

Što danas znači biti građanin?

HENNING OTTMANN*

Sažetak

Autor se u određenju građanina oslanja na djelo Benjamina Barbera *Strong Democracy* (1984). Ideal *građanstva* (citizenship) tijesno je vezan uz shvaćanje demokracije. U liberalnoj demokraciji ("slaboj demokraciji") dolazi do apatije i apolitije građana, stoga je potrebno težiti "jakoj demokraciji". Jaka demokracija je ona koja ima jake građane, to jest građane koji sami sobom vladaju, koji djelatno sudjeluju u politici. To ne znači odbacivanje zastupničke demokracije, nego njezinu obnovu kroz međusobnu suradnju građana. Građanska bi vrlina bila "civilnost" obilježena "empatijom, poštovanjem i susjedstvom". U obnovi građanske demokracije posebna se očekivanja vezuju uz nova sredstva komunikacije. Slabosti Barberove koncepcije autor vidi u izjednačavanju građanina i susjeda, u pre naglašavanju građanske aktivnosti, kao i u prevelikom povjerenju u nova komunikacijska sredstva (televoting). Pojam susjedstva je građanski preuzak, aktivistička mobilizacija može predstavljati opasnost, a političko povjerenje u nove tehnologije je dvojbeno.

U raspravama o liberalizmu i komunitarizmu, kakve su vođene posljednjih godina, aktualizirano je i klasično pitanje: što građanina čini dobrim građaninom. Prije svega je Benjamin Barber u svojoj knjizi *Strong Democracy* (1984) razvio političku filozofiju posvećenu obnovi građanskog ideala. Najprije ću predstaviti taj novi ideal *građanstva* (citizenship), skupa s pripadajućom teorijom demokracije (I.). Nakon toga ću ga kritizirati (II.) i konačno ga sustavno vrednovati (III.). Pritom se rukovodim pitanjem: što danas znači biti građanin? Formulacija pitanja podsjeća na riječ starog Theodora Mommsena, koji je 1899. u svojoj političkoj oporuci napisao: *Ich wünschte, ein Bürger zu sein*. Kao što nam je Dolf Sternberger razložio, kod Mommsena je to značilo: *želio sam biti građanin, ali to nisam mogao*.

* Henning Ottmann, redovni profesor politologije na *Geschwister Scholl institutu* Sveučilišta u Münchenu.

I.

(1) A možemo li biti građani? To se pitanje kod Benjamina Barbera odličuje u kritici liberalizma na jednoj strani, a u nadi u obnovu građanskog ideala na drugoj strani. Liberalnu demokraciju Barber naziva "slabom" demokracijom ("*thin democracy*"), a ta je demokracija po Barberu "slaba" jer dovodi do apatije i apolitije građana. Liberalna demokracija po Barberu počiva na politici nepovjerenja i nadzora; umjesto da ujedinjuje građane, međusobno ih odjeljuje; političko sudjelovanje se svodi na čine izbora, a i oni se još ispuštaju jer su građani "slabe demokracije" politički nezainteresirani. Vrijedno bi pak bilo težiti "jakoj" demokraciji ("*strong democracy*"), a demokracija je po Barberu "jaka" ako ima jake građane, to jest građane koji sami vladaju sobom, građane koji djelatno sudjeluju u politici.

(2) Barberova ideja "jake demokracije" budi sjećanja na antičku republiku, na nikad tako ponovljenu mjeru samovladanja i građanskog udjela. No Benjamin Barber se, za razliku od Hanne Arendt ili Lea Strauša, trudi da svoj ideal održi slobodnim od "republikanske nostalgije". U antičkoj republici — tako će Barberovi kritičari — nije bilo mjesta za konflikt i pluralizam. Moderna demokracija mora biti sposobna da primi pluralizam i konflikte. "Jaka" će se demokracija po Barberu odlikovati po tomu da konflikte niti poriče niti tek trpi, nego da ih se laća i pretvara ih, uskladujući ih s općim dobrom.

Barberova teorija "jake" demokracije je republikanizam koji se ne želi vratiti iza vremena moderne zastupničke demokracije. Zastupničku demokraciju po Barberu ne treba prevladati ili dokinuti, nego se radi o tomu da joj se pokusima u građanskoj politici udahne nov demokratski život. Zastupnička demokracija treba očuvati građanina kojeg ona sama nema.

(3) Sastojak je "zastupničke" demokracije u Barberovoj tipologiji građana i demokracija nepovjerljivi građanin kojemu je na umu odjeljivanje; politika je stvar ugovora i nadzora vlasti; građani su pravne osobe, "psi čuvari" svojih prava, a politički se praćin sastoji u obrani od presizanja u vlastita prava, dakle u činu odjeljenja, diobe, separacije.

U "jakoj" bi demokraciji politički praćin, pak, bio drugi. Ne bi se tražilo ono što dijeli, već ono što je zajedničko. Građani ne bi bili samo pravne osobe. Po Barberu bili bi "susjedi", točnije rečeno, bili bi "stranci" koji bi se zajedničkim razgovorom i djelovanjem pretvorili u susjede. Na mjesto nepovjerenja i odjeljivanja u "jakoj" bi demokraciji stali suradnja i sudjelovanje. Građanska bi vrlina bila više od nadzora ili poslušnosti prema zakonima. Građanska bi vrlina bila "civilnost" obilježena "empatijom i poštovanjem" prema drugom.

(4) Benjamin Barber je dao mnoštvo prijedloga kako se "jaka" demokracija može ostvariti. Pritom uz tradicionalne elemente izravne demokracije, poput skupova susjedstava, slučajnih izvlačenja, plebiscita, prije svega novija tehnička sredstva komunikacije igraju veliku ulogu: usluge građanskog videa, elektronički izborni postupak, kooperativ za građansku komunikaciju. Telekomunikacija treba postati sredstvom demokratske javnosti i odlučivanja, regionalno i nacionalno. "Jaka" je demokracija nadahnuta skupovima građana kakvi još postoje u Vermontu, Connecticutu i drugdje; nadahnuta

je uspjehom građanskih pokreta, a obilježena je iznenađujućim povjerenjem u tehnička sredstva komunikacije. Prigovor, koji se stalno pojavljuje, da izravna demokracija može postojati samo u polisuu, u malim zajednicama, Barber pobija ukazujući na nova sredstva komunikacije. Za Barbera je teledemokracija povratak narodne skupštine u novom obliku omogućenom tehnikom.

II.

Teorija Benjamina Barbera o "jakoju" demokraciji i djelatnom građaninu trenutno je najrazrađenija teorija građanskog ideala. Izlaže se raznim prigovorima koje ću skupiti u tri glavna prigovora.

(1) *Prvi je osnovni problem* Barberove teorije njezino izjednačavanje *građanina i susjeda*. Barber, doduše, ne zaboravlja nacionalnu državu; on, primjerice, razvija prijedloge za različite nacionalne građanske službe (299 sq.). Ipak se "susjedstvu", koje je možda ionako samo fenomen specifičan za Ameriku, pridaje daleko prevelika važnost. Građaninova vezanost za lokalno i susjedstvo postaje svojevrsnim surugatom rodoljublja. Lokalno i susjedstvo postaju mjesto građaninove čuvstvene vezanosti, a Barber preferira tu vezanost jer je očito smatra manje opasnom od rodoljublja, koje se može izroditi u šovinizam. No lokalno i regionalno u susjedstvu ne može stajati samo za građansko sudjelovanje, nego jednako tako za politiku crkvenoga tornja i načelo sv. Florijana. Pomicanjem građanskog u susjedstvo isključuje se odlučujući izvor čuvstvenog zajedništva koji u modernim društvima leži u rodoljublju. Čak i ako uzmemo u obzir da postoje regionalna vezanost i lokalpatriotizam, oni ipak nisu zamjena za rodoljublje u uobičajenom smislu riječi.

(2) *Drugi je osnovni problem u visokom mišljenju* što ga Barber ima o *građanskoj aktivnosti*. Ona je nesumnjivo vrijednost, ali aktivnost iziskuje razgraničenje od aktivizma. Ako je sve u sudjelovanju, što je s politički apatičnima? Što se događa s onima koje — iz ma kojih razloga — politika razmjerno slabo zanima? Michael Walzer je u kritici šezdesetosmaškoga pokreta karikirao život političkog aktivista kao "slijed skupova" na kojima vlada tip vječno zaposlenog, aparatčika ili retoričara. Aktivističkom mobilizacijom nastaje politika koja na koncu ne dovodi do većeg udjela građana, nego dapače do vladavine onih "koji (za politiku, H. O.) imaju najviše slobodnih večeri". Drugi će možda radije gledati televiziju, štetati ili se igrati s djecom. I pitanje je: zar nemaju na to pravo?

Barber, koji i te kako prepoznaje opasnosti aktivizma, predlaže da se stvaranjem nekog ureda zajamči *fairness* političke rasprave. "Facilitator" ("olakšavač", "promicatelj") bi političke rasprave trebao voditi slično kao učitelj razred ili sudac sud. Trebao bi spriječiti dominaciju spretnih govornika i trenutiti o tomu da i oni koji se artikuliraju s oklijevanjem, ili se uopće ne žele artikulirati, mogu doći do izražaja.

To je dobronamjerno mišljeno, ali nije domišljeno. Određenje građanina aktivnošću i sudjelovanjem kod Barbera boluje od prekomjernog rusozima. Nedostaje mu poštovanja za privatni nepolitički život koji je — ako ne dominira te i sam postaje isključiv — pravo modernoga građanina. Teorija

građanina mora razlikovati državljanina i privatnoga građanina, *citoyen* i *bourgeois*. Građanin mora postojati dvostruko. Tek je dvostrukost privatno-građanske i državljanske egzistencije primjerena modernoj odvojenosti države i društva, a istom potreba ujednačavanja obiju pretenzija podiže pitanje o građaninu na razinu moderne politike.

Možda ova kritika zvuči pomalo nefair. Privatnoga građanina, čije je držanje "bez mene" kritizirao još Rousseau, ionako proizvodi građansko društvo, njegov individualizam i privatizam. Propagirati treba ne privatnoga građanina, nego državljanina. On je tip građanina kojeg u modernom društvu tek treba odgojiti i izgraditi. Čak ćemo morati reći s Barberom da bi bilo idealno kad bi državljanin imao prednost pred privatnim građaninom, prednost i pred različitim oblicima i stilovima življenja mogućim u pluralističkom društvu. Nije, doduše, više moguće slijediti aristotelovsku hijerarhiju koja je građaninu u osnovi ostavljala samo politički život. U modernim društvima politički život više ne može biti jedini časn i oblik života, već zato što modernu građaninu nedostaje ono što je antičkom republikancu omogućavalo politiziranje, slobodno vrijeme i stalna raspoloživost za politiku. Moderni ideal građanina mora biti skromniji. Morat ćemo se zadovoljiti time da građani koji se žele djelatno baviti politikom to čine određeno vrijeme i u određenim javnim poslovima, ali je valjda već i to više od onoga što je uobičajeno u politički apatičnim demokracijama.

(3) *Treći je osnovni problem* Barberove teorije njezino povjerenje u *nova općila*, tele-voting, građanski video, nacionalni komunikacijski kooperativ. Za Barbera se tele-demokratski vraća narodna skupština. Barber gaji tehnioptimističke nade za koje ne znam nisu li, slično pouzdanju u "susjedstvo", specifično američki fenomen. Umjesto elektroničkoga povratka narodne skupštine moglo bi se očekivati nešto posve drugo, novi mahovi stvaranja javnosti, novi oblici političkoga marketinga, nove pobjede slika nad argumentima, šou-biznisa nad obaviješću i raspravom. Da se narodna skupština tako ne vraća, pokazuje već primjer tele-votinga. Tko pomoću tele-votinga glasuje u svoja četiri zida, glasuje u privatnom, ne u javnom prostoru. Ne glasuje i odlučuje licem u lice kao u skupštini na sajmištu. Tele-voting bi, tako promatran, bio gotovo privatizacija izbora. Sam Barber govori o tomu da elektronički town-meeting "žrtvuje intimu, umanjuje smisao za sučeljavanje licem u lice i povećava opasnosti manipulacije od strane elite" (274), pa ipak se uzda u "građanski potencijal" novih tehnologija.

Ne bih se htio dalje baviti pitanjem je li tele-komunikacija prograđanska, neutralna ili antigrađanska. Odlučujuće je vjerojatno koliko iza tih tehnologija stoji građanskoga duha i političke rasudne snage. Zidovi još ne čine grad, piše kod Aristotela. Danas bi valjda trebalo reći: strojevi još ne čine grad. Grad — to su njegovi građani i zajednički im duh. On je bitan.

III.

Moji se prigovori Barberovoj teoriji ograničavaju na ova tri: pojam susjedstva je građanskopolitički preuzak; aktivistička mobilizacija je opasnost; političko povjerenje u nove tehnologije je dvojbeno. Možda ovi prigovori za ponekog od vas još ne idu dovoljno daleko; ne bismo li, idući dalje, morali dovesti u pitanje sam ideal izravne demokracije?

U Švicarskoj, primjerice, čijoj je seoskoj zajednici Barber posvetio knjigu, trenutno skupljaju izrazito neugodna iskustva s izravnom demokracijom. Referendumi, pa i najave referenduma, postaju sredstvo političke ucjene; poziv na izjašnjavanje i traženje konsenzusa mogu dovesti do prisiljavanja na suglasnost koje više ne trpi konflikte; izravna demokracija može završiti u imobilizmu u kojem se na koncu više ništa ne kreće. Sudjelovanje građana u Švicarskoj, uostalom, često je prilično slabo; u slučaju saveznih glasovanja je između 35 i 45 %. Konačno ćemo se sjetiti da je još revizionistička teorija demokracije posve drukčije vrednovala političku apatiju negoli to obično čine zagovornici izravne demokracije. Jako sudjelovanje građana može biti znak visokoga stupnja emocionalizacije i polarizacije građana, dok se, obrnuto, apatija može vrednovati i kao znak konsenzusa i stabilnosti.

Ima li smisla vojevati stare bitke kakve su već tako često vojevane između zagovornika zastupničke ili izravne demokracije? Da još jednom igramo partiju Rousseau protiv federalista, Rousseau protiv Milla? Iz toga obično proizlazi krotka spoznaja da su moderne demokracije mješoviti sustavi, da se ne radi o slučaju ili-ili, nego da je pitanje koliko izravne demokracije još može biti moguće u zastupničkim demokracijama. Koliko bi bilo moguće? Koliko bi bilo poželjno?

Pitanje kojim se bavimo, što danas znači biti građanin, tek je vrlo nedostavno obuhvaćeno političkom mašinerijom izbora i referenduma, plebiscita i zastupanja. Smije se pitati kakvog građanina moderna demokracija treba, ovakvog ili onakvog. Pitanje o građaninu postoji glede rastuće klijentelizacije od strane države koja skrbi za egzistenciju. Pitanje o građaninu postoji glede takozvane "*Politikverdrossenheit*" — pojma koji uopće može nastati tek ako građani već *per se* drže da nisu sami odgovorni za politiku. Pitanje o građaninu postoji kad vidimo slike građanina koje crta liberalizam. Da bi se bilo građaninom, je li dovoljna politika usmjerena na očuvanje prava, nadzor vlasti, poravnanje interesa itd.? Ili se od građanina ne smije tražiti više ako on hoće biti građanin?

IV.

Zaključno ću pokušati liberalni pojam građanina konfrontirati s onim što proizlazi iz aktualnih rasprava o komunitarizmu. Građani u liberalnom smislu i građani u komunitarističkom smislu — to su dva različita pojma građana, a čini mi se da komunitarističkom valja dati prednost.

(1) Barber i drugi komunitaristi u pravu su kad pod građaninom razumijevaju više od pravne osobe ili "psa čuvara" svojih prava. Svakako, građani su uvijek i pravne osobe. Slobodni su i jednaki. Država postoji da im osigura prava, dok su građani sa svoje strane obvezni na poslušnost

prema zakonima. Ali već ovdje, kod te poslušnosti, počinje raspra. Može li poslušnost prema zakonima biti tek izvanjsko slijedenje zakona? "Država vragova" — kako je to formulirao Kant, vragova s razumom i izvanjskom poslušnošću prema zakonima, ne bi li to bila vrazja država?

Lučenje legalnosti i moralnosti utoliko ima slobodarski smisao što samo legalna pravna država može osloboditi uvjerenja i različite predodžbe o dobru životu. No, to je lučenje kobno ako oslobađa pravo na posve instrumentalnu uporabu bilo kakvih interesa. Procesi sve većeg uzakonjenja su siguran znak da nestaje zajedništvo. Parnične kerefeke pokazuju da nestaje smisao za građansko. Slijedenje zakona i njihova primjena i sami pretpostavljaju moralnu dimenziju ponašanja. Kantijanac Rawls, koji uvijek fino kantijanski hvali prednost pravednoga pred dobrim, sad već govori o "duty of civility", vrlini civiliteta, koju izričito shvaća kao ne "legalnu", nego "moralnu" dužnost. Ona uključuje sve one vrline koje omogućuju nalaženje konsenzusa i rješavanje konflikata na civilan način, a Rawls ovdje snošljivost, susretljivost, smisao za *fairness* ili sprcmmnost na slušanje drugoga naziva moralnim građanskim dužnostima koje legalistički nisu moguće.

(2) Građani su više od pravnih osoba. *Nisu*, doduše, *drugovi ili braća*. Barber je u svojoj tipologiji demokracije pored "zastupničke" i "jake" demokracije stavio tip "unitarističke" demokracije. Nju definira — očito s pogledom na krvno bratstvo ili pak religiozna bratstva — kao zajednice "fraternityja" u kojima politika postaje hipertrofirana i totalistička. Za pojam građanina to znači: građani bi ipak trebali biti više od pravnih osoba. No pravo se u svojoj formalnosti i apstraktnosti ne može ni preskočiti. Pravna država je oblik koji nam omogućuje da postupamo s onima koji su nam u početku stranci. Na stranosti se ne smije ostati ako suradnja građana treba građanskopolički uspjeti. No pretvorba stranaca u građane uvijek ima i granicu. Dio civilnosti je i odvratanje tendencijski totalitarnih integracijskih težnji. Amo spada i spomenuta dvostrukost *bourgeoisa* i *ci-toyena*, amo spada što su tradicionalne vrline civilnosti, vrline civilnog ophođenja, manire, urbanost, duhovitost, uljudnost, lijepi oblici druževnosti. To su gotovo — podsjećam na Shaftesburyja — lijek protiv političkoga fanatizma i entuzijazma, protiv težnji za integracijom bez distance.

(3) Za određenje ideala građanina postaje odlučujuće što bi se zapravo moralo dogoditi kada se stranci, što mi jesmo jedni za druge, ne pretvore u "susjede", nego u "građane". Pritom se odlučujuće određenje građanina ne može dati samo kroz zakonitost niti pukim nabranjanjem djelatnosti. Plaćanje poreza, biračko pravo, vojna služba — sve to sigurno ima vezu s građanskim statusom, ali ostaje prazno ako se ne *imenuje ono zajedničko* što povezuje građane povrh pravnih odnosa. Potrebno je određenje duha zajedništva koji pravno tražena djela građana tek čini građanskopolički značajnima.

Barberova teorija idealnoga građanina u određenju toga zajedništva može biti samo od ograničene koristi. Barberova definicija građanske vrline glasi "uzajamna empatija i poštovanje". To ostaje individualistički i intersubjektivistički. Pomalo podsjeća na Kantovu maksimu proširenog načina mišljenja da "treba misliti iz mjesta svakog drugog". Empatijom se individualizam samo kvantitativno proširuje. Tako još nije imenovano zajedništvo. Što se njega tiče, čini se da je Barber pristalica svojevrzne minhauzenovske teorije da duh zajednice nastaje u međusobnom razgovoru i zajedničkom

djelovanju sam od sebe *ad hoc* i *post hoc*. U svojevrsnu građanskopolitičkom *learning by doing* trebale bi nastati građaninove afektivne sveze sa zajednicom i Barber se nada da će te *ad hoc* nastale sveze čak moći nadoknaditi nedostatak zajedničkih vrijednosti.

(4) Barberova teorija "jake" demokracije na ovom mjestu postaje spontanistička. Postaje praznovjerje u moć međusobnog razgovora i zajedničkog djelovanja koja navodno proizvodi zajedništvo i smisao za građansko. No nadom u samostvaranje duha zajednice teško će se moći suprotstaviti privatizmu i individualizmu modernoga društva. Tako građanskopolitička djelatnost ne bi postala samo aktivizam; postala bi čak besmislena aktivnost, zapravo prazan hod, nov oblik političke mašinerije. Države ne postoje po onom što im *ad hoc* ili *post hoc* dopadne. Pokoljenjima moraju stjecati stabilnost, a to im uspijeva samo ako nalaze više od punktualne lojalnosti i vjernosti, sklonost koja je stabilna i ide do kraja.

Koliko je potreban ne samo *ad hoc* stvoren, nego stabilan smisao za građansko, pokazuje se kad postane ozbiljno, bilo da se radi o ugrožavanju slobode ili o solidarnom nošenju tereta. U tim se građanskopolitičkim slučajevima kušnje *ad hoc* nastajućem smislu za građansko neće moći vjerovati ništa više negoli prosvijećenom samointeresu liberalnoga građanina. Po Charlesu Tayloru taj "prosvijećeni samointeres" "nikad neće ljude pokretati dovoljno snažno da bi bio prava opasnost za potencijalne despote i pučiste ... oni koji podržavaju neko društvo zbog bogatstva i sigurnosti koje ono pruža jesu prijatelji po lijepu vremenu koji će te napustiti kad ih zaista trebaš" (Taylor, u: Honneth 1993, 122). Slično će biti stanje kad se radi o solidarnom nošenju tereta. Dijeljenje pretpostavlja da prije svega imamo nešto zajedničko. Sandelova kritika Rawlsove teorije pravde je u ovoj točki razorna. Rawlsova teorija zahtijeva pravednu raspodjelu po mjerilu načela razlike, dakle ravnjanje po kriteriju "onoga koji je u najgorem položaju". Ali zašto uopće uzeti u obzir one u najgorem položaju, ako su liberalni građani "nevezane" osobe, "*uncumbered selfs*"? Ne može se imati oboje: liberalne građane i načelo razlike, liberalne građane i solidarnost.

(5) Što se tiče samog zajedništva, ono se bez ikakve veze s političkom romantikom i pukom republičkom nostalgijom može dovoljno precizno formulirati. Odnosi se na ona dobra koja se ne mogu imati samo konvergencijom interesa, nego samo zajednički. Charles Taylor govori o "konvergentnim" i "zajedničkim" dobrima. "Konvergentno" bi dobro, primjerice, bila sigurnost koju jamče policija ili vatrogasci. Ona nastaje konvergencijom interesa koja nalaže kolektivno osiguranje tog dobra. No to je dobro, sigurnost, uvijek isto, svejedno proizvodi li se privatno ili kolektivno ili se privatno ili kolektivno uživa. Zajednička su dobra, naprotiv, samo ona čija je specifična kvaliteta u tomu da samo u zajednici mogu postojati, a i samo se zajednički mogu doživjeti kao dobro. Za to se mogu dati mnogi primjeri. Sežu od duhovitosti, u kojoj se može uživati samo skupa s nekim, preko plesa nekoga para do zajedništva neke republike. Ono je zajedničko, ne samo konvergentno dobro.

To bi se zajedništvo republike moglo slijedom Aristotela nazvati građanskim prijateljstvom; tad bi bilo volja da se zajedno živi (συζην) i bilo bi volja koja se prepoznaje u zajedničkom dobru onkraj puke koristi. Zajedništvo bi se moglo objasniti i hegelijanski, teorijom objektivnog duha,

da građani svoje interese i svoju slobodu pronalaze u moralnim institucijama. Najjednostavniji bi i najprikladniji pak bio jezik rodoljublja bez kojega se upravo u liberalnim društvima ne može. Rodoljubno poistovjećenje sa zajedništvom je odlučujući izvor volje za slobodom i solidarnosti. Ono je na posljetku ono što građanina čini građaninom.

(6) No pojam rodoljublja je — prije svega u Njemačkoj — iz shvatljivih razloga tabuiziran. Moramo biti zahvalni što se komunitaristi poput Taylora ili MacIntyrea trude oko restitucije suvremenog rodoljublja. Komunitaristi su podsjetili na to da su rodoljublje i republikanizam povezani. Ponovo su pojasnili staru svezu rodoljublja i slobode, rodoljublja i samovladavine. Rodoljublje nije šovinizam. Rodoljub je onaj tko voli svoju zemlju i pušta druge da vole svoju. Rodoljublje ne znači ni "right or wrong — my country". Ispravno shvaćeno, rodoljublje je pojam etosa. Poput vjernosti ono pripada vrlinama koje svjedoče o lojalnosti i koje dugujemo (u posebnoj mjeri) svojim bližnjima. Svesti pripadnost nekoj političkoj zajednici na puku kontingenciju, koja bi bila moralno irelevantna, bilo bi kao da obvezu prema vlastitim roditeljima odbacujemo s argumentom da ih nismo izabrali, da je slučaj što smo dijete upravo tih roditelja.

Etnička homogenost ili ma koja vrsta supstancije nisu pretpostavka ni za nacije ni za rodoljublje. Za nacije je odlučujuća 1. povijest njihova porijekla, 2. njihova volja. One su povijesna zajednica i voljna udruga. Nacija je — do nekog stupnja — ono što želi biti.

U antičkoj su se republici građani osobno poznavali. U modernim su si državama najprije tuđi. Zajednička povijest i volja da i ubuduće žive skupa u modernim su državama stvorile stanovitu zamjenu za to da osobno poznanstvo u pravilu više nije moguće. Rodoljublje pretvara strance u građane. Ono stvara svezu koja prelazi moderne udaljenosti.

A možemo li danas biti građani? Mogao bih sebi olakšati odgovor i u Hegelovu smislu reći da rodoljublje nije *per se* jednako značno s "izvanrednim žrtvovanjima". Rodoljublje se plaća i sitnišem građanskih vrlina, civilnošću života kakva je svakodnevno moguća. Rodoljubima ne pada teško biti građaninom.

Ostaje, doduše, neka nelagoda. Građani smo danas u svakom slučaju u tako podvojenom obliku da moramo tražiti kompenzaciju između interesa privatnoga građanina, koji su legitimni, i interesa državljanina, koji imaju veću težinu. Nedostatak smisla za građansko i zajedničko svijesti bolno se očituje svima onima koji u političkoj zajednici vide više od ugovorne konstrukcije ili agregacije interesa. A možda je trenutno samo nelagoda zbog te situacije ujedno i nada da može biti drukčije.

S njemačkog preveo

Mirko Brodnjak

Henning Ottmann

WHAT DOES IT MEAN TO BE A CITIZEN TODAY?

Summary

The author's definition of a citizen is based on B. Barber's book *Strong Democracy* (1984). The ideal citizenship is closely linked to the concept of democracy. In liberal democracy ("thin democracy") civic apathy and apolity prevails, so it is necessary to aim at "strong democracy". Strong democracy is the one that has strong citizenry, i.e. self-governed citizens who actively participate in politics. This does not mean that representative democracy is to be relinquished; it is to be revived through the mutual cooperation of citizens. The civic virtue would be represented by "civility" marked by "empathy, respect and neighbourhood". In the revival of bourgeois democracy, particular attention is being paid to the new means of communications. The weaknesses of Barber's concept are, according to the author, equating citizens with neighbours, overemphasizing civic activity and putting too much confidence in latest technology (tele-voting). The concept of neighbourhood is civically too narrow, the activist mobilization may pose a danger while the political confidence in new technologies is dubious.