

Što drži na okupu liberalnu demokraciju?*

HANS VORLÄNDER**

Sažetak

Nekoliko godina nakon sloma komunističkih sustava pokazuje se da je uvjerenje o ultimativnom trijumfu liberalne demokracije bilo preuranjeno. Otrežnjenje nije samo posljedica poteškoća u transformaciji postkomunističkih društava, nego i intelektualne skepse glede normativnog potencijala liberalne demokracije u razvijenim zapadnim društvima. Problem se najopćenitije može formulirati kao nesposobnost liberalne demokracije da stvori i reproducira normativne pretpostavke vlastitog opstanka. Autor smatra da se rješenje ovoga paradoksa ipak može pronaći unutar institucionalnog okvira liberalne demokracije: ako su doista istrošene tradicijske moralne pretpostavke na kojima je liberalna demokracija počivala u prošlosti, a na vidiku nema ni civilno-religijskog supstituta za tu tradiciju, onda je ona upućena na to da stvori vlastitu, modernu ili postmodernu, moralnost mehanizmima javnog diskursa i političkog sudjelovanja građana. Normativna dimenzija liberalizma ne smije se reducirati na teoriju privatnog vlasništva, tržišta i konkurencije, nego uz konstitucionalnu teoriju ljudskih prava i ograničene vladavine treba izgraditi i teoriju ravnopravne raspodjele dobara i šansi.

Pirova pobjeda liberalne demokracije?

“Još jedna takva pobjeda...”, uzviknuo je Pir kad je vidio broj žrtava nakon pobjede nad rimskim legionarima koje je predvodio Gaius Fabricius, “još jedna takva pobjeda i ja sam propao”. Rasprava koja se tijekom posljednjih godina vodi o sudbini liberalizma i liberalne demokracije podsjeća na Pirovu pobjedu. Jer nije tako davno vrijeme kad se prognozirao kraj svjetske povijesti nakon pada socijalizma koji je postojao u mnogim zemljama. Činilo se da je liberalizam pobijedio u konkurenciji različitih sustava i ideologija, te da više nije imao konkurenata. Tko je htio, mogao je uz pomoć Hegela i njegovog interpretatora Kojčvea najaviti kraj svjetske povijesti.¹ Danas znamo da je takav trijumfalni uzvik bio preuranjen,

*Malo prerađena verzija članka na njemačkom jeziku pod naslovom “Der ambivalente Liberalismus. Oder: Was hält die liberale Demokratie zusammen?”, koji je objavljen u *Zeitschrift für Politik*, 42 (1995.), 3, str. 250.—267.

***Hans Vorländer*, redovni profesor Sveučilišta u Dresdenu, Njemačka, na predmetu Političke teorije.

¹Naravno da ovdje aludiram na esej Francis Fukuyame “The End of History”, koji je objavljen u *The National Interest*, Summer 1989, str. 3.—18.; također

pogrešan i lakouman — bila je to samoobmana. Jer, o kakvom je zapravo liberalizmu bila riječ i je li se moglo tvrditi da je samo taj liberalizam, koji je navodno preostao kao jedina ideologija, bio u stanju u zemljama istočne i srednje Europe ostvariti transformaciju od komunističkih režima do demokracije i tržišnog gospodarstva, te u industrijskim zemljama na Zapadu trajno potvrditi otvoreno društvo unatoč svima onima koji u to sumnjaju?

Brzo bi se trebalo pokazati da se zapravo ne može govoriti o ultimativnom trijumfu liberalizma i liberalne demokracije. Stav i očekivanje da će se u zemljama istočne i srednje Europe slijediti model liberalne teorije i uzor američkog akta utemeljenja te konstituirati posve nova politika, predodžba da će ekonomski proces transformacije od planskog do tržišnog gospodarstva proteći manje-više bez problema, te da će on sa sobom donijeti blagostanje za kratko vrijeme, perspektiva da će sveobuhvatno jamstvo građanskih prava značiti međusobno priznanje članova društva koji će biti jednakopravni i slobodni bez obzira na kulturološke, etničke i religijske razlike — sve su to bile neispunjene nade koje nisu nadživjele euforiju revolucije iz 1989. godine te su vrlo brzo dovele do otrežnjenja, dijelom i do očajanja i stanja dezorijentiranosti. Iako je Timothy Garton Ash, kroničar preokreta u centrima srednje Europe,² još 1990. izvještavao o nastanku demokratskog i civilnog društva, koje je svoj prapočetak imalo u Americi 1776. i u Francuskoj 1789., a sad se privodilo kraju u cijeloj Europi, ipak su optimizam i vjera u opći napredak koji potječu iz doba prosvjetiteljstva morali ustuknuti pred jasnim konturama realizma. Erupcija dobro nam poznatog nacionalizma i etnokulturoloških sukoba izgleda nam kao ponavljanje povijesti, što se smatralo nemogućim, i približila nam je stajalište koje je bilo svojstveno klasičnoj antici, prema kojem su uspon i propast podložni cikličnom zakonu postajanja i propadanja različitih političkih oblika poretka.

Čak i u industrijskim zemljama na Zapadu, u kojima se ideja liberalne demokracije u praksi provodi već desetljećima zajedno s načelima društvene autonomije i tržišnog gospodarstva, sada se, kad su nestale slike neprijatelja iz komunističko-socijalističkih zemalja, počinju javljati sumnje. Pritom nije riječ samo o gubitku tradicionalnog političkog okvira za orijentaciju, koji je dopuštao da se, kao u manihejskoj slici svijeta, razlikuje dobro i loše društvo, liberalno-demokratsko i komunističko-socijalističko društvo. S tim gubitkom očituje se i ideologijska praznina, koja je nastala zbog oprečnih tendencija ekonomske i komunikacijske globalizacije političkih odnosa, s jedne strane, i s druge strane nedostatne političke sposobnosti za djelovanje i kapaciteta prerade problema, koji su uvijek

usporedite od istog autora *The End of History and the Last Man*, New York, 1992. (njemačko izdanje: *Das Ende der Geschichte*, München, 1992.)

²Garton Ash, Timothy, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980 bis 1990*, München, 1990.

kaskali za takvim razvojem. Tek je nejasno vidljiv — ako je uopće vidljiv — demokratski putokaz društvene orijentacije i političke izvjesnosti. Perspektive se gube zbog nadiranja nacionalizma i novog-starog tribalizma. Grčka, ali i rimska iskustva uspona i pada republikanskih modela poretka trebala bi nas upozoriti da ne možemo pretpostaviti liberalnu demokraciju kao krajnju točku povijesnog razvoja.

Liberalnoj demokraciji nedostaje smisao

Glede izazova i ugroženosti liberalno-demokratskih sustava, nestanku iluzija pridružuje se i intelektualna skepsa koja doduše nije tako nova, nego je uvijek određivala normativni i teorijski horizont rasprave o demokraciji, ali se sad, nakon neuspjeha svake utopijske nade, iskazuje s uznemirujućom izričitosti. Ta se skepsa izražavala u publicistici i pojavljivala se zaodjenuta u nekakvu teoriju. Ključno pitanje je uvijek glasilo: Što drži na okupu liberalnu demokraciju? Može li sama liberalna demokracija stvoriti politički smisao, koji bi jamčio funkcioniranje i stabilnost demokratskog društva? Posjeduju li liberalne demokracije dovoljno socijalnih i moralnih resursa političke pripadnosti, na temelju kojih bi demokracije bile sigurne i u krizna vremena, kad se suočavaju s velikim unutarnjim i vanjskim izazovima?

Joachim C. Fest, citirat ćemo samo jednoga publicističkog skeptika, ustvrdio je nedostatak etičkih ideja vodilja koje bi mogle podariti smisao, pa on stoga smatra da je to opasnost koja ugražava liberalnu demokraciju: “Veliki je i ujedno urođeni nedostatak liberalnih društava što ona ne pružaju jasan smisao za život ljudima, smisao koji bi opravdao njihove patnje i strahove. Također ne postoje ni jasne perspektive za budućnost te se pojedinci zapravo svode na ono što oni smatraju svojim osobnim ispunjenjem.”³ Fest smatra da nepostojanje smisla “ugrožava otvoreno društvo”. Potencijal unutarnje ugroženosti demokracije utoliko je veći što je veća ovisnost liberalnog društva o uspjesima u gospodarstvu. Najvažnije pitanje za Festa — ali ne samo za njega — glasi: ima li liberalna demokracija snage izaći na kraj s dubokom ekonomskom i socijalnom krizom koja je započela devedesetih godina, a da pritom ne izgubi svoju slobodu kao što se to dogodilo tijekom dvadesetih i tridesetih godina ovog stoljeća.⁴

I cijeli niz drugih promatrača navodi slične argumente, a riječ je o promatračima koji se nikako ne mogu ubrojiti samo u one koji podcjenjuju liberalnu demokraciju ili pak u one koji je na konzervativan način kritiziraju, nego je riječ o izrazitim predstavnicima liberalne demokracije i

³Fest, Joachim C., *Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin, 1993., str. 31.

⁴Cit. djelo, str. 45. i sljedeća.

liberalnog društva. Tako Ralf Dahrendorf postavlja pitanje o socijalnoj i moralnoj utemeljenosti liberalnog društva te smatra da liberalna demokracija i tržišno gospodarstvo nisu dostatno jamstvo stabilnosti slobodnog političkog poretka. Demokracija i tržišno gospodarstvo su, prema Dahrendorfu, “hladni projekti” koji ne stvaraju domovinu, te “ljudima ne nude niti identitet, niti smisao pripadnosti.”⁵ Ovaj niz ljudi koji izražavaju skepsu ili dijelom nastoje intervenirati na pesimističan način mogao bi se nastaviti na različite načine, ali središnje pitanje uvijek je isto i može se svesti na jedan pojam, varirajući ono što je formulirao sudac Saveznog ustavnog suda Ernst-Wolfgang Böckenförde i što se prvotno odnosilo na pravnu državu. Smatra se da slobodno, otvoreno i liberalno društvo živi od pretpostavki koje ono samo jedva da može zajamčiti. Ova teza, koja je također poznata kao “Böckenfördeov paradoks”,⁶ može se preformulirati u specifičnom kontekstu liberalne demokracije: liberalizam je sa svojim specifičnim nametanjem individualizma i tržišnog gospodarstva te sa svojim oblikom političke vladavine, koji počiva na pravu i institucijama, upućen na moralne i vrijednosne kontekste koji izviru iz tradicije, zajedničkih vrijednosnih predodžbi ili civilne religije. Paradoks liberalizma kao temeljne filozofije moderne demokracije sastoji se točno u tome da liberalizam razara one veličine tradicije, transcendencije i socijalnih navika koje su zapravo nužne za opstanak i stabilnost liberalnog društva.

Rasprava između liberalizma i komunitarizma

Sumnja u sposobnost integracije liberalnog društva načelno je formulirana u suvremenoj raspravi u političkoj i socijalnoj teoriji. Pritom se liberalizmu, kao duhovnoj i političkoj temeljnoj filozofiji moderne demokracije koja oblikuje društvo, prebacuje da je sa svojim temeljnim načelima u samom začetku promašio odgovor na najvažnije pitanje o socijalnoj i moralnoj utemeljenosti demokratskih društava. U toj raspravi iznose se dva prigovora. S jedne se strane tvrdi da je liberalizam kao eksplicitna moderna teorija zatočenik svog modernizma. Naglašavajući individualna prava i ekonomsku slobodu, liberalizam je — tako se taj prigovor može sažeti — razorio socijalnu slogu u društvu. Individualizam i egoistični interesi zauzeli

⁵Dahrendorf, Ralf, “Freiheit und soziale Bindungen. Anmerkungen zur Struktur einer Argumentation”, u Michalski, Krzysztof (Hrsg.), *Die liberale Gesellschaft* (Castelgandolfo-Gespräche 1992.), Stuttgart, 1993., str. 11.

⁶Cit. djelo; i Fest se također na navedenom mjestu (vidi bilj. 4) poziva na Böckenfördea. Često citiran, rijetko dokazan, originalni se citat najprije pojavio u članku koji je 1967. objavljen pod naslovom “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, kasnije je ponovno tiskan u Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am M., 1976., str. 42.—64. Tamo se na stranici 60. kaže: “Slobodna sekularistička država živi od pretpostavki koje ona sama ne može jamčiti.”

su mjesto zajedništva i zajedničkog dobra. Kritičarima se čini očitim rezultat društva koje se definira preko individualno određenih predodžbi o sreći i korisnosti: politika iz vida gubi zajedničko dobro i degenerira u tehniku nametanja sebičnih interesa. Nastojanje za postizanjem uspjeha u gospodarstvu i *enrichissez-vous* rastaču društvenu solidarnost i vode k bezobzirnom ophodanju prema ljudima i prirodi.

Ako se ovaj prigovor hrani političkom tradicijom klasičnog republikanizma, koji se u današnjoj raspravi još nadopunjuje i kulturno-sociološkom varijantom kritike, tada se kod drugog prigovora uglavnom radi o socijalno-moralnom argumentu koji se navodi protiv liberalizma. Taj argument nije nov, ali on sve više dobiva na težini s obzirom na tendencije k neoaristotelizaciji moralne filozofije, s jedne strane, i značenja vremenskog dijagnosticiranja, s druge strane. Prigovor glasi: liberalizam ne poznaje moral i njegov temelj nije koncepcija onoga što je dobro. Liberalizam koji je obvezan prema prosvjetiteljskom postulatu individualne autonomije i emancipacije i koji u pravu spoznaje univerzalno načelo poretka u politici i društvu, taj liberalizam ignorira i razara konstitutivno načelo zajedništva koje je potrebno za zajednički život ljudi. Načelo zajedništva, na čijim temeljima se stvaraju zajedničke vrijednosti, uvjerenja, moralni etos, kao i ideja pravednosti koju dijele svi članovi društva. Liberalizam tako snosi krivnju za načelno moralno, ali i stvarno izokretanje prioriteta. Budući da on ignorira ili pak namjerno poriče konstitutivni moment zajedništva za svako načelo političkog poretka, njegova koncepcija liberalnog sopstva i univerzalnog prava stoji na staklenim nogama.⁷

⁷Rasprava o komunitarizmu, rasprava koju smo uvezli iz Sjedinjenih Američkih Država ignorirajući često specifični političko-kulturni kontekst Sjeverne Amerike, u međuvremenu se jako raširila. Putokaze za komunitaristički argument, koji je tek post festum dobio svoju oznaku, postavili su u političkoj filozofiji i socijalnoj teoriji najprije Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London, 1981. (njemačko izdanje: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M., 1987.), kao i Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982. Ovaj posljednji navedeni autor je, sučeljavajući se s liberalnom teorijom pravednosti Johna Rawlesa, razvio kasnije tzv. komunitarističku suprotnu poziciju. U sociologiji kulture to je učinio Robert Bellah sa svojim suradnicima, koji su u *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, 1985., potaknuli socijalnoteorijsku raspravu i podarili joj političko značenje te su liberalni put razvoja u Sjedinjenim Američkim Državama uz uvažavanje republikanskih i religijskih tradicija u SAD podvrgli temeljitoj kritici (u vezi s tim usporedi Hans Vorländer, "Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas. Republikanischer Revisionismus und liberale Tradition der USA", u *Neue politische Literatur*, 33 (1988.) 2, str. 226.—251.). Kasniji tok rasprave je dokumentiran i interpretiran, između ostalog, u sljedećim studijama: Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., 1989.; Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.; Wolfgang Kersting, "Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie", u *Jahrbuch für politisches Denken*, 1991., Stuttgart, 1991., str. 82. i dalje; Christel Zehlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin, 1992.; Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte*

Načelni prigovori liberalizmu, koje smo ovdje skicirali samo u grubim crtama, ne mogu se otkloniti tako što ćemo reći da se tu načelno radi o ponovno usplamtjeloj kritici, koju je iznio još Hegel na Kantovu formalnu etiku obveza i filozofije prava. U filozofskom smislu doista se u biti može raditi o problemu supstancijalne moralnosti nasuprot formalnoj pravnoj univerzalnosti, ali iza sučeljenja republikansko-komunitarnih pozicija i liberalne teorije krije se više od onoga što ima samo filozofsko-povijesno značenje. Riječ je o temeljnim razlikama u shvaćanju oblika i temelja političkog ustava modernih, demokratskih društava. Te razlike su vrlo značajne za problem održanja liberalne demokracije.

Čini mi se da komunitarna pozicija u svojoj kritici premisa pravouniverzalistički shvaćenog liberalizma na nedopušten način pomiče perspektivu u jednom smjeru koji nije primjeren ni za realno-političke probleme, ni za teorijska razmišljanja. Ako komunitaristi u svojoj kritici Kantove tradicije individualnih prava pridaju prioritetno značenje pojmu dobra i etičko-moralne zajednice, koristeći se argumentima Aristotela i Hegela, tada oni to čine na temelju očekivane integracije, čiji je realni supstrat — “zajednica”, više nego upitan. Pojam zajednice kod komunitarista označava ponajprije opću ideju prema kojoj se socijalna integracija društava, ali i modernih društava, odvija na primjeren odnosno na “pravilan” način ako su članovi društva, umjesto pravima, povezani zajedničkom orijentacijom prema etičkim i moralnim vrijednostima. Socijalna integracija odvija se uz pomoć etičko-moralne zajednice koja počiva na zajedničkim uvjerenjima o vrijednostima i na predodžbama pravednosti, na koncepciji dobra s kojom se svi slažu. S tim je usklađen normativni model političkog područstvenja u kojem se politika prije svega shvaća kao “oblik razmišljanja o moralnim odnosima u životu”.⁸ Tek onaj moralni i etički poredak u kojem svi sudjeluju može političkom djelovanju pružiti orijentaciju i sigurnost. Tako komunitarizam skicira model dobrog poretka, koji istodobno proglašava programom protiv onih tendencija u modernom društvu koje se doživljavaju problematičnima i koje se mogu opisati sljedećim natuknicama: zamah individualnosti, proširenje individualnih mogućnosti i kulturalna erozija zajednice i socijalnog okružja.

über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York, 1993.; Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., 1993.

⁸Habermas, Jürgen, “Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik”, u Münkler, Herfried (Hrsg.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, München, 1992., str. 12. Habermas se ovdje kao i u svojoj studiji *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a. M., 1992., str. 324., oslanja na radove F. I. Michelmana, “Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights”, u *Florida Law Review*, 41 (1989.); “Bringing the Law to Life”, u *Cornell Law Review*, 74 (1989.); “Political Truth and the Rule of Law”, u *Tel Aviv University Studies in Law*, 8 (1988.).

Na sljedeći način možemo ocrtati alternativnu liberalnu sliku koja odražava suprotno stajalište: liberali su uvjereni da se u modernim društvima koncepcija dobra ne može i ne smije pretvoriti u temelj političke i društvene zajednice, temelj koji bi obvezivao sve članove društva. Jedini oblik integracije koji je primjeren modernom društvu odvija se preko načela tržišta i prava. Važenje liberalnih i demokratskih temeljnih prava je etos liberalnog društva. Ta prava stvaraju smisao, ali samo ako jamče program individualnog samoodređenja i društvene autonomije. Prema shvaćanju liberalizma, zbog diferenciranja različitih životnih područja i oblika kao i “činjenice pluralizma” normativnih orijentacija i interesa više nije moguće socijalno i moralno utemeljenje društvenog poretka na osnovi vrijednosnih i moralnih uvjerenja, zajedničkih svim članovima društva, koja bi obuhvaćala i individualni i društveni život.⁹ Liberalizam nudi restriktivan model integracije i pripadnosti, ali ostaje pri tome da je nužno sveopće prihvaćanje važenja prava kao uvjeta individualne slobode i socijalne pravednosti. Tek na temelju univerzalno važećih prava — kao i institucija koje ih jamče — moguć je razvoj razlika, to znači razvoj različitih koncepcija onoga što je dobro. Na taj način tek liberalna politička koncepcija omogućuje razvoj i sučeljavanje predodžbi o tome što je dobro i što je to sretan život. To su predodžbe koje jedne drugima predstavljaju konkurenciju. Liberalizam je, ako se tako gleda, *agreement to disagree*, slaganje da slaganja nema (i to u vezi s “posljednjim stvarima”). Liberalizam računa sa svjetonazorskim i kulturnim pluralizmom, iza kojeg moderno društvo više ne može ići, a istodobno je liberalizam uvjeren da se društvo u procesu i preko procesa prorade kompleksnosti i heterogenosti može sve više integrirati.

U tekstu koji slijedi nastojat ću, oslanjajući se na povijest liberalnih ideja i teorija, pokazati kako je liberalizam preko razmišljanja o razvoju modernog društva i njegova pluralizma, njegove kompleksnosti i dinamike, našao svoj model poretka. Pritom će se jasno pokazati koliko je ambivalentan njegov odnos prema modernitetu te koliko je promjenljiv njegov odnos prema problemu kohezije modernog društva. Konačno, valja postaviti i pitanje kakve su mogućnosti da se u okvirima liberalne teorije rekonstruiraju komunitarističke težnje.

Što drži na okupu “društvo bez vrlina”?

Odnos liberalizma prema moderni pun je pretpostavki. Liberalizam, ili točnije rečeno: rani liberalizam, vjerovao je da može računati s ostacima intaktnog socijalnog morala. Iako je liberalizam na temelju razumijevanja

⁹Tako sada decidirano tvrdi John Rawls u sučeljavanju s komunitarističkim pozicijama. Usporedi, Rawls, John, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. M., 1992., str. 293., kao i od istog autora *Political Liberalism*, New York, 1993., str. 131.

samoga sebe prava moderna politička filozofija kao i moderni socijalni pokret, on u fazi svoga nastanka i utemeljenja poseže za predmodernim komponentama tradicije i religijsko-moralnih predodžaba, koje su mišljene kao same po sebi razumljive pretpostavke, iako nisu uvijek eksplicitne. Tradicija, socijalni običaji i navike, ali i disciplinirajuće djelovanje religije trebali bi društvu koje je u ekonomskom usponu podariti oslonac. Ne bi nas trebao čuditi takav stav ako ga promatramo sa socijalno-povijesnog stajališta, ali ne smije se zaboraviti da je liberalizam nastao prije doba industrijalizacije i tijekom rane industrijalizacije. Njegovi planovi za novo građansko društvo koje je tek nastajalo sadržavali su, dakle, puno više tradicionalnih elemenata nego što su to zamijetili kritičari koji su liberalizmu prigovarali da na radikalna način raskida s prošlošću, pa su se bojali da će nestati naslijeđeni poredak.

Tako se, primjerice, utemeljitelj moderne ekonomije Adam Smith nije bavio samo moralnom filozofijom, nego je istodobno bio i uvjeren da je ekonomija koja je utemeljena na oslobađanju individualnih interesa još uvijek povezana sa socijalnim komponentama preko socijalno-moralnog osjećaja "simpatije". Pod tim se podrazumijevala načelna regulativa ponašanja na području međuljudskih odnosa u društvu. Adamu Smithu, i ne samo njemu, činilo se da se može spojiti moderno gospodarsko djelovanje s razumnim socijalnim moralom koji društvu pruža koheziju unatoč destruktivnim tendencijama slobode djelovanja u gospodarstvu. I u Smithovom konceptu nove ekonomije konceptualno je prevladavala predodžba o harmoniji koja je svoj teorijski izraz našla u njegovom pojmu "invisible hand", u sekulariziranom obliku načela Boga koji sve ujedinjuje.¹⁰

Istodobno se kod Smitha također pokazalo da se on više nije usuđivao imati povjerenja u ostatku tradicionalnih predodžbi o moralu i vrlinama koje su još bile zastupljene u njegovom pojmu "simpatije". U njegovom će "sustavu prirodne slobode" pod vodstvom nevidljive ruke automatski nastati ekonomsko blagostanje i društvena harmonija ako slijedimo svoje individualne interese. Ovdje se uvode očekivanja prosperiteta i predodžbe o harmoniji, a sve je to pod utjecajem optimizma i vjere u napredak, te prividno predstavlja argument za funkcionalnu koheziju društva utemeljenog

¹⁰Najvažniji radovi Adama Smitha su *The Theory of Moral Sentiments* (1759.), što su ga izdali A. L. Macfie/D. D. Raphael, Oxford 1976. i *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776.), što su ga izdali R. H. Campbell/A. S. Skinner, Oxford, 1976. (njemačko izdanje: *Der Wohlstand der Nation. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, što ga je izdao Horst Claus Recktenwald, 4. izdanje, München, 1988.). O vezi između filozofije morala i ekonomije kod Adama Smitha uspoređi Recktenwald, Horst Claus (Hrsg.), *Ethik, Wirtschaft und Staat. Adam Smiths politische Ökonomie heute*, Darmstadt, 1985., kao i Hüther, Michael, "Die 'sattelzeitgerechte' Entstehung der Nationalökonomie. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte", u *Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik*, 205 (1988.), 2, i Ottow, Raimund, Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith, u *Leviathan*, 19 (1991.), 4.

na gospodarstvu. Slična razmišljanja, koja su bila povezana s nastankom komercijalnog društva utemeljenog na trgovini i promjenama, možemo naći i kod Montesquieua, kao i kod škotskih filozofa morala Jamesa Steuarta i Johna Millara. Oni u razumnom slijedenju individualnih interesa nisu vidjeli porok, naime porok egoizma, kao što je to bilo uobičajeno u klasičnoj republikanskoj tradiciji razmišljanja, nego su oni u tome vidjeli vrlinu s kojom su bili povezani očekivanje i nada da će svrhovito moći kontrolirati one strasti koje su štetne za društvo, poput pohlepe, gramzljivosti, ovisnosti o moći, te da će nastati nove međuljudske veze i ovisnosti: trgovina i konkurencija dobro djeluju na društvo, pa pod stanovitim okolnostima mogu pridonijeti i poboljšanju političkog poretka te razumnom i kontroliranom obliku ispoljavanja moći.¹¹

Za obrazloženje moderne države liberalizam se posve treba oprostiti od predodžbe da moral, tradicija i religija mogu utemeljiti politički poredak. Modernu državu, tako je to rekao Immanuel Kant, mogao bi stvoriti čak i “narod đavola”.¹² Ovdje se pokazuje da je liberalizam uvjeren kako se rezon države ne može izvesti iz pretpostavljene državne svrhe, iz sveobuhvatne i supstancijalne predodžbe pravednosti niti iz *bonum commune*. Postojanje države opravdava se samo održanjem temeljnih prava, prava na slobodu i vlasništvo, što ne čini nužnim zahtjev za državom noćobdijom kao što su to poučavali liberalni klasici. Država koju je Hegel etiketirao kao “nužnu i razumnu državu”¹³ na vrlo je dosljedan i respektabilan način izvukla zaključke iz sloma tradicionalne legitimacije vladavine i političkog poretka. Liberalna država na konstitucionalan je način limitirala vršenje vlasti, a reprezentativni sustav i podjela vlasti bili su institucionalna jamstva individualne slobode i jednakosti pred zakonom.

Time su iz društvene transformacije, koja se odvijala najkasnije potkraj 18. stoljeća, izvučene posljedice što su učinile neodrživima pretpostavke na kojima je bila utemeljena antička klasična teorija o stabilnosti političkog poretka. Ako su vrlina i moral, podređenost privatnih interesa dobrobiti zajednice i ostvarenje općeg dobra bili temeljni sastavni dijelovi klasičnog

¹¹To je odlično pokazao Albert O. Hirschman u svome djelu *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M., 1980., str. 79. Hirschman se prije svega poziva na Montesquieuov rad *Essai politique sur le commerce* (1734.), na djelo Jamesa Steuarta *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (1767.) i na djelo Johna Millara, *The Advancement of Manufactures, Commerce, and the Arts; and the Tendency of this Advancement to diffuse a Spirit of Liberty and Independence* (datum nejasan).

¹²Tako to piše u Kantovom djelu *Zum ewigen Frieden* (1795.), drugi odjeljak, prvi dodatak (citirano prema Kantovim djelima, *Akademie Textausgabe*, svezak 8, Berlin, 1968., str. 366.).

¹³Hegel, Georg Wilhelm, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß*, uredio i predgovr napisao Helmut Reichelt, Frankfurt a. M., 1972., str. 169. (paragraf 183).

političkog diskursa od Aristotela do Montesquieua, sada je došlo do promjene paradigme. Nastajalo je novo društvo, društvo koje se federalistima, zagovornicima američkog ustava iz 1787. činilo “društvom bez vrlina”, društvo koje više nije počivalo na moralu, religiji i zajedničkom pogledu na svijet i u kojem je tada postala nužna potraga za novim političkim poretom. “Druga demokratska transformacija”¹⁴ kako ju je nazvao Robert Dahl, prijelaz iz malog političkog udruženja gradova-država u teritorijalno velike nacionalne države — sve to je učinilo neodrživima pretpostavke o stabilnosti političkog poretka koje je postavio još Aristotel i od kojih nije htio odustati ni Rousseau u svom modelu direktne demokracije. Problematičnima su postali mali prostor, socijalna jednakost i političko-kulturna homogenost, pa te komponente na prijelazu k novom dobu moderne masovne demokracije više nisu mogle jamčiti temeljne pretpostavke stabilnog političkog poretka. Politička udruga prostorno se širila i zahtijevala je primjerenu političku i institucionalnu strukturu. Nastajuće komercijalno društvo rane industrijalizacije, izazvalo je slom tradicionalnih socijalnih odnosa i odgovarajućih postavki o “prirodnom poretku”. Tek je konačno “otkriće” i priznanje različitih ljudskih strasti i interesa dovelo do spoznaje da se politički poredak ne može temeljiti na kulturnoj homogenosti koja je prije postojala.

Stoga su se tijekom vremena koje je uslijedilo tražili funkcionalni ekvivalenti političke stabilnosti u “društvu bez vrlina” i to je postala glavna tendencija u stvaranju političke teorije, ali i konkretne političke prakse. Nitko to nije jasnije spoznao od zagovornika američkog ustava iz 1787. *Locus classicus* te promjene paradigme — koja je provedena i u praksi — jest *Federalist Paper No. 10*, koji je zbog svoje kratkoće i jasnoće jedan od najgenijalnijih tekstova političke teorije i političkog novinarstva. Federalisti John Jay, Alexander Hamilton i James Madison označili su kraj klasične politike i početak liberalne koncepcije političkog poretka. Odgovor što su ga federalisti dali na izazov političkog poretka koji se proteže na veliki teritorij, na nastanak komercijalnog društva, kao i na raznolikost društvenih i socijalnih interesa, bio je razuman aranžman političkih snaga koje će svojim postupcima podjele vlasti i ograničavanja političke vladavine (kao i samo preko temeljnih prava pojedinaca) institucionalizirati liberalnu ustavnu državu.¹⁵

¹⁴Dahl, Robert A., *Democracy And Its Critics*, New Haven/London, 1989., str. 213.

¹⁵Madison u *Federalist Paper No. 10* jasno kaže da se na adekvatan način ne mogu kontrolirati strasti i interesi niti “moralom” niti “religijskim motivima”. Iz te tvrdnje Madison izvodi najvažniju zadaću, naime osiguranje “existence and security of the government, even in the absence of political virtue”. Usporedi, Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John, *The Federalist Papers* (uvod je napisao Clinton Rossiter), New York, 1961. (mentorsko izdanje), str. 81. Uz *Paper No. 10* valja ukazati i na *Paper No. 51* koji je također napisao Madison. O promjeni paradigme usporedi i radove Wooda, Gordona S., *The Creation of the American*

Ovaj kratki pregled povijesnih ideja pokazuje da liberalizam zna za svoj politički i društveni model poretka navesti dobre razloge. Ali time još nema odgovora na pitanje o opstojnosti takve koncepcije i o unutarnjoj koheziji društva utemeljenog na toj koncepciji, a to je pitanje koje postavlja komunitarizam. To pitanje postaje sve dramatičnije i oštrije kad se uzme u obzir da je dinamika svojstvena liberalizmu, dinamika kojom su se oslobađale individualne, društvene, ali i ekonomske i tehnološke snage, morala u brzom tempu iza sebe ostaviti one povijesne restrikcije tradicije, morala i religije s kojima je u slučaju nužde rani liberalizam ipak mogao računati kao s činiteljima društvene kohezije. Ali tamo gdje se liberalizam sve više pretvarao u individualistički, utilitaristički i slobodarski liberalizam i gdje je iz postulata moralne autonomije proizlazilo atomističko sopstvo, “unencumbered self”,¹⁶ koje je sebični egoizam učinilo podobnim za salon i koje je moralnog pojedinca, koji je djelovao prema kategoričkim imperativima, pretvorilo u prezira vrijedan relikv iz prošlih stoljeća, tamo su se urušile i one socijalne kohezivne komponente koje su na okupu držale društvo utemeljeno na gospodarstvu i konkurenciji. Time se iznova počelo postavljati pitanje: je li doista za održanje i etabliranje demokratskog i liberalnog društva dovoljno ako to društvo posjeduje institucionalnu i konstitucionalnu strukturu koja utemeljuje i kontrolira političku vlast i je li dovoljno, nakon što se otklone politički i socijalni okovi, da slobodno tržišno gospodarstvo zadobije svoja prava? I ovdje na to pitanje želim odgovoriti uzimajući u obzir političku povijest ideja, ali i služeći se idejama prvoga i najistaknutijeg analitičara moderne masovne demokracije, koji potječe iz aristokratskog svijeta i koji je uz vlastito sudjelovanje promatrao transformaciju starog poretka, te je s obzirom na nestanak naslijeđenih socijalnih veza i običaja postavio odlučno pitanje: Što drži na okupu moderno društvo?

Alexis de Tocqueville je potražio odgovor na to pitanje kad je 1831.—32. sa svojim prijateljem Gustavom de Beaumontom otputovao u Sjedinjene Američke Države. Tamo je 1830., u Americi Andrewa Jacksona, vidio sliku moderne masovne demokracije koja bi se u budućnosti mogla odnositi i na Europu. Njegova oštroumna analiza, koja je po mnogo čemu dokazala svoju prognostičku dalekovidnost, pokazala je najviše zanimanja za istraživanje uvjeta koji će moći jamčiti održanje modernog društva i stabilnost političke demokracije. U društvu useljenika, visoke mobilnosti i

Revolution, 1776—1787, New York, 1969.; zatim od istog autora *The Radicalism of the American Revolution*, New York, 1992. Također usporedi Vorländer, Hans, “Forum Americanum. Kontinuität und Legitimität der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika 1787—1987”, u *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart*, Neue Folge, 36 (1987.), str. 473, kao i od istog autora *Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken und Politische Kultur in den USA 1776—1920*, Frankfurt a. M./New York, 1997.

¹⁶Takav je pojam kod Michela J. Sandela, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, u *Political Theory*, 12 (1984.), 1.

kulture koja je, prema Tocquevilleu, bila određena individualnošću i nastojanjem da se postigne materijalno blagostanje, on je ustvrdio procese socijalne atomizacije društva i gubitak “socijalnih veza”. Trgovački i poduzetnički duh, “nemir duha”, “bezgranična pohlepa za bogatstvom”, “pretjerana ljubav prema neovisnosti” kod pojedinaca za Tocquevillea su predstavljali veliku opasnost za održanje američkog društva.¹⁷ Još i više od toga, činilo mu se naime da privatnost utemeljena na materijalizmu ugrožava slobodu i ima tendenciju da oslobodi put prema demokratskom despotizmu.

Ali, ipak: Tocqueville je otkrio ono zbog čega se on danas nalazi u središtu suvremene rasprave o liberalizmu i komunitarizmu. U raznolikim oblicima demokratske prakse na lokalnoj razini te u raznolikim socijalnim običajima političkih, religijskih zajednica, ali i u odnosima među susjedima on je vidio motor koji će pokrenuti nastajanje socijalne pripadnosti. Tocqueville, u potrazi za smislom građanstva, za duhom javne građanske djelatnosti, postavio je najvažnije pitanje koje se odnosi i na kontekst o kojem mi govorimo: “Kako je moguće da u Sjedinjenim Američkim Državama u kojima su stanovnici tek nedavno stupili na to tlo i kamo nisu donijeli ni običaje niti sjećanja; tamo gdje su se prvi put sreli kao stranci, tamo gdje, jednom riječju, nije mogao postojati osjećaj prema domovini; kako je, dakle, moguće da se svatko s problemima svoje općine, svog kantona, ali i cijele države bavi kao da su to njegovi vlastiti problemi?” A odgovor je vrlo jednostavan: “Najmoćnije i možda jedino sredstvo koje je preostalo i koje ljude može zagrijati za sudbinu svoje zemlje sastoji se u tome da im se omogući da sudjeluju u vlasti. U naše vrijeme čini se da je građanski duh nerazdvojno povezan s korištenjem političkih prava.”¹⁸

U društvu, dakle, koje ne može posegnuti za zajedničkim uvjerenjima, stavovima i podrijetlom kao podlogom za unutarne održanje, politički angažman u zajednici, te iskustvo i navike koje proizlaze iz te prakse u javnosti pretvaraju se u projekt iz kojeg proizlaze identitet i građanski duh. Riječ je o tome da praksa političkog djelovanja jednakih i slobodnih građana, koja nastaje na temelju općih građanskih prava, proizvodi koheziju i osjećaj pripadnosti.¹⁹

¹⁷Tako je 1835. pisao Alexis de Tocquille najviše u 19. poglavlju II. dijela Prve knjige; ovdje je to citirano prema izdanju *Über die Demokratie in Amerika* (koje su uredili Jacob P. Mayer, preveo Hans Zbinden), München, 1984., str. 328.

¹⁸Svi citati su iz navedenog djela, str. 272.

¹⁹Nikako ne bi trebalo prešutjeti da je Tocqueville za održanje američkog društva naveo još dva činitelja. Analiza odnosa u SAD-u navela ga je na zaključak da američko društvo politički na okupu drže jednako usmjereni “moeurs”, to znači jednako usmjereni stavovi, ideje i navike i da, kao drugo, religija ima stabilizirajuću funkciju za demokratsku zajednicu. Ako to formuliramo današnjim pojmovima, to ne znači ništa drugo doli da SAD posjeduju političku kulturu koja pospješuje stabilnost demokratskog društva. Tocquevillesova izlaganja nalaze se u Prvoj knjizi

Zajednica i građanski duh

Pokušajmo rezimirati: Što drži na okupu liberalnu demokraciju i kakav je doprinos liberalizma? Kao prvo, može se zaključiti da je skepsa glede liberalnih resursa stvaranja smisla utoliko opravdana što liberalizam u svome programu modernizacije pokazuje značajnu ambivalentnost u odnosu prema tradiciji, religiji, te zajedničkim i kulturnim vezama. Liberalizam kao teorija individualne, ekonomske i političke emancipacije živi od socijalno-moralnih pretpostavki koje on ne samo da ne može jamčiti nego njegov program sadrži čak kritiku toga. Sveobuhvatna koncepcija onoga što je dobro i pravedno koju bi mogli prihvatiti svi članovi društva, ne pruža više odgovor na probleme društvenog poretka u modernom vremenu, a o postmodernom dobu da se i ne govori. Umjesto toga država i njezine institucije jamče egalitarnu jednakost individualnih temeljnih i participativnih prava. Preko njih se mogu slijediti različiti interesi te heterogene religijske i kulturne veze i svjetonazori, i to na području koje nije određeno državom. Država i ustav obvezuju se biti neutralni i jamče građanima toleranciju u pogledu društvenih razlika. Liberalizam ne poznaje etos koji obvezuje cijelo društvo, dakle supstancijalni etos. Charles Taylor kaže to na ovaj način: “Liberalno društvo posjeduje svoju vlastitu moralnost, koja na paradoksalan način počiva na predodžbi što odbija težnju k moralnosti i idealno društvo opisuje tako kao da ga stvara i održava volja njegovih članova.”²⁰

Liberalna i demokratska društva sama stvaraju svoj smisao. To se pretvara u poseban problem koji ugrožava koheziju ako se iscrpe ili dovedu u pitanje tradicionalni, društveno-moralni potencijali, tradicija, transcendencija i društvene navike. Problem se smanjuje tamo gdje se, primjerice, kao u američkom društvu,²¹ poseže za zajamčenom, ustavno-patriotskom i naslijeđenom civilno-religijskom “meta-narativnošću”. Ali tamo gdje nedostaju općeprihvaćena povijesna razmišljanja, tamo gdje se tradicija ne može rekonstruirati i tamo gdje se društvo odavno ne može definirati kao religijska ili sekularna vjerska zajednica, tamo “demokracija koja je izručena

(II. dio, 9. poglavlje “O glavnim razlozima održavanja demokratske republike u Sjedinjenim Američkim Državama”). Druga knjiga iz 1840. je više studija o političkoj kulturi u SAD-u tijekom vladavine Jacksona. To je ujedno i pokušaj pronalaženja odgovora na pitanje što drži na okupu moderno društvo.

²⁰Taylor, Charles, *Hegel*, Frankfurt a. M., 1983., str. 603.

²¹Usporedi, primjerice, Gebhardt, Jürgen, “Anmerkungen zur symbolischen Funktion der Verfassung in den USA”, u Akademie für politische Bildung (Hrsg.), *Zum Staatsverständnis der Gegenwart*, München, 1987., str. 111.—130.; Vorländer, Hans, “Verfassungsverehrung in Amerika, Zum konstitutionellen Symbolismus in den USA”, u *Amerikastudien* 34 (1989.), str. 69.—82.; isti autor “American Creed, liberale Tradition und politische Kultur der USA”, u Greß, Franz/Vorländer, Hans (Hrsg.), *Liberale Demokratie in Europa und den USA*, Frankfurt a. M./New York, 1990., str. 11.—13.

sama sebi”²² može razviti vlastitu moralnost samo u mediju javnog diskursa te preko političkog sudjelovanja i odgoja. Na taj se način jasno kaže da su zajednički temelji liberalnih društava bili i ostali krhki. No društveno-moralni temelji moderne ili postmoderne demokracije ne mogu se zajamčiti drukčije nego preko javnog rezoniranja i javnog sudjelovanja.

Drugo: liberalizam je na temelju povijesnog iskustva i kao što je to pokazao Kant, umskopravnih razloga razvio koncepciju političkog poretka u kojem određene procedure i institucije jamče individualnu slobodu i pravnu jednakost. Konstitucionalizacija i legitimnost vladavine, ograničenje moći te podjela političke vlasti, zaštita temeljnih prava i sloboda — to su glavna obilježja ustava slobode. Tamo gdje je novi razvoj koji proizlazi iz samoga društva to ugrozio, tamo se liberalizam nastojao obnoviti, iako u različitim razmjerima i s promjenljivim uspjehom. Tako je liberalizam, primjerice, razvio institucije i procedure uz pomoć kojih se moglo otkloniti suženje pojma slobode, suženje koje je nastalo zbog industrijalizacije i koje je bilo utemeljeno na vlasništvu. Na taj je način liberalizam, nastavljajući svoju teoriju pravne jednakosti, krenuo prema teoriji pravedne raspodjele dobara i šansi.²³

Usmjeravajući se na ekonomiju, tržište i konkurenciju, liberalizam je dugo zapostavljao društvene i moralne pretpostavke slobode. Kao što smo vidjeli, neko se vrijeme rani liberalizam oslanjao na ostatke tradicije, religije i društvenih običaja. Ali što se više povećavala dinamika novoga, industrijskog društva, to su te pretpostavke postajale upitnijima. Tamo gdje su posljedice komercijalnog društva bile gubitak društvene kompetencije, te smanjenje individualnog osjećaja za zajedništvo, što se moglo promatrati i zbog čega je nastajala zabrinutost, tamo su liberalni teoretičari, kao primjerice Adam Ferguson, a pogotovo Tocqueville,²⁴ zahtijevali kompenzacij-

²²Tako je Marcel Gauchet primijenio Tocquevilleov pojam čovjeka koji je izručen sam sebi u djelu Tocquevillea, “Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften”, u Rödel, Ulrich (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M., 1990., str. 123.—206.

²³Privremeni vrhunac, a možda i krajnji zaključak jest teorija pravednosti Johna Rawlsa, *A Theory of Justice*, 1971. (njemačko izdanje: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., 1975.). O razvoju političkih ideja usporedi Vorländer, Hans, “Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Zur ideenpolitischen Tradition des sozialen Liberalismus in Europa und Amerika”, u *Liberal*, 35 (1993.), 4, str. 74.—83.

²⁴Usporedi Ferguson, Adam, *Veruch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1767.), uredili i predgovor napisali Zwi Batscha i Hans Medick, Frankfurt a. M., 1986. Valja se prisjetiti i Tocquevilleove poantirano formulirane antiteze u odnosu na Adama Smitha, koji je, kao što je poznato, na primjeru proizvodnje gornjih dijelova pribadača objasnio moderno načelo podjele rada. Kod Tocquevillea (na navedenom mjestu, str. 647.) lapidarno se kaže: “Pa što se može očekivati od čovjeka koji je 20 godina svoga života proveo proizvodeći gornje dijelove pribadača?”

ske mjere u odgoju i obrazovanju državljana kako bi se tako djelovalo protiv atomističke izolacije i nesudjelovanja pojedinaca u javnom životu. Ipak je u okvirima liberalne teorijske tradicije nedostajalo sustavno razmišljanje o pretpostavkama kohezije liberalnog društva. Stoga nas i ne treba čuditi što je došlo do napada na liberalizam, prije svega na onaj koji je sveden na ekonomski liberalizam, a taj napad ne dolazi samo s komunitarističke strane.

Treće: više je razloga zbog kojih treba upozoriti da nije dobro izvlačiti preuranjene zaključke. S jedne strane, u njemačkoj političkoj i duhovonoj tradiciji postoji antiliberalni afekt koji se napaja, kako na romantičarskim tako i na nacionalističko-narodnjačkim izvorima, i okrećući se prema prošlosti, modernom pojmu društva i liberalne demokracije suprotstavlja idilično hipostaziranje zajednica. “Konzervativni revolucionari”, kao što su Moeller van den Bruck, Oswald Spengler, Ernst Jünger i Carl Schmitt, znali su briljantno na toj antiliberalnoj klavijaturi potpirivati ressentiment prema demokraciji, civilizaciji i konačno prema “židovskom svjetskom duhu” koji se oblikovao na Zapadu.²⁵ Porijeklo komunitarističke argumentacije, prije svega iz američkog konteksta, nedvojbeno nema takve reference, nego na nju treba gledati kao na sastavni dio diskursa samorazumijevanja u okvirima neosporno liberalnog i demokratskog društva. Komunitarizam, dakle, uopće nije primjeren za izravanje starih računa nakon raspada starih granica sustava i ideološke konkurencije, niti je pogodan za to da se, primjerice, dovede u pitanje kulturno i političko otvaranje Savezne Republike Njemačke prema Zapadu.

S druge strane, komunitarizam i liberalizam ne smiju, što se ipak događa, biti suprotstavljeni jedan drugome kao antinomijski modeli koji jedan drugoga postvaruju.²⁶ Iz heurističkih razloga možda je nužno naglasiti razlike. Pa ipak, zajedno s Michaelom Walzerom treba komunitarizam prije svega shvatiti kao zahtjev za autokorekturom liberalizma.²⁷ Zajednica i demokracija nisu suprotstavljene strane, nego se mogu pomiriti preko pojma političke prakse. Na tome se otprilike temelji američko iskustvo, koje je John Dewey tijekom dvadesetih godina ovog stoljeća ovako sažeo s obzirom na pitanje koje mi postavljamo: “Gdje god postoji zajednička

²⁵U tom kontekstu još uvijek nije zastarjela studija Kurta Sontheimera, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1919 und 1933*, München, 1978., str. 141. i dalje, 192. i dalje. Više detalja se može naći kod Stefana Breuera, *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt, 1993.

²⁶To se prije svega odnosi na tako omiljeno sučeljavanje “zajednice” i “društva”. Usporedi Rehberg, Karl-Siegbert, “Gemeinschaft und Gesellschaft; Tönnies und Wir”, u Brumlik/Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, na navedenom mjestu (bilješka 8), str. 19.—48.

²⁷Walzer, Michael, “The Communitarian Critique of Liberalism”, u *Political Theory*, 18 (1990.), 1, str. 15.

djelatnost, čije posljedice svi pojedinci koji u tome sudjeluju smatraju dobrima, i tamo gdje ostvarenje toga dobra ima učinak da izaziva energične želje i napore da se to dobro i sačuva, upravo zato što to dobro svi dijele, tamo postoji zajednica. Jasna svijest o zajedničkom životu u svim svojim implikacijama konstituira ideju demokracije.”²⁸

To je, podsjetimo se još jednom, najvažnija veza, to je pokušaj da se komunitaristički motiv preformulira za liberalno društvo, i to u demokratsko-teorijskom kontekstu. Riječ je o kontekstu koji je u prvoj polovici 19. stoljeća formulirao Tocqueville, imajući u vidu opće tendencije razvoja moderne demokracije: kao što je to slučaj na lokalnoj razini i u dobrovoljnim asocijacijama, u političkim reprezentativnim tijelima, kao i u političkim strankama, na temelju egalitarnih temeljnih i građanskih prava zajednička, politička praksa u složenim heterogenim društvima najvažnija je i možda jedina mogućnost za stvaranje osjećaja socijalne pripadnosti, za stvaranje građanskog duha i osjećaja zajedništva.

Tako se liberalizmu postavlja zadaća da u svoja teorijska i politička razmišljanja ponovno vrati postavke o dinamičnom i životnom građanskom društvu koje su konstituirale klasičnu, republikansku — ali također i rano-liberalnu — političku tradiciju. Samo tamo gdje se liberalizam sa svojim naglašavanjem prava i interesa sreće s klasičnim, republikanskim i političkim razmišljanjem, tamo gdje sloboda nalazi svoj razlog i svoje određenje u sudjelovanju u javnom životu u *res publica*, samo se tamo liberalnoj demokraciji, a s njom i ustavu slobode, pruža šansa i u 21. stoljeću. Međutim, ovdje ipak nije riječ o jamstvu. Tu je riječ o pozivu da se svatko izloži tegobama građanskog angažmana i da liberalnoj demokraciji građanskom praksom podari smisao i koheziju.

S njemačkog prevela
Vitarnja Janković

²⁸Dewey, John, *The Public and Its Problems*, New York, 1927., str. 148, ovdje je citirano prema prijevodu Hansa Joasa, “Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion”, u Brumlik/Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, na navedenom mjestu (bilješka 8), str. 61.

Hans Vorländer

*WHAT KEEPS LIBERAL DEMOCRACY
TOGETHER?*

Summary

A few years after the collapse of communist regimes, it is evident that the confidence about the ultimate triumph of liberal democracy was premature. This waking up to the reality is not only the consequence of the hardships in the transformation of post-communist societies, but of the intellectual scepticism regarding the normative potential of liberal democracy in the developed western societies. The problem might in most general terms be formulated as the incapacity of liberal democracy to generate and reproduce the normative requirements for its own survival. The author thinks that the solution to this paradox can nevertheless be found within the institutional framework of liberal democracy: if the traditional moral concepts on which liberal democracy was founded in the past are worn out indeed, and no civil-religious substitute for that tradition has emerged as yet, then its only possibility is to create its own, modern or post-modern, morality by means of the public discourse mechanism and the political participation of citizens. The normative dimension of liberalism must not be reduced to the theory of private ownership, market and competition, but be envisaged as a constitutional theory of human rights and restricted government and the egalitarian distribution of goods and opportunities.