metropolah, v idejnih načrtih in projektih, ki nastajajo v naših urbanih družbah, popolnoma podrejenih trgu.

Da, trgu, kajti bolj kot vse drugo ravno trg in njegova logika najbolj spodbujata razvoj takšnega scenarija.

V rokah imate knjigo, ki odgovarja na vprašanje, zakaj se tovrsten scenarij uresničuje; v njej bo vsak bralec, ki je (tako kot jaz) zaskrbljen zaradi takšnega razvoja družbe, našel marsikatero koristno iztočnico za premislek.

Za nastanek tega besedila sta zaslužna dva navdiha – ena svetopisemska podoba in ena intuicija: podoba Jakobovega boja z angelom iz Geneze – starozavezne Knjige stvarjenja; in z njo povezana intuicija o neločljivi vezi med »rano« in »bлагословom«.

Vsak človek, prej ali pozneje, v življenju doživi nekaj, kar zaznamuje začetek njegove polne osebne zrelosti: trenutek, ko s telesom in razumom spozna, da če si želi biti deležen blagoslova, ki izhaja iz odnosa s sočlovekom, mora biti pripravljen sprejeti tudi rano, ki jo, kdaj pa kdaj, od njega zadobi. Spozna namreč, da ni mogoče doseči življenjskega zadovoljstva, ne da bi pred tem prečkal temačnega in nevarnega prostora bližnjega in da kakršno koli izogibanje temu »soočenju« in z njim povezani agoniji človeka neizogibno zapelje v življenje brez veselja. V določenem smislu je v tej ugotovitvi strnjen prvotni navdih za nastanek vsebin te knjige. V njej bomo poskušali dialoško povezati ekonomijo s tovrstnim »bojevanjem« – z rano in z blagoslovom, ki ju prejemamo od drugega.

Toda čemu se sploh lotevati tega dialoga?

Ekonomska znanost je s svojo obljubo skupnega življenja brez po-žrtvovalnosti za druge v pozni moderni* družbi ustvarila široko pot za pobeg od osebnega odnosa z drugimi. Ravno zaradi tega je humanizem tržne ekonomije (ki je, po drugi strani, zaslužen tudi za nekatere velike civilizacijske dosežke) eden izmed najbolj odgovornih dejavnikov za očitno epidemijo žalosti in osamljenosti, tako značilno za sodobne tržne družbe (drugi je tehnologija).¹ Da danes živimo življenje brez veselja, je tudi posledica velikega slepila, v katerega smo zapadli s prepričanjem, da nam lahko tržni mehanizmi s svojimi birokratskimi in hierarhično organiziranimi podjetji zagotovijo kakovostno skupno življenje brez bolečin, kjer srečevanje z drugimi ne bo povzročalo nobenih ran, nobenih sporov in bo zagotavljalo popolnoma brezskrbno in varno tržno menjavo. Dejansko opažamo, da na današnjih anonimnih, postmodernih trgih vedno znova doživljamo natanko takšna »srečevanja«. Toda, obstaja nevarnost, da se s tem vedno bolj oddaljujemo od območja pristne človečnosti, ki se poraja ravno z zastojnostjo in je kot izkušnja medčloveškega odnosa zmeraj nekoliko tvegana ter kot taka včasih tudi boleča.

Zmota pa je v tem, da takšno brezskrbno srečanje z drugimi, prosto vsakršne ranjenosti, človeku in družbi ne omogoča, da svojega življenja zaživita v vsej polnosti. Na to vedno odločneje opozarjajo tudi sodobne študije o »paradokskih sreče«, kar bo podrobneje predstavljeno v

¹ Prepričan sem, da bi z analizo tehnologije, kot posrednika v medosebnih odnosih tipa jaz – ti, lahko sestavili zgodbo, ki bi bila zelo podobna zgodbi te knjige.

* (op. prev.) Izraz »moderna« je v knjigi pogosto uporabljen v pomenu ekonomske zgodovinske dobe, ki je sledila poznemu srednjemu veku, zlasti od Adama Smitha naprej, torej gre za čas novoveške ekonomije in ne za čas moderne dobe v umetnosti, ki je nastopila pozneje.

zadnjem delu te knjige. To veliko zmoto sodobnega časa plačujemo s svojo srečo in je skrajnji čas, da nekdo razkrije to prevaro.

Čeprav knjigo začenjam s tem, nekoliko grenkim priokusom, naj poudarim, da nikakor nisem pesimist niti sovražnik tržnega gospodarstva ali sodobne družbe, še manj pa nostalgik po starodavnih, predmodernih skupnostih. Pogled, s katerim opazujem svet in s katerim ga skušam opisati, želi biti zares širok, pozitiven pogled nekoga, ki je solidaren sopotnik ključnih protagonistov zgodb, o katerih piše, med katerimi so tudi ekonomisti. Strani, ki so pred vami, bodo poskušale razvozlati dinamiko marsikaterega, manj očitnega vzroka epohalne krize, v kateri trenutno smo, in je v svojem bistvu kriza odnosov, ter zasnovati razmišljanje, prežeto z znamenji novega upanja. Naj ravno upanje, kot prevladujoč ton, prežema vaše branje te knjige.

Naše premišljevanje bo osredotočeno na medčloveške odnose, zlasti na tiste horizontalne, v živo, ki bodo rdeča nit knjige (čeprav premalo, se bom dotaknil tudi asimetričnih odnosov moči). Kot bomo videli, se je znotraj širokega spektra medčloveških odnosov ekonomija osredotočila na zgolj eno obliko, tisto najbolj podobno *erosu*, prezrla pa je *philío* (prijateljstvo) in popolnoma prezrla *agápe* – odnos, utemeljen na zastonski ljubezni do bližnjega. Temu sta najbolj botrovala strah pred nevarnostjo trpljenja, ki ga *agápe* neizogibno prinaša s seboj, in nemoč vzpostavljanja popolnega nadzora nad to obliko odnosov. Klasična triparticija človeške ljubezni na *eros*, *philío* in *agápe* bo zato na naslednjih straneh še ena prevladujoča tema in dodaten ključ za razumevanje našega razmišljanja.

Naj še enkrat poudarim, da knjiga ne podpira nobenega poziva k boju proti tržnemu gospodarstvu niti h graditvi družbe brez mehanizmov prostega trga. Namesto tega skuša predstaviti nekaj tehtnih razlogov v podporo pomembnosti, danes že nuje, da je skrajni čas za soočanje z dramatično skrivnostjo, ki jo predstavlja, po eni strani, sočlovek, po drugi pa »*communitas*« (skupnost), ne da bi se pri tem ozirala – to še enkrat poudarjam – za srednjeveškimi in staroveškimi časi, tistimi pred nastankom trgov, ali za eno izmed številnih oblik sodobnega »komunitarizma«. Zgodovina človeštva namreč dokazuje, da tam, kjer ni tržnega gospodarstva, njegovega mesta nikoli ne zasedejo odnosi vzajemne ljubezni. Praznino, ki jo pusti odsotnost pogodb, zlasti v velikih skupnostih, zapolnijo neusmiljeni odnosi moči, v katerih močnejši izkorišča šibkejšega. Močne in šibke seveda najdemo tudi v tržnem gospodarstvu, toda večinoma so zlahka prepoznavni, kar odpira možnosti za premagovanje nesorazmerij. Prepričan sem ne samo v to, da družba brez trgov in pogodb ni človeka dostojna družba; temveč tudi v to, da

je družba, ki se za urejanje medčloveških odnosov zateka izključno k trgom in pogodbam, še manj dostojna. Precejšnji del razmišljanja v tej knjigi se bo premikal po ozkem pasu med »brez« in »izključno«.

Trg, ta »prosta cona«, kjer se lahko brez samoodpovedovanja srečujemo na posreden in obojestransko koristen način, je dosežek naše civilizacije in eden izmed njenih glavnih stebrov; v svoje delovanje je zmožen vključiti celo brezplačnost in postati sredstvo za doseganje bolj svobodnega in bolj bratskega sožitja med ljudmi. To dokazujejo številne izkušnje socialne, civilne in občestvene ekonomije nekoč in danes: prosti trg lahko postane kraj pristnega srečevanja s soljudmi in blagoslovljen kraj, če se le odpre brezplačnosti in se ne izogiba prizadetosti – rani od sočloveka.

Nenazadnje, četudi bomo v tej knjigi osvetljevali predvsem nekatere vprašljive vidike »nepristranskosti« trga, ne smemo pozabiti na potencialno koristno vlogo njegovega posredovanja: celo zaščita pred rani sočloveka, ki jo zagotavlja posredniški in decentraliziran cenovni sistem, in pred vmešavanjem politike, lahko opravi koristno in napredno vlogo, zlasti v tistih družbah, kjer je trg še nerazvit in je izkušnja enakopravnosti in svobode nenehno ogrožena. Toda, obstaja določena kritična točka, nekakšen mejni prag, onkraj katerega anonimni tržni odnosi povzročajo anomijo, osamljenost in izgubo poistovetenjskih vezi z drugimi. Vedno bolj me navdaja občutek, da so bogate zahodne družbe ta prag že prestopile in zato že doživljajo zamejevanje območja humanega.

To trditev bomo zagovarjali na naslednjih straneh in jo poskušali utemeljiti. V različnih poglavjih bomo predstavili različne anomalije tega pojava.

Ključni pojmi, s katerimi bomo gradili naš dialog in ki črpajo iz različnih jezikovnih in teoretičnih zakladov, so si med seboj različni, vendar obenem precej dopolnjujoči: bratstvo, vzajemnost, zastonjskost, brezplačnost, odgovornost, ljubezen, sreča. Glavni delovni orodji, s katerima bomo gradili razmišljanje, ki se pred nami odpira, bosta ekonomska teorija in zgodovina. Predvsem pa si želim, da bo to razmišljanje življenjsko.

Luigino Bruni

Zahvale

Delo, ki je pred vami, je zrel sad dolgoletnih dialogov, ne samo intelektualnih, s številnimi osebami, med katerimi so Alexandre Aragaõ, Leo Andringa, Antonio M. Baggio, Stefano Bartolini, Nicolò Bellanca, Cristina Calvo, Piero Coda, Luca Crivelli, Alberto Ferrucci, Marco Furlotti, Elena Granata, Benedetto Gui, Alberto Peretti, Vittorio Pelligra, Pier Luigi Porta, Sergio Rondinara, Alessandra Smerilli, Luca Stanca, Robert Sugden, Stefano Zamagni, Giuseppe Zanghì, Luca Zarri in Saad Zogheib. Veliko dognanj, predstavljenih na naslednjih straneh, sem prejel tudi od njih. Iskreno sem jim hvaležen, da smo skupaj ustvarili pravo malo miselno in življenjsko skupnost. Hvaležen sem tudi ubogim, delavcem, podjetnikom, državljanom – protagonistom številnih izkušenj civilne in socialne ekonomije ter na poseben način tudi akterjem projekta Občestvene ekonomije, ki sem jih v teh letih srečal in globlje spoznal. Navdihnile so me njihove številne nove ideje in dognanja ter razodetja ran in blagoslovov, skrita v slehernem, resnično pristnem medčloveškem odnosu. Posebna zahvala pa velja Alessandri Maini, ki mi je pomagala pri bibliografskih raziskavah, Vincenzu Passeriniju in Micheletu Dorigattiju, da sta me nagovorila, naj napišem to knjigo, s katero so se odprla nova obzorja mojega raziskovalnega dela, in urednikom založbe Il Margine, zaslužnim za slogovne izboljšave in jezikovni pregled, zaradi česar je branje te knjige lažje in bolj tekoče.

Nekaterih področij te knjige sem se v svojih člankih, objavljenih v različnih revijah, že dotaknil. Med drugimi so to revije Nuova Umanità (Novo človeštvo), Impresa Sociale (Socialno podjetje), Aggiornamenti Sociali (Družbene novosti), Impresa e Storia (Podjetje in zgodovina) in revija *Communitas*.

I.

Angel in drugi

Ours is not mine.

Naše ni moje.

AFRIŠKI PREGOVOR

1. Globoka razpetost življenja v skupnosti

Začnimo z mislijo antropologa in filozofa Tzvetana Todorova: »Ob preučevanju prevladujočih evropskih filozofskih miselnih tokov v zvezi z opredelitvijo človeškega pridemo do presenetljive ugotovitve: družbena razsežnost in življenje v skupnosti na splošno sploh ni opredeljeno kot nekaj, kar bi bilo za človeka bistvenega pomena. In vendar, takšna trditev nikjer ni izrecno navedena, prej deluje kot nekakšno nepisano pravilo« (1998, str. 15).

Pravzaprav je v kulturnem izročilu moderne dobe takšna družbena in povezovalna razsežnost človekovega življenja sicer sprejeta kot dejansko ali bivanjsko dejstvo (človek pač ne živi sam), toda sama družabnost ali medosebni odnos sta večinoma predstavljena kot težavni, kot nujno zlo: drugi je zame predvsem »rana« in zato nekaj, čemur se je bolje, kolikor je možno, izogniti. Sodobni človek ne razume »blagoslova«, vezanega na to rano, na to »srečevanje – bojevanje«. Zato, za voljo ljubega miru in v iskanju *beata solitudo*, skuša od drugega pobegniti.²

Pravzaprav se ta kulturni proces začenja že s humanizmom, še posebej od druge polovice 15. stoletja dalje. Takrat je po obdobju civilnega humanizma (kulturnega pojava, ki je bil zelo pomemben v osrednji Ita-

² »S svojim življenjem in s svojim bivanjem nismo zadovoljni. Radi bi v predstavi drugih živeli onkraj, v domišljijski samopodobi, in se v tem smislu trudimo prikazati pred drugimi ... Vsak Jaz je sovražnik in hoče biti tiran nad vsemi drugimi« (Blaise Pascal, 1970, str. 128–130). Za Immanuela Kanta je prevladujoče človekovo nagnjenje »antisocialna značilnost: vse bi rad usmeril v svoj lastni interes, zaradi česar z vseh strani pričakuje odpor in ve, da se s svoje strani mora potruditi pokazati odpor do drugih« (1965, str. 123). »Ničesar ne zmoremo ljubiti, kar ni v odnosu do nas samih ... Samo osebni interes lahko ustvarja prijateljstvo« (François de La Rochefoucauld, 1963, str. 44–45).

liji) evropska kultura zaznala novo nagnjenje do neoplatonske misli in je vnovič potrdila ideal srečnega življenja, ki se odvija daleč od mesta in drugih ljudi. Številni misleci, kot sta Pico della Mirandola ali Marsilio Ficino, so bili nosilci »drugega« humanizma, ki namesto izpopolnjevanja čuta za družbeno, tako značilnega v izkušnji italijanskih mestnih komun in novih oblik bratskih skupnosti beraških redov 13. in 14. stoletja (spomnimo se frančiškanov), predlaga samoto kot zanesljiv recept za srečo, brez vsakršnega tveganja. Lorenzettijeve freske »O dobri oblasti« in tiste na stavbi muzeja Santa Maria della Scala v Sieni se odpirajo mitološkimi, podeželskimi in epikurejskimi podobam v slogu toskanskih Medičejskih vil 16. stoletja. Od renesanse naprej življenje v mestu ter družbena in ekonomska angažiranost ne predstavljajo več življenjskega zadovoljstva, temveč se jih razume kot drugorazredno dejavnost, neprimerno za »dobrega kristjana«. V 17. stoletju se ta proces še bolj razvije ob novi fevdalizaciji Evrope (zlasti njenega juga), ko vrh družbene hierarhije zagotavlja lastništvo nad zemljo, plemiške nazive in njim povezane privilegirane položaje (grofje, baroni, knezi, markizi ...).³ S tem so povzročili javno razvrednotenje dejavnega civilnega in tudi gospodarskega udejstvovanja.⁴

Tudi razcvet utopične literature o »idealni državi«, značilne za 16. in 17. stoletje, je treba razumeti kot sestavni del istega procesa. Takšna literatura zavzame poseben pomen v času od zatona humanistične dobe do rojstva politične ekonomije 18. stoletja. Obdobje močno zaznamujeta razočaranje in pesimizem, zaradi katerih se obujajo sanje o idealni državi in družbi kot begu pred politično stvarnostjo, ki je bila vse drugo, razen idealna, in kot reakcija na individualistično in asocialno misel drugega humanizma.

Izraz »srečno mesto« se pojavlja v naslovih nekaterih del teh avtorjev (npr. Anton Francesco Doni in Francesco Patrizi), toda takšna mesta so

³ Upoštevajmo, da »fevdalni sistem«, ki ga je napadla vsa moderna doba (vključno z ekonomisti), ni bil v tolikšni meri družbeni sistem italijanskih mestnih komun in svobodnih mest prvih stoletij drugega tisočletja, temveč bolj re-fevdalizacija Evrope, ki se je razvila vzporedno z evropskimi verskimi vojnami, in posledičnega nastanka sodobnih nacionalnih držav (po Westfalski mirovni pogodbi leta 1648).

⁴ Treba je upoštevati, vsaj mimogrede (glede na naravo te knjige), da sta imeli na prelomu 16. in 17. stoletja določeno vlogo tudi protestantska reforma in katoliška protireforma: slednja se je odzvala na visoko vrednotenje osebne pobude in osebne svobode posameznika, ki jo je spodbujal protestantizem (na poseben način v kalvinizmu, skladno z dinamiko, ki jo je v svojih delih poudarjal Max Weber). Vnovič so se pojavile obsodbe ekonomskih in trgovinskih aktivnosti, ki so bile v humanistični dobi malo pred tem že ali skorajda presežene.

predstavljena kot oddaljene in izmišljene stvarnosti, kot nedosegljivo upanje: »Ravno takrat, ko razdeljena in nemirna družba postane najbolj stroga in kruta, se pri ljudeh obudi najmočnejša potreba po drugačnem, spravljenem in mirnem mestu. Tudi kadar se takšna, tipična iluzija izvirnega humanizma razblini – iluzija o možnosti obstoja dveh mest, realnega in idealnega – neizprosna realnost prvega ne bo pogasila hrepenenja po idealih drugega« (Eugenio Garin, 1988, str. 93–94).

Tako med civilnim humanizmom in moderno kulturo nastane razpoka. Posledično po posrečeni formulaciji Henrija de Lubaca renesansa predstavlja »Nedokončano svitanje«. Eksperiment mirnega civilnega sobivanja v italijanskih mestih se ni prenesel v obdobje renesanse, prežete s krvavimi boji in vojnami med različnimi političnimi skupinami. Premišljevanja o življenju civilne družbe so se namreč izkazala kot premalo trdna, da bi lahko zdržala napade zgodovinske stvarnosti, zaznamovane z lokalnimi vojnami in najrazličnejšimi barbarstvi.

V takšno ozadje je treba postaviti tudi delo Niccola Machiavellija. Njegova misel na ravni ideji o politiki in civilni družbi obravnava točno to obdobje evropske kulture. Za Machiavellija in tudi Thomasa Hobbesa je posameznik predvsem zloben, strahopeten, primitiven in zvijačen. To so besede, ki so se vpisale v antropološki slovar moderne dobe.⁵ V središču Machiavellijeve politične teorije je namreč navzoče globoko antropološko malodušje – ki so ga narekovali zgodovinski dogodki v Italiji v njegovem času – in ravno to prežema in pojasnjuje njegovo delo:

»O ljudeh na splošno lahko sklenemo naslednje: so nehvaležni, spremenljivi, dvolični in lažnivi, izogibajo se nevarnostim, pohlepni so po dobičku; in dokler jim delaš usluge, so ti popolnoma naklonjeni, prisegali ti bodo s krvjo, stvarmi, življenjem, otroki ... Vendar, to velja samo, dokler je tvoja potreba po njihovi pomoči daleč, ko pa se ta pojavi, se takoj od tebe umaknejo« (1992 [1513], str. 282).

⁵ Ne pozabimo, da je Niccolò Machiavelli živel v obdobju velike moralne in politične krize: upanje prvih humanistov v razvoj civilne družbe ni ustvarilo republike svobodnih meščanov. Nastala pa so avtoritarna gospostva, med katerimi so se nenehno v nemale vojne, ki so spremenile Italijo mestnih komun v deželo ponavljajočih se plenilskih vdorov tujih vojsk, zaradi katerih je prebivalstvo živelo v velikem strahu in trpljenju. Filozofi so si poiskali zavetje v neoplatonizmu, magičnem ezoterizmu ali utopični literaturi. Machiavelli je novoveško politiko utemeljil kot nekaj povsem samosvojega, na novih antropoloških osnovah: izkazalo se je, da civilna družba s svojimi krepostmi ni sposobna ustvariti in ohraniti mir in nacionalno zavest; potrebovala je nov humus, drugačno potrditev možnosti za mirno sožitje med ljudmi. Tako je prišlo do oblikovanja političnih kreposti (pri čemer je politično nasprotno od civilnega).

Če je to resnična značilnost človeka, potem temelj skupnega življenja ne more biti ljubezen, temveč strah: »Ljudje hitreje užalijo tistega, ki jih ima rad, kot pa tistega, ki jih ustrahuje; kajti ljubezen zaznamuje zaveza. Nestanovitni ljudje jo prelomijo že ob vsaki okoliščini, kadar jim je to v korist; toda, strah zaznamuje trepetanje pred kaznijo, ki te nikoli več ne zapusti« (*prav tam*).⁶ »Vladar« je torej tisti, ki po zaslugi svojih političnih kreposti osvobaja svoje podložnike – in ne več državljane – pred uničujočimi spori, katere *animal in civile* sproža vsakič, ko je v svojem delovanju v mestu dovolj svoboden: tak vladar je zato zelo podoben Hobbesovemu *Leviathanu*. Machiavellijeva revolucija je bila torej v svojem bistvu antropološka; iz nje so črpale tudi trditve njegove politične teorije.

Krščanska antropologija in ekleziologija sta, po Machiavelliju, človeka naredili nesposobnega za graditev »človeškega mesta«, ker sta ga preveč zaposlili z graditvijo »božjega mesta«, zato se od njiju na jasen in neposreden način popolnoma distancira. Namesto tega postavlja zgodovino pod vpliv sreče (ali usode) ter vladarju in političnemu človeku predlaga način, kako naj »zvabi« srečo k sebi: s svojo politično spretnostjo bo vladar dosegel, da bo boginja zavezanih oči ravno nanj razlila darove iz svojega roga izobilja.⁷

Torej prehod od civilnega humanizma 15. stoletja na Machiavellijevo teorijo 16. stoletja je bil antropološki in kulturni prehod: skupno življenje ljudi ni več predstavljalo »blagoslova« v luči Aristotelove misli, temveč predvsem »rano«. Drugi, ki me prizadene, je *prekletstvo*.

V tem poglavju bomo poskušali razumeti nekatere razloge, ki so tudi v moderni ekonomiji pripeljali do uveljavitve individualističnega in

⁶ To antropološko malodušje najdemo tudi v Machiavellijevem delu *Govori*, za katerega velja, da je najbližje civilnemu humanizmu: »Kot potrjujejo vsi, ki analizirajo civilno družbo, in kot kažejo nešteti primeri v zgodovini vsakega naroda, vsi, ki vodijo republiko in v njej narekujejo zakone, morajo sprejeti domnevo, da so ljudje hudobni in da se bodo vsakič, ko se jim bo ponudila svobodna priložnost, zatekli k zlobi svoje duše ... Ljudje nikoli ničesar ne počnejo dobrega, razen, če so v to prisiljeni« (1992[1519], str. 81–82).

⁷ To tematiko je najbolj razvila rimska filozofija (Cicerova in Senekova *La virtus romana*) in ni dosti različna od neoplatonizma, ki se je v drugem humanizmu vnovič vrnil v ospredje. Vnovični razcvet neoplatonske misli je vrnil pozornost na osebne kreposti (pogum, previdnost ...) in na beg od civilne sfere. Machiavellijeva misel je v skladu s tem izročilom. V predzadnjem poglavju svojega dela *Vladar govori* o tem, kako skleniti zavezo s srečo: »sreča je ženska«, pritegnejo jo drzni in krepki, »in tisti, ki vedno gredo hladnokrvno naprej« (*prav tam*, str. 296). Gre za obnovev enačenja sreče z naključjem: »Naj torej sklenem, da glede na to, da je uspeh negotov in da so ljudje svojejglavi, bodo srečni samo, če se bodo složno uskladili, in nesrečni, če si bodo nasprotovali« (*prav tam*).

asocialnega pogleda na človeka. Videli bomo, da je med individualističnim humanizmom, Niccolò Machiavellijem, Thomasom Hobbesom in Adamom Smithom močna filozofska kontinuiteta glede načina dojemanja življenja v skupnosti. Tako bomo odkrili, kako je rojstvo ekonomske znanosti pomemben mejnik za ves individualistični humanizem zahodne moderne družbe, ki se upira vrednotenju skupnosti.

2. Tragična skupnost

V tradicionalni srednjeveški družbi je bilo življenje v skupnosti tesno povezano s požrtvovalnostjo in s tragedijo.

Korenine takšnega razumevanja segajo do grških mislecev, zlasti do Aristotelove etike.

Ta veliki mislec je prvi dojel protislovje, ki je v samem jedru celotne zahodne civilizacije: »življenjsko zadovoljstvo«, življenjsko srečo, odlikujeta hkrati *družbeno življenje* in njegova *ranljivost*. Kot piše v 9. poglavju svoje *Nikomahove etike* (1169b), »srečen človek potrebuje prijatelje«. Zaradi tega sreče ne moreš doseči sam, z osamo, z umikom iz družbenega življenja in begom pred odnosi s soljudmi. Toda, če so za srečo potrebni družbeni odnosi oziroma prijateljstvo in vzajemnost in če je za prijateljstvo in vzajemnost značilno, da temeljita na svobodi in ju zato posameznik ne more popolnoma in enostransko nadzorovati, to pomeni, da je naša sreča neizogibno odvisna od odziva drugih, od tega, kako bodo drugi odgovorili na našo ljubezen, na naše prijateljstvo in vzajemnost. Z drugimi besedami, če za svojo srečo potrebujem prijatelje in vzajemnost, potem je srečno življenje že po svoji naravi dvoznačno: sočlovek je zame obenem veselje in bolečina; je edini vir prave sreče, vendar je tudi nekdo, ki povzroča mojo nesrečo. Torej sta moje »življenjsko zadovoljstvo« in moj blagoslov odvisna od drugih, ki pa me vedno lahko tudi prizadenejo.

Po drugi strani, če bi se rad izognil takšni ranljivosti in nevarnosti trpljenja in se zaradi tega zatekel stran od drugih, v samoto in premišljevanje (velika neoplatonska alternativa), takrat moje življenje ne bo vzcvetelo v polnosti. Tukaj lepo vidimo, kako razvoj Aristotelove misli, še bolj kakor sam Aristotel, povezuje srečno življenje s tragedijo. Sodobna filozofinja Martha Nussbaum o medsebojnih odnosih piše: »Usoda teh prvin življenjskega zadovoljstva je, da nikakor niso samozadostne. Ravno nasprotno, globoko sta ranljivi in to na posebej nevaren način« (1966 [1986], p. 624).

V tem smislu ima skupno življenje, *communitas*, že v svojem jedru globoko vtisnjeno znamenje trpljenja. Judovska kultura nas spominja,

zlasti z nekaterimi temeljnimi simbolikami in miti, predvsem (vendar ne izključno) v Genezi – Knjigi stvarjenja,⁸ da je bližnji naš blagoslov (kajti brez njega ne morem biti srečen), vendar je tudi nekdo, ki mi povzroča ranjenost in ki mu jaz povzročam ranjenost (ranjenost, tako kot blagoslov, je po naravi zmeraj vzajemna).⁹

Predmoderna in antična misel je torej dojela dvosmiselno (ambivalentno) naravo življenjskega zadovoljstva: sreča ni možna brez *communitas*; toda ravno zaradi ključnega pomena odnosa z drugim in njegove navzočnosti se življenjsko zadovoljstvo na različne načine prepleta s smrtjo. V tem smislu je zelo pomenljiva mitologija, na kateri so bila utemeljena antična mesta. Prvo omenjeno mesto v Bibliji (Henoh) je utemeljil bratomorni Kajn. Tudi ustanovitev Rima je povezana z Romulovim ubojem svojega brata Rema. Križani Kristus, kot utemeljitelj nove *koinonie* (*eklesia*), je najizrazitejša ikona te antične intuicije, ki je oblikovala ves zahodni svet.¹⁰

Koncept skupnega dobrega v predmoderni zahodni družbi ni predstavljal *vsote zasebnih interesov*; prej je predstavljal, naj tako rečemo, *odštevek*: samo če se odpovemo in tvegamo nekaj od »svojega« (zasebne dobrine), lahko zgradimo nekaj »našega« (skupno dobro), in to je dobilo značaj skupnega zato, ker ni bila nikogaršnja last.¹¹

⁸ Povest o Adamu in Evi v Edenskem vrtu je še ena ponazoritev te napetosti: drugi (ženska) je edino bitje, ki lahko osreči Adama (celo njegov osebni odnos z Bogom mu ni zadostoval za srečo), kajti samo z njo je dosegel odnos med enakimi; toda v istem času je sočlovek postal vzrok in sokrivec za propad prvotnega skladja (greh). Tudi sicer opažamo, da povsod, kjer v Stari zavezi beremo o odnosih med brati, na koncu vedno prevladata prepir ali smrt (npr. Ezav in Jakob ali Jožef in njegovi bratje).

⁹ O Jakobovem bojevanju z angelom kot o metafori medčloveških odnosov je pisal tudi profesor Domenico Pezzini (2001).

¹⁰ Križani in vstali Kristus iz druge perspektive vendarle presega te antične mite, povezane z žrtvovanjem. O takšnih vidikih so dela Renéja Girarda (1982) še vedno neprežena referenca.

¹¹ Izraz »naše ni moje« lahko razlagamo na dva, nasprotujoča si načina. Po eni strani lahko pomeni, da skupno dobro ne pripada nikomur, ker je od vseh: tako npr. javni park ni moj, ker je od vseh. To je civilna razlaga, ki pojasnjuje, da je skupno dobro »naše« dobro, ravno zato ga spoštujemo in zanj skrbimo (tako kot za svojo hišo ali družino). Po drugi strani je lahko pomen tega reka necivilni. Besedo »naše« pojmuje kot »nikogaršnje«, kot nekaj, kar me ne zanima, kajti ni »moje« (tukaj pride med mojim in našim do kolizije interesov). Prepričan sem, da napredujejo tisti narodi, katerih civilno-družbena kultura vse, kar je »skupno«, razume kot »naše«, in da nazadujejo tisti, ki nekaj, kar je »od vseh«, razumejo kot »nikogaršnje«.