

Modeli slobode u suvremenom svijetu

ALBRECHT WELLMER
Konstanz

UDK: 321.01:342.727
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 1. 7. 89.

Treba li pojam slobode tumačiti polazeći s točke gledišta pojedinca ili s točke gledišta zajednice? Ovisno o odgovoru na ovo pitanje mogu se razlikovati »individualističke« i »kolektivističke« ili »komunalističke« političke teorije. Premda se, prema shvaćanju autora teksta, dva navedena poimanja slobode uzajamno nadopunjuju — tekst razmatra njihovo suprotstavljanje u formi dileme radikalni individualizam ili radikalni komunalizam.

Individualističke teorije, koje polaze od pojedinca kao izdvojenog i samostalnog, slobodu shvaćanja kao »negativnu« — omeđenu općim zakonom koji osigurava prava i slobode za svakoga. S druge strane, komunalističke teorije naglašavaju »normativni« karakter slobode, tematizujući specifičan način putem koga akteri unutar društva uopće dolaze do odluke što žele činiti. Smatrajući da su antropološke i epistemološke pretpostavke komunalizma, koji započinje sa Aristotelom, a u modernoj teoriji biva obnovljen od strane Hegela, dakako ispravnije od onih individualističke tradicije (Hobs, Kant, prosvjetiteljstvo, romantizam, Nozik...), Wellmer razmatra način na koji se Hegelovi komunistički stavovi obnavljaju kod Marksa i Tokvila. Saglašavajući se sa Tokvilom da sferu »negativne slobode« i pozitivne opće slobode nije moguće jednoznačno razdvojiti, kao i sa stavom da sloboda može postojati tek kao oblik etičkog života odnosno komunalne prakse utjelotvorene u karakter, običaje i moralne osjećaje građana — autor ipak još jednom razmatra radikalnu dilemu individualizam/komunalizam inkarniranu u suprotstavljanju Habermasa i Nozicka.

Razmatrajući odnos »negativne slobode«, »pozitivnih prava« i »opće volje« Wellmer utvrđuje da opredjeljivanje u sporu zavisi i od mogućnosti zasnivanja pojma komunalne ili diskurzivne racionalnosti — koja bi trebalo da zahvati normativnu strukturu »modernog konsenzusa« i pruži normativni sadržaj suvremenih koncepcija slobode. Nasuprot Habermasu, koji mu je inače blizak, Wellmer zaključuje da se Sloboda i Razum u suvremenom svijetu ne podudaraju — unatoč tome što je zahtjevanje slobode racionalni zahtjev, a svrha negativne slobode: racionalna, komunalna sloboda.

I. Stoljećima je pitanje kako se sloboda može ostvariti u suvremenom svijetu progonilo i nadahnjivalo evropsku političku filozofiju. Svakako je to točno ukoliko samo uzmemo u obzir one političke mislioce koji pripadaju tradiciji prosvjetiteljstva shvaćenog u najširem značenju riječi, a ostavimo postrani sve antimoderne i antiliberalne teorije što idu uz nasljeđe protureformacije i protuprosvjetiteljstva. Politički filozofi tradicije prosvjetiteljstva, onakvog kako ga ja razumijem, su na primjer Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, J. St. Mill, Tocqueville, a danas Habermas, Taylor i Rawls. Za njih je sloboda univerzalistički pojam, odnosno pojam što je neraskidivo po-

vezan sa univerzalističkim razumijevanjem ljudskih prava. No tu i svako slaganje prestaje; bitna nesuglasja rađaju se oko pitanja treba li pojam slobode tumačiti polazeći s točke gledišta pojedinca ili točke gledišta zajednice. Ovisno o opredjeljenju koje prevladava u političkoj filozofiji, u suvremenim političkim teorijama možemo razlikovati »individualističko« od »kolektivističkog« poimanja slobode. Budući je pojam »kolektivizam« prerastao u označitelja naročitog suvremenog oblika **suzbijanja** individualnih sloboda, radije bih koristio termin »komunalizam«. Pritom ne shvaćam individualističke i komunalističke koncepte kao naprosto suprotstavljene već kao, u bitnom značenju, uzajamno nadopunjujuće; shodno tome, većina značajnih političkih teorija nastalih u suvremenoj Evropi sadrži elemente obiju orijentacija. Radikalni individualizam li radikalni komunalizam krajnosti su do kojih se teško dolazi. Možda bismo Marxa mogli nazvati radikalnim komunalistom a Roberta Nozicka radikalnim individualistom. Najčešće, ipak, iako ne u slučaju bilo Hobbesa ili Nozicka — individualističke teorije postupno dolaze do izvjesnog načina demokratskog samoorganiziranja zajednice, a komunalističke teorije moraju tvrditi kako osiguravaju ispravnije i primjerenije shvaćanje individualne slobode od onog kakvo može ponuditi individualistički koncept; to je vidljivo, naprimjer, u slučaju Marxa, čija ideja o carstvu slobode predstavlja komunalistički koncept gotovo neograničene slobode pojedinca.

Iako između komunalističkih i individualističkih teorija o slobodi nisu uvijek jasne crte razgraničenja, postoji, čini mi se, prilično oštra granica među bitnim uporišnim opredjeljenjima. Jer, kako je istaknuo i Charles Taylor,¹ individualizam i komunalizam dva su oštro suprotstavljena antropološka koncepta. Individualističke teorije polaze od izdvojenog pojedinca, obilježnog određenim prirodnim pravima i svrhovitom razboritošću: one pokušavaju zacrtati političke institucije — i jedino ih tada smatraju legitimnima — koje bi nastale ugovorom među nezavisnim pojedincima. Riječ »ugovor« ne smijemo ovdje shvatiti suviše doslovno jer se ne radi o stvarnom postanku političkih institucija već o njihovoj legitimnosti: one su pravovaljane ukoliko možemo smatrati da su mogle nastati kao ishod dogovora među slobodnim i ravnopravnim pojedincima. Sloboda je ovdje shvaćena kao osnovna sloboda da mogu činiti ono što želim — ma što to bilo — a prirodna se prava mogu shvatiti u smislu Kantove deformacije s početka djela **Osnovi metafizike čudoređa**: »Svaki je čin opravdan koji je — ili mu je načelo — takav da sloboda (Freiheit der Willkür) svakog pojedinca može postojati istodobno uz slobodu svih drugih, shodno općem zakonu«.² Tako shvaćenu slobodu često nazivamo »negativnom«. Negativna sloboda, omeđena općim zakonom, koja osigurava jednaku slobodu za svakoga, osnovni je sadržaj prirodnih prava; a osnovno je postignuće društvenog ugovora da opći zakon, spomenut u Kantovoj definiciji, postaje **pozitivni** zakon zajamčen političkim autoritetom koji ima moć da kazni svakoga tko ugrozi prava drugih. Treba li reći kako su osnov »nepovredivih« prava uvijek činila prava na vlasništvo (uz, naravno, pravo na vlastiti život).

¹ Charles Taylor, »Atomism«, u: *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1985.

² Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, u: I. Kant. Werke in sechs Bänden (ed. W. Weischedel), Vol. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, p. 337 (AB33).

Komunalističke teorije ne dovode u pitanje samo osnovno antropološko polazište individualističkih teorija već i individualističko stanovište o slobodi pojedinca kao takvoj.³ Postavlja se pitanje je li antropološka postavka prema kojoj pojedinca treba promatrati izvan zajednice, kao nekog tko sebe nije ostvario kroz socijalizaciju i nije dio intersubjektivnog oblika života, jest odgovarajuće polazište za političku teoriju. Ukoliko je čovjek prevashodno društveno biće, ukoliko je pojedinačeva osobnost uslovljena i, kao što i je, prožeta nasljeđima, kulturom, društvenim institucijama kojima pripada, onda i sloboda mora imati društveni značaj. Iako je sloboda **pojedínca**, ona ima i komunalni karakter, odnosno barem bitno komunalni aspekt, koji se izražava i očituje u načinu na koji pojedinac sudjeluje i pridonosi komunalnom djelovanju vlastite zajednice. Znači, izvorno mjesto ostvarenja slobode nije u izdvojenom pojedincu već u društvu kao prostoru individualizacije kroz socijalizaciju; slobodu treba promišljati kao prevashodno prebivajuću u ustrojstvu, institucijama, praksi i običajima većih društvenih cjelina. Budući je pak ta veća društvena cjelina ono što jest samo ukoliko je na životu održavaju, »obnavljaju« i tumače pojedinci, njezini članovi, jasno je da se individualna i »opća« sloboda neraskidivo isprepliću; a to znači, kako je i opet naglasio Charles Taylor, da pojam slobode mora obuhvaćati i normativno značenje, a njega u individualističkim koncepcijama nema. Jer, ovakva koncepcija više ne označava samo prosto odsustvo vanjskih zapreka koje će činitelja onemogućiti da uradi ono što želi, već ukazuje na specifičan način kojim su čitatelji došli do odluke o tome **što** oni žele činiti. Ideja slobode kao ideja o individualno-kolektivnom samoodređenju sadrži nesumnjivo normativnu dimenziju jer je konceptualno vezana s pojmom racionalnosti. Pod »racionalnošću« ne porazumijevam isključivo »stratešku« ili »sredstva-cilj« racionalnost; radije, poput Habermasa, uzimam ovaj pojam u širem značenju, kad označava način rješavanja raznorodnih intersubjektivnih vrijednosnih zahtjeva. Racionalnost se, shvaćena na ovaj način, očituje u primjeni prosuđivanja, dokazivanja i ocjenjivanja, gdje ono o čemu se raspravlja može biti empirijsko, prosudbeno, moralno, estetsko ili traženje hermeneutičkih istina. Za komunalističko shvaćanje slobode nije isključivo pojam slobode, već i pojam racionalnosti, postao »komunalan«; racionalnost ne možemo objasniti ukoliko ne ukažemo na intersubjektivnost oblika života koja je predoblikovana u intersubjektivnost simboličkog medija — Jezika — kroz koji se oblici života konstituiraju.

Tako se individualistička i komunalistička shvaćanja slobode suprotstavljaju jedno drugom s obzirom na njima pridruženo razumijevanje »racionalnih« činitelja čija je sloboda u pitanju. Individualističke koncepcije, kojih je Thomas Hobbes prvi klasični predstavnik, mogu se označiti kao antropološki »atomizam«⁴ i »instrumentalistička« koncepcija racionalnosti; govoreći epistemološki, one imaju bliske veze s objektivističkom (»mehanistika«, »fizikalizam«) i antiaristoteliskom tradicijom moderne znanosti; govoreći politički, one odražavaju gledišta, interese i samotumačenja one revolucionarne klase koja je došla na vlast u suvremenoj Evropi — buržoazije. Komunalistička su shvaćanja naprotiv ukorijenjena u aristoteljskoj tradiciji koja je uglavnom napuštena u modernim individualističkim teorijama o prirodnom

³ C. Taylor, op. cit.

⁴ Termin je preuzet od Taylora.

pravu, jednako kao i u radikalnoj kritici suvremenosti kakva se javila s Rousseauom i ranim romantizmom. Iako su ove dvije tradicije — aristotelska i ona koju bismo mogli nazvati »romantičarskom« tradicijom radikalnog morala i estetičke kritike suvremenog društva — u mnogo čemu neusporedive, one ipak imaju izvjesnih dodirnih točaka koje postaju očigledne u paradigmatskoj ulozi što ju je grčki polis — ili idealizirano sjećanje na nj — odigrao u komunalističkoj tradiciji. Dok su individualistička shvaćanja prilično čvrsto vezana uz velike buržoaske revolucije i ujedno uz ozakonjenje moderne kapitalističke ekonomije, komunalističke su se koncepcije, gotovo bez iznimke, kritički odnosile prema antropološkim pretpostavkama modernih teorija prirodnog prava a isto tako i prema **stvarnosti** modernih buržoaskih društava. To nam otkriva, naravno, kako je **politička** a ne **filozofska** kritika »svojinskog individualizma«⁵ predstavljala njihov glavni interes; ujedno, to znači da su antropološke premise individualističkih koncepcija, iako posve pogrešne, u izvjesnoj mjeri **postale stvarnost** u suvremenom građanskom društvu, koju ne mogu zanijekati. Stoga su sva sporenja između individualista i komunalista uvijek bila — i još jesu — političke rasprave o ulozi koju je građansko društvo odigralo s obzirom na promicanje slobode u suvremenom svijetu.

II.

U svojoj idealno tipski zamišljenoj skici dva uzajamno suprotstavljena pravca unutar političke filozofije, već sam naznačio kako sam, s obzirom na antropološke i epistemološke premise, na strani komunalista. A svaki pak komunalista, ukoliko neizostavno želi ostati unutar tradicije prosvjetiteljstva, mora se pomiriti s činjenicom da je moderno buržoasko društvo prosvjetiteljstvu primjereno društvo u modernom svijetu; jedino je društvo u kom su ljudska prava, vladavina zakona, opća sloboda i demokratske institucije u određenoj mjeri postali sigurno institucionalizirani. Vjerojatno je takvo iskustvo navelo Hegela, koji je u začetku bio radikalni romantičarski komunalista, da postane komunalistički zagovornik kako ga je on nazvao »građanskog društva«. Budući je njegovo razlaganje mogućnosti ostvarenja slobode u suvremenom svijetu — bez obzira na određene pogrešne zaključke — na izvjestan način još nenadmašeno, htio bih reći nešto više o njegovu pokušaju da premosti jaz između individualističkih i komunalističkih shvaćanja slobode.

Kao što je opće poznato, Hegelova je osnovna strategija bila da tradiciju prirodnog prava ugradi u komunalističko shvaćanje »etičkog života« (Sittlichkeit). Prema osnovnim karakteristikama, Hegelovo građansko društvo je zajednica privatnih vlasnika koji su bez obzira na vjeroispovijest, rasne, političke i druge razlike jednaki pred zakonom i kojima je, u skladu s općim zakonom, dopušteno da ostvaruju vlastite interese i osobne posebne predodžbe o sreći, koji su slobodni da biraju karijere, zvanja, zaposlenja ili mjesta boravka i rada. Ovo »građansko društvo« neraskidivo je povezano s tržišnom ekonomijom koju možemo nazvati »kapitalističkom« u Marxovom značenju; to je društvo koje, grubo govoreći, odgovara slici modernog društva kakvu su skicirali teoretičari prirodnog prava kao John Lock i politički ekonomisti kao Adam Smith. U njemu je »negativna« sloboda institucionalizirana, to je dru-

⁵ C. B. Macperson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford 1962.

štvo univerzalnih ljudskih prava i univerzalnih socijalnih suprotnosti. Sa staništa morala, odnosno iz perspektive komunalista, ovo se društvo javlja kao duboko proturječno: Kao društvo s općim ljudskim pravima, ostvarenje je onog *conditio sine qua non* koji svaka suvremena koncepcija etičkog života (svaka komunalistička koncepcija slobode u suvremenom svijetu) mora uvažavati ukoliko ne želi skrenuti u protuprosvjetiteljstvo, represiju i teror. Kao društvo općih socijalnih suprotnosti ono je istovremeno i negacija ne samo specifičnih — predsuvremenih — oblika etičkog života već i negacija same kategorije etičkog života. Jer gdje je ovo društvo u »neograničavanom« usponu — a Hegel ovaj pojam opisuje riječima vrlo sličnim onima koje će kasnije koristiti Marx — nema komunalnih spona među pojedincima, nema brige za opće dobro i nikakvi moralni obziri ne stoje na putu socijalne devastacije čije su žrtve oni koji su poraženi u općoj trci za bogatstvom, moći i srećom.

Hegelov je komunalistički odgovor na duboke proturječnosti u modernom građanskom društvu njegova teorija države. Država je za Hegela sfera etičkog života u kojoj je antagonizam građanskog društva moguće »prevazići« — ne i poništiti, već prevladati **relativiziranjem**. Osnovna je njegova misao da građansko društvo — suprotno stavu teoretičara prirodnog prava — ne može biti razumljivo i postojati tek samo po sebi. U biti, Hegel tvrdi kako je građansko društvo uvijek i nešto više od onog što se čini da jest dok se promatra samo u vlastitim okvirima, jednako kao i onima teorija prirodnog prava i klasične političke ekonomije. Jer već sama zamisao društva jednakopravnih pojedinaca, koji se kao privatni vlasnici susreću na tržištu i strateški djeluju u skladu s općim zakonima, ne samo da pretpostavlja kako se oni međusobno moralno prepoznaju kao jednaki i slobodni, nego također — u istom značenju — unaprijed pretpostavlja postojanje političkih i pravnih institucija čije se djelovanje ne može objasniti strateškom razboritošću koja je svojstvena pojedincima, članovima građanskog društva samog. Upravo u tim institucijama političkog građanskog društva racionalna sloboda, u komunalističkom značenju pojma, ima svoje mjesto; razumska sloboda jer je povezana s brigom za opće dobro, građanske vrline, komunalnu akciju, javnu raspravu i političku kontrolu ekonomije. Tako se sada građansko društvo javlja kao samo **jedna dimenzija** istinskog ćudorednog života suvremene države; to je ona dimenzija kroz koju je pravo na posebnost, »negativna« sloboda pojedinca, postalo institucionalna stvarnost. Ova dimenzija negativne slobode, sa svim svojim univerzalističkim konotacijama, bitan je aspekt svakog promišljanja političke slobode koje želi biti plodotvorno: a emancipirani pojedinci mogu postati slobodni, u punom značenju pojma racionalne slobode, tek kao građani političke zajednice, kao građani države.

Prije no što se osvrnem na manjkavosti Hegelove konstrukcije, htio bih reći nešto više o »pravu na posebnost« u njegovom ogledu o modernoj državi. Za Hegela, kao i za većinu njegovih suvremenika, grčki je polis uzorni primjer političke institucionalizacije slobode. Istovremeno mu je grčki polis poslužio kao model za ilustriranje njegove postavke kako politička sloboda može jedino postati stvarna ukoliko je oblik etičkog života (*Sittlichkeit*). Hegel je koristio pojam »etički život« za označavanje normativne strukture određenog intersubjektivnog oblika života. Etički život naroda — suprotno od onog što Hegel naziva »moralnost« — neodvojiv je od njegovih institucija, kolektivna

tumačenja svijeta, vlastitog samorazumijevanja, običaja, tradicije i određenih vrijednosti. Ukoliko pojedinci sebe ostvaruju kao ličnosti tek kroz sudjelovanje u specifičnim oblicima etičkog života, ukoliko sebe i društvene odnose razumiju u skladu s određenim oblikom etičkog života, tada su čak i njihove osobne skrbi, ambicije, shvaćanje dostojanstva i samopoštovanja, osjećaj krivnje i srama duboko u osnovi oblikovani i uslovljeni »objektivnim duhom« vlastite zajednice. I opet, gledano s druge strane, to znači da ideja slobode može naći svoje uporište u društvu samo ukoliko je postala oblik etičkog života. Upravo to se dogodilo u grčkom polisu, posebno u značajnom razdoblju atenske demokracije. Duh cjeline istovremeno je i duh pojedinca koji je slobodan: grad, zakon, vjera, kao opća briga u isto su vrijeme i briga pojedinaca, a individue, kako kaže Hegel, jesu individue samo kroz takvo sudjelovanje.⁶

Hegel je grčki oblik etičkog života nazvao »lijepim«. Tako je izrekao pohvalu jedinstvenom združenju mita, umjetnosti i politike ostvarenom u grčkom polisu, ali ujedno i naznačio bitna **ograničenja** grčkog načina razumijevanja slobode. Ona postaju očigledna u instituciji proročišta i ropstva.⁷ Ako razmotrimo njegove zamjerke ovim ustanovama, jasnije ćemo shvatiti što Hegel podrazumijeva pod pravom na, ili razvitak, posebnosti.

Što se tiče ropstva, primjedbe su nam bliske; nama su očigledne, a bile su i većini ljudi Hegelova doba. Ropstvo je protivno našem poimanju ljudskih bića kao razumnih stvorenja. U skladu s tim suprotstavljanjem nastala je univerzalistička koncepcija ljudskih prava koja za Hegela, kako smo već vidjeli, predstavlja osnovni preduvjet svakog plodotvornog modernog shvaćanja etičkog života i legalno, te institucionalno razjašnjenje što ga je u velikoj mjeri preuzeo iz tradicije teorija o prirodnom pravu. Tradicionalno su ljudska prava bila usredotočena na pitanja prava na vlasništvo kao i njihovih zakonskih i moralnih implikacija. Za Hegela se pravo na posebnost ne iscrpljuje s takvim tipovima prava. To će nam postati jasnije kad proučimo njegove primjedbe na postojanje ustanove proročišta. Njegovo postojanje za Hegela je znak strukturalnog ograničenja koje priječi dosezanje mogućeg racionalnog diskursa u grčkom polisu. Oslanjajući se pri donošenju značajnih odluka, u političkom i osobnom životu, na ono što im ukazuje proročište, pojedinci pokazuju da još nisu u stanju na sebe preuzeti svu odgovornost za vlastito odlučivanje. Potpuno samoodređivanje zahtijeva — kako kaže Hegel — odlučivanje na temelju prevladavajućih razloga,⁸ znači, tip samoodređenja ostvaren u grčkom polisu još nije predstavljao racionalno samoodređenje u punom značenju pojma. Ograničenja u racionalnom samoodređenju polisa samo su odraz nesumnjivog dogmatskog vida etičkog života; oni su još uvijek konceptualno vezani uz mitološku sliku svijeta i samotumačenje koje kao takvo nije podvrgnuto racionalnoj kritici i racionalnom prosuđivanju; upravo nam se zbog takvog aspekta grčkog etičkog života on danas čini lijepim. Zbog toga je grčko prosvjetiteljstvo, vrhunac dosegovši sa Sokratom, donijelo propast grčkom polisu. Uvođenjem misaonog i pojmovnog preispitivanja u etički ži-

⁶ G. W. F. Hegel, *Verlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden, Vol. 12, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1970, strana 275.

⁷ Ibidem, strana 310—311.

⁸ Ibidem, strana 310.

vot grčkog polisa donijeli su mu i propast koju nije bilo moguće izbjeći. Čim je ideja da ništa ne smije biti prihvaćeno kao pravovaljno ukoliko nije potkrijepljeno argumentima uhvatila korijene u grčkom tlu, temelji na kojima je počivao grčki polis bili su uzdrmani. Ne tek sofisti, već i sam Sokrat, pridonio je njihovu urušavanju. Utoliko su Atenjani bili u pravu kad su Sokrata osudili na smrt. U duhu Sokrata pak sam »princip samosvojne posebnosti«, kako ga imenuje Hegel,⁹ pokazuje i svoju drugu stranu; prvostepeno kao »pravo da se ništa ne drži vrijednim ukoliko se ne može držati za razumno«

Takvo pravo zahtijeva oblik ozakonjenja kakvo nije bilo moguće unutar granica grčkog polisa; zbog toga je Platonov pokušaj obnavljanja ljepote i istine grčkog etičkog života na polju filozofske misli od samog začetka paradoksalan jer je mogao odvesti samo do iznimno represivnog shvaćanja ideološkog društva. »Platon u svojoj Drazvi« — piše Hegel — »prikazuje stvaran etički život (polisa, A. W.) kao idealno lijep i istinit: ali jedini način na koji se može uhvatiti ukoštac s principom samosvojne posebnosti, koji je u njegovo vrijeme prodirao u etički život Grčke, i donosio mu propast, bio je da ga suprostavi vlastitom shvaćanju države iz koje ga isključuje i protjeruje tamo odakle je potekao — u privatno vlasništvo i obitelj...«¹¹

Princip samosvojne posebnosti ima za Hegela, kao što sada možemo vidjeti, vanjski i unutrašnji vid. Uzet u punom značenju on je, kako Hegel kaže — »princip samosvojne i u sebi beskonačne osobnosti pojedinaca, subjektivne slobode« — princip koji je prema Hegelovom filozofskom viđenju stupio na svjetsku pozornicu s pojavom kršćanstva na jednoj strani, a rimskih zakona na drugoj.¹² Njime su raznijete međe grčkog svijeta.

III.

Nakon svega iznesenog o premisama pomoću kojih Hegel pokušava razviti ideju o modernoj državi, moglo bi se pretpostaviti kako se on trudi da stvori koncepciju demokratske, univerzalističke i sekularne forme života za suvremena društva. Ali, kao što je dobro poznato, on to nije učinio. Na izvjestan se način on približava takvoj koncepciji u onim djelovima teorije države gdje govori o samo-upravljanju u komunama i korporacijama, o javnom mnijenju i slobodi štampe ili parlamentarnom predstavljanju. Hegelovi djelomični ustupci demokratskom duhu zapadnog svijeta uvijek se povezuju s načelnim prigovorima ideji demokracije kakva je prihvaćena u modernom svijetu. Hegel se suprotstavlja političkom tumačenju principa prirodnog prava kao principa demokratskog sudjelovanja i demokratskog donošenja odluka u modernim društvima. Hegelovi filozofski razlozi prilično su zamršeni, ali na koncu ne i uvjerljivi. Osnovne tvrdnje su (1) »komunalističko« suprotstavljanje individualističkoj antropologiji teorija prirodnog prava; i (2) tvrdnja koja se odnosi na raznolikost i kompleksnost suvremenih društava. Prema prvoj tvrdnji, pojam demokracije kakav je razvijen u teorijama o prirodnom pravu »apstraktan« je jer su antropološka pretpos-

⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, u *Werke in zwanzig Bänden*, Vol. 7, Frankfurt, Suhrkam Verlag 1970, strana 342.

¹⁰ *Ibidem*, str. 245.

¹¹ *Ibidem*, str. 342.

¹² *Ibidem*.

tavka i princip negativne slobode što ulaze u konstrukciju društvenog ugovora suviše slabji za održavanje ideje demokracije kao oblika etičkog života. Prema drugom argumentu kompleksnost i funkcionalna različitost modernih društava, a posebno pojavljivanje depolitizirane sfere građanskog društva ne dopuštaju ništa nalik sveobuhvatnoj direktnoj demokraciji u modernoj državi. Dok se prvom tvrdnjom ističe kompleksnost oblika etičkog života nasuprot jednostavnosti principa »apstraktnog« prava, drugom se kompleksnost suvremenih društava suprotstavlja direktnoj demokraciji; samo, ove dvije »premise« kao i Hegelova »konkluzija« ne tvore valjan silogizam; Hegel ne uspijeva ni na koji način dokazati zašto nije moguće univerzalističke principe prirodnog prava »prevesti« u životnu koncepciju demokratskog načina etičkog života. To je slaba točka njegove Filozofije prava. Mislim da je djelomično objašnjiva činjenicom da je Hegel, iako »komunalistički« politički mislilac, »duh« prvenstveno razumijevao kao subjektivnost a ne **intersubjektivnost**.¹³ Sigurno je i da je njemu Minervina sova prerano uzletjela: Hegel nije imao izravnih iskustava s demokratskom tradicijom a Amerika je još uvijek bila jako daleko. Pruska monarhija, čak ni u idealnom viđenju, nije predstavljala posljednje slovo evropske povijesti.

Stoga Marx s pravom inzistira u svojoj kritici Hegelove teorije države na **demokratskom** načelu evropske povijesti. »Demokracija je« — kaže on — »suština svakog uređenja«. I »Demokracija se odnosi prema svim drugim uređenjima kao prema svom starom zahtjevu«. ¹⁴ Nažalost, ipak je baš Marxovo razlaganje ove ideje ostalo »apstraktno« točno na Hegelov način. Njegova zamisao o slobodnom udruženju proizvođača koji kolektivno, prirodno, reguliraju svoj metabolizam jednom kad kapitalizam bude prevladan označava utopističku perspektivu životnog procesa kolektiva, jedinstvo i sklad koji će spontano izrasti iz društvenog suodnošenja potpuno emancipiranih pojedinaca. Ova časna anarhistička utopija predstavlja **transpolitičko** tumačenje ideje o demokratizaciji; u poređenju s njim Hegelove tvrdnje koje sam prethodno spomenuo još uvijek djeluju kao prilično izazovne. U Marxovoj koncepciji nema mjesta za »Negativnu« slobodu, političke institucije, funkcionalne i sistematske razlike; netko bi mogao zaključiti kako umjesto da rješava problem institucionalizacije slobode u suvremenom svijetu, Marx problem jednostavno izostavlja.¹⁵ Njegovo okretanje svega naglavačke nije se odnosilo na Hegela nego na Rousseaua. Kao što nam je poznato, cijena koja je morala biti plaćena zbog zanemarivanja političke dimenzije slobode u marksističkom promišljanju bila je visoka. Države koje su pokušale ostvariti njegovu utopiju postale su daleko represivnije no što bi država kakvu je zamislio Hegel ikada mogla biti.

Tocqueville je, a ne Marx, preuzeo Hegelov problem kako bi pokazao način na koji demokratski oblik etičkog života može biti zamišljen. Naravno, on ne koristi istovjetni izraz niti je njegova analiza američke demokracije zamišljena kao odgovor na Hegelovu Filozofiju prava. Ipak, zbog načina mišljenja o suštini povijesne problematike i razlaganja problema slobode,

¹³ Vittorio Hösle, *Hegel's System*, 2 Vols., Hamburg, Meiner, 1987.

¹⁴ Karl Marx, »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« u: Karl Marx *Werke-Schriften-Briese*, (ed. H.-L. Lieber and P. Furth), Vol. 1, Darmstadt, 1962, str. 293.

¹⁵ Vidi Albercht Wellmer, »Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment«, *Praxis International*, Vol. 3, 1/1983.

Tocquevilleova **Demokracija u Americi** s pravom se može smatrati demokratskom nadopunom Hegelovoj Filozofiji prava. Za obojicu je francuska revolucija, sa svojom unutrašnjom dijalektikom emancipacije i represije, predstavljala ključno povijesno iskustvo. Obojicu je najviše zanimalo kako se politička institucionalizacija slobode može utemeljiti u ravnopravnom građanskom društvu koje je, smatrali su i jedan i drugi, moralo nastati kao nužna posljedica buržuaskih revolucija. Za obojicu je građansko društvo značilo razaranje starog — feudalnog ili aristokratskog — političkog poretka; obojica su ga shvatili kao institucionalizaciju egalitarnog poretka negativne slobode, koncentriranog na prava na vlasništvo; obojica su priznavali građanskom društvu razvojnu i oslobodilačku ulogu zbog univerzaliziranja ljudskih prava; i obojica su jasno pojmlili da se ravnopravnost u građanskom društvu ipak i još uvijek ne može poistovjećivati s institucionalizacijom političke slobode, budući su još uvijek mogući različiti oblici despotizma — birokratski despotizam centralizirane moderne države ili despotizam neograničenog vladanja većine itd. Svoj je stav Hegel izrazio kroz primjedbe na političko odnosno demokratsko tumačenje teorije prirodnog prava; srž njegova neslaganja svodi se na sumnju da racionalna opća volja može izrasti iz prostog okupljanja atomistički zamišljenih privatnih vlasnika čije je društveno ophođenje obilježeno rastakanjem svih komunalnih spona solidarnosti kakve su ih vezivale u prijašnjim uređenjima. Tocqueville, iako slabiji teoretičar od Hegela, u osnovi koristi istovjetne argumente iako ne i istu terminologiju: »demokracija« za njega prije svega znači egalitarno ostvarenje negativne slobode u suvremenim građanskim društvima, a u njemu je glavni problem kako je **slobodu** moguće ostvariti u **demokratskom** društvu. Iako je povijesno iskustvo klonuća duha i institucija političke slobode u postrevolucionarnoj Francuskoj predstavljalo polazišne točke i za Tocquevillea i Hegela, oni su krenuli suprotnim pravcima u potragu za alternativama: Hegel je vjerovao kako je pravu mogućnost otkrio u pomalo idealiziranoj pruskoj monarhiji; Tocqueville se naprotiv okrenuo proučavanju drugog velikog revolucionarnog društva svog vremena — američkog. I tu je otkrio nešto što je nedostajalo ne samo postrevolucionarnom francuskom društvu već i svim velikim državama na Starom kontinentu njegova doba: duh slobode koji je postao oblikom etičkog života.

Već sam ovaj oblik etičkog života ranije nazvao »demokratskim«; pojam se može shvatiti u Tocquevilleovom ali i u tradicionalnijem, hegelovskom smislu: jer je oblik etičkog života egalitarnih društava (»demokratskih« društava — u Tocquevilleovom smislu) a i oblik života zasnovan na univerzalističkom principu individualnog i kolektivnog samoodređenja. Ostaje nam još da razjasnimo što znači kad kažemo da je demokracija postala forma etičkog života u Hegelovom smislu. Dopustite mi da vam pružim objašnjenje podsjećanjem na ključne aspekte Tocquevilleove analize.

Dopustite da prvo kažem nekoliko riječi o njegovu poimanju slobode i njezinu odnosu prema onom što nazivam demokracijom. Tocquevilleovo je razumijevanje slobode »komunalističko«. Neodvojivo je od (1) ideje o pojedincima koji zajednički pristupaju rješavanju i odlučivanju o stvarima od općeg interesa (2) ideje o javnom diskursu kao mediju razjašnjenja, preobrazbe i kritike osobnih stavova, izbora i tumačenja (3) ideje o jednakom pravu

svih pojedinaca da sudjeluju u procesu oblikovanja i usmjeravanja zajedničkog života. »Negativna« sloboda otjelovljena u strukturama građanskog društva tako se preobražava u »pozitivnu« slobodu građana koji zajednički djeluju; ova »pozitivna« ili »racionalna« sloboda prerasta u vid obnove onih komunalnih veza među ljudima bez kojih oni egzistiraju tek kao nezavisni privatni vlasnici. »Samo sloboda« — kaže Tocqueville — ». . . može buržoaziju izvući iz njezine izolacije koja je nastala kao posljedica nezavisnosti njena položaja i tako prisiliti pojedince da se približe jedni drugima; sloboda. . . ih svakim danom sve više ujedinjuje nužnošću da međusobno opće zbog brige o stvarima od općeg značenja, da ubjeđuju jedni druge, da jedni drugima čine ustupke. . . samo sloboda ambiciji nudi plemenitije ciljeve od gomilanja bogatstva i rađa svjetlost pod kojom ljudski poroci i vrline mogu biti uočeni i procijenjeni.«¹⁶

Ovako shvaćena sloboda, toliko nam barem mora biti jasno, jedino može **postojati** tek kao oblik etičkog života, odnosno komunalne prakse prihvaćene na svim stupnjevima društvenih institucija i utjelovljene u karakter, običaje i moralne osjećaje građana. Tako nešto je Tocqueville otkrio u institucijama i svakodnevnom životu postrevolucionarne Amerike. Smatram da je u pravu kad duboko razilaženje tokova američke i francuske revolucije pripisuje činjenici da je Constitutio Libertatis u Sjedinjenim Američkim Državama potekao iz temelja društva a ne s vrha, kako se dogodilo u Francuskoj. Američka se revolucija uistinu okomila samo na vladavinu kolonizatora, odnosno englesku krunu, dok su istovremeno političke i društvene strukture oformljene na lokalnom i regionalnom nivou predstavljale najradikalniji oblik oslobođenja od tradicija matice kolonijalnog režima. Tako je demokratska republika već dugo vremena bila stvarnost na nivou gradskih oblasti i regija, daleko prije no što je postala principom federalnog ujedinjenja američkih država. Duga tradicija samoupravljanja u gradskim oblastima stvorila je takvo političko iskustvo, stavove i opredjeljenja bez kojih američka revolucija ne bi mogla dovesti do konstituiranja ravnopravne demokratske republike. »Američka je revolucija« — kaže Tocqueville — »buknula i doktrina o suverenitetu prodrla je iz gradskih područja osvojivši čitavu državu.«¹⁷ I: To je »bila posljedica zrelog i promišljenog opredjeljivanja za slobodu.«¹⁸

Neću se baviti pojedinostima Tocquevilleove izuzetne analize; dakle, neću govoriti o instituciji samoupravljanja na lokalnoj razini, niti o njegovim opaskama vezanim uz obrazovnu ulogu sistema porote ili raspodjeli i decentralizaciji moći u američkom uređenju. Poznato je da on nije bio nekritičan prema američkoj demokraciji i nije je doživljavao kao model koji bi evropske zemlje naprosto trebale oponašati. Napokon, stoljeće i pol nakon objavljivanja njegove knjige, ima mnogo razloga zbog kojih ne bi valjalo idealizirati američku demokraciju; jer, povijest američke demokracije ujedno je i povijest političkog, socijalnog i ekonomskog isključivanja manjina, povijest imperijalističke eksploatacije i uplitanja; ipak, treba istaknuti kako Hegelovo načelo — »Ljudska bića prepoznavamo kao ljudska bića a ne kao katolike,

¹⁶ Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1968, str. 13.

¹⁷ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, New York 1956, Vol. I, poglavlje 4, str. 56.

¹⁸ *Ibidem*, str. 62.

Židove, protestante, Nijemce, Talijane itd.«,¹⁹ nigdje na svijetu nije pretočeno u stvarnost i princip građanskih prava, odnosno princip političke slobode, u onoj mjeri u kojoj je to učinjeno u Sjedinjenim Američkim Državama. Ipak, sve je to manje više nebitno s obzirom na **filozofska** pitanja kojima se želim baviti. Osvrnuo sam se na Tocquevillea samo da bih pokazao — bez obzira na Hegelove primjedbe — kako nem razloga za tvrdnju da univerzalistički principi prirodnog prava nisu »prevedeni« u komunalističko shvaćanje političke slobode; Tocqueville nam naime pokazuje kako je sloboda u suvremenom svijetu jedino i moguća kao demokratski oblik etičkog života.

Posebno je zanimljiva jedna posljedica njegovih analiza. Kad bi netko pokušao ova Tocquevilleova tumačenja »pre-vesti« u daleko sistematičniji konceptualni okvir Hegelove Filozofije prava, postalo bi jasno da crte razgraničenja između građanskog i političkog društva, kod Hegela još uvijek jasno naznačene, gube obrise, jer će duh demokratskog oblika etičkog života, ukoliko uopće postoji, osvojiti sve institucije društva; zbog toga se nipošto, a naročito ne jednom i zauvijek, ne može između sfere »negativne« slobode i one »pozitivne«, opće slobode povući granična linija; recimo to na drugi način: demokratski oblik etičkog života utjecat će na način izražavanja i provođenja »negativne« slobode privatnih vlasnika. Kao najočigledniji primjer: podružtvljavanje sredstava za proizvodnju uvijek je — i uvijek mora biti — moguća opcija za demokratsku zajednicu. Znači li to da komunalistička koncepcija političke slobode u sebi obuhvaća sav istinski sadržaj teorija prirodnog prava? Ili možemo smatrati da Hegelova konceptualna strategija koja je de facto, iako ne na tako sustavan način, pripisiva Tocquevilleu, pa čak i J. St. Millu, prema kojoj je »negativna« sloboda buržuja-pojedinca sfera prava sui generis, bez prava uplitanja demokratski zasnovane opće volje, ima neko svoje vlastito pravo? Ovim se pitanjima želim vratiti prvotnim razmatranjima alternativne individualističkih (odnosno komunalističkih) koncepcija slobode u suvremenom svijetu.

IV.

Kako bih naglasio ova pitanja, prvo ću suprotstaviti dvojicu predstavnika različitih koncepcija — Roberta Nozicka, pobornika individualističkog i Jürgen Habermasa, komunalističkog shvaćanja. Habermasa sam izabrao jer njegovu teoriju smatram najozbiljnijom i najoriginalnijom rekonstrukcijom komunalističkog shvaćanja koja danas postoji, a Nozicka jer je njegov esej **Anarhija, država i utopija** najradikalnija obrana individualističke koncepcije koju znam. Ne želim se baviti pojedinostima, kao ni antropološkim i epistemološkim premisama ma kojeg od dvojice autora; mogu samo reći da, što se tiče potonjeg, držim kako Habermas u osnovi ima pravo, a Nozick duboko griješi. Htio bih se osvrnuti na zanimljivu formalnu analogiju između dviju teorija. I jedan i drugi bave se određenim meta-principima slobode, odnosno principima koji formalno određuju uslove za slobodno društvo a ne i neki određeni sadržaj — institucionalne strukture, forme života, oblici udruživanja itd. U Nozickovu su slučaju meta-principi principi negativne slobode, usredotočeni oko svojinskih prava; kod Habermasa oni su principi racionalnog diskursa. U

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Recht*, op. cit. str. 360.

oba slučaja oni (meta-principi slobode) ne određuju utopijsku predodžbu društva, već, kako to Nozick kaže, »okvir za utopije«, »meta-utopiju«. ²⁰ U oba slučaja formalni preduvjeti slobode određuju uslove za jedno bitno pluralističko društvo; meta-principi izriču preduslove koji moraju biti ispunjeni ukoliko se određeni sadržaji žele smatrati legitimnima. **A sve dok** su oni ispunjeni, svaki sadržaj — institucionalni dogovori, forme života, individualni izbori, oblici djelovanja — **bit će** legitiman.

Tu se analogija okončava — Jer, sigurno će forma i sadržaj biti povezani na različite načine, ovisno o tome hoće li se vezati u skladu s principima racionalnog diskursa, ili pak principima svojinskih prava. Meta-principi racionalnog diskursa prije svega su principi institucionalizacije javne slobode i demokratskog odlučivanja; iz perspektive tih meta-principa svojinska prava javljaju se kao mogući **sadržaj demokratskog konsenzusa**. Meta-principi individualnih prava su, naprotiv i iznad svega, principi negativne slobode; iz perspektive tih meta-principa sudionička demokracija javlja se kao mogući sadržaj sporazuma (ugovora) među članovima određene društvene grupe. Kako to Nozick kaže — »Vizionari i luđaci, manijaci i sveci, redovnici i razvratnici, kapitalisti, komunisti i djelotvorni demokrati, predlagači falangi (Fourier), palača rada (Flora Tristan), sela sloge i kooperacije (Owen), uzajamnih komunata (Proudhon), skladišta vremena (Josiah Warren), Bruderhofa, kibuca, kundalini joga ashramma, i tako dalje, mogu učiniti pokušaj da izgrade vlastitu viziju i pruže primamljivi primjer.« ²¹ U poređenju s Habermasom, Nozickova vizija, postmodernistička verzija liberalne utopije, predstavlja zbujujući obrat forme i sadržaja. Ali zašto je samo zbujujući a ne jednostavno apsurdan? Mislim da bi se lako moglo pokazati kako je u mnogo čemu apsurdan — u okviru temeljne antropologije, sociologije i teorije racionalnosti — te naročito jer Nozick čak ni ne postavlja pitanje kako građani njegove utopijske države mogu biti sigurni da će meta-principi njihove slobode biti sprovedeni na pravi način. Na tom bi mjestu John Locke ili Kant razvili koncepciju reprezentativne vlade (a Hobbes koncept države kao Leviathana). Prima facie, i s filozofske točke gledišta, sve pojedinosti govore protiv njegove utopije; čini se očiglednim kako je komunalistička perspektiva (u Habermasovu smislu) daleko koherentnija ukoliko se želi zacrtati formalna koncepcija slobode. Razlog zbog kojeg kao komunalista nalazim nešto zbujujuće (a ne **naprosto** apsurdno) u Nozickovoj konstrukciji, je što ona može biti shvaćena kao prikaz **građanskog društva** u Hegelovom značenju; ako je shvatimo na taj način, dakle kao ozakonjenje sfere negativne slobode u suvremenoj državi, sfere negativne slobode koja se strukturalno razlikuje, i na neki način je neovisna, od komunalne sfere javne rasprave i demokratskog oblikovanja volje, onda bi se netko mogao pitati ne bi li se konstrukcija poput Nozickove mogla promatrati na način kojim je Hegel vidio teorije prirodnog prava; kao artikulaciju osnovne dimenzije slobode u suvremenom svijetu, poglavito negativne slobode, koja razarajući sponu solidarnosti među pojedincima, istovremeno jest i preduvjet za onu promišljenu — univerzalističku i demokratsku — obnovu solidarnosti kakva je jedina primjerena suvremenoj državi. Potom treba postaviti pitanje da li komunističko shvaćanje slobode u Habermasovu

²⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books 1974, str. 312.

²¹ Ibidem. str. 316.

smislu može potpuno samostalno objasniti ovu dimenziju negativne slobode ili pak liberalna ideologija ima nezavisan istinit sadržaj koji treba ugraditi (»utisnuti«) u komunalističku koncepciju slobode.

Zbog nužnog pojašnjenja, ja ću razlikovati tri moguća načina na koja se problem legitimizacije vezan uz sferu negativne slobode može promatrati iz komunalističke perspektive. S prva dva se u pitanje ne dovodi primat komunalističke perspektive, odnosno prerogativa demokratski shvaćene opće volje; tek se s trećim načinom ovaj primat, iako nije doveden u pitanje, sagledava pod novim svjetlom.

Prvi oblik legitimizacije brine o upravljačkim mogućnostima slobodnog tržišta. Birokratska regulacija jedina je alternativa upravljačkom ekonomskom mehanizmu koju znamo, ali se čini da je danas gotovo univerzalno prihvaćeno da je tržišni mehanizam daleko superiorniji u pogledu ekonomske efikasnosti; pod ekonomskom efikasnošću podrazumijevam efikasnost u pogledu distribucije i proizvodnje dobara (upotrebna vrijednost) shodno potrebama potencijalnih konzumenata. U ekonomskom »podsystemu« suvremenih (zapadnih) društava, novac je, kao »poopćeni medij komunikacije«, odredio način suodnošenja i odlučivanja s obzirom na proizvodnju i distribuciju materijalnih dobara i dokazao se kao daleko djelotvorniji i fleksibilniji od ma kojeg »političkog« tipa odlučivanja i djelovanja. Budući je gotovo postao dijelom ekonomskog zdravog razuma u suvremenim društvima, netko bi ga mogao odrediti kao sadržaj stvarnog — ili barem mogućeg — demokratskog konsenzusa. **Primat komunalističke perspektive ovdje je sadržan u doslovnom smislu, jer prepuštanje upravljačke funkcije tržištu — kao sferi negativne slobode — može biti shvaćeno kao, barem moguća, posljedica — i način ograničenja — demokratskog procesa odlučivanja. Ovaj vid legitimacije sfere »strateškog« ekonomskog djelovanja ugrađena je u Habermasovu teoriju komunikativne akcije.**

Druga vrst legitimizacije prilično je bliska prvom načinu iako se neposredno bavi isključivo problemom distributivne pravde. Imam na umu nešto vrlo slično Rawlsovu drugom principu pravde, prema kojem je neravnomjerna raspoređenost bogatstva i mogućnosti legitimna (»pravedna«) ukoliko je na korist najmanje moćnih.²² Budući ovaj princip ima poseban značaj s obzirom na nejednakosti vezane uz tržišni sistem, naročito kapitalističku ekonomiju, i njega možemo shvatiti kao (dio) komunalističke obrane sfere negativne (ekonomske) slobode.

Tek se s trećom vrstom argumenata za sferu negativne slobode postavljaju posebni problemi za komunalističku perspektivu. Mislim na vrstu argumentacije kakvu je koristio Hegel, a koja se direktno odnosila na tradiciju teorije prirodnog prava. Iako ova vrsta argumentacije nije inkompatibilna s prethodne dvije, od njih se razlikuje jer se usredotočuje, iskoristimo paradoks, na pozitivni vid negativne slobode. Negativna ili, kako bi je Hegel nazvao, »apstraktna« sloboda ovdje se promatra kao »trenutak« — ujedno i preduvjet — one vrste komunalne slobode koja je zasnovana na priznavanju prava pojedinca; to je vid slobode da se čini (Kantova »*Freiheit der Willkür*«), koji konceptualno mora biti pretpostavljen ukoliko komunalna sloboda — znači, racionalna sloboda — želi biti moguća kao oblik slobode koji je

²² John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1971, str. 60, 302.

zasnovan na promišljenom i dobrovoljnom sporazumijevanju. Negativna sloboda — u smislu univerzalističke institucionalizacije apstraktnog prava — preduslov je komunalne slobode u suvremenom svijetu u istoj mjeri u kojoj je i uvjet prema kojem pojedinci imaju pravo da ne budu posve racionalni. Jer samo ukoliko imaju pravo da ne budu potpuno racionalni, u smislu komunalnog razumijevanja racionalnosti, njihova komunalna racionalnost može predstavljati njihovo vlastito dostignuće, vlastiti trud i izraz njihove osobne slobode. Negativna sloboda kao pravo na samoodređenje, uključuje i pravo da se bude — do određenih granica — sebičan, ekscentričan, lud, nastran, neodgovoran, opsesivan, autodestruktivan, monoman itd; treba dodati da ono što se drugima ponekad čini kao ludo, ekscentrično, nastrano itd. — pa čak i sebično — u drugim situacijama postaje, čak i s pozicija komunalne racionalnosti, razumno i opravdano.

Za Hegela je građansko društvo — kao sfera institucionalizacije negativne slobode — etički život izgubljen u vlastitim krajnostima. Ono za njega predstavlja onaj vid **razjedinjenja** (»Entzweiung«) u suvremenom životu za koje je, predstavljeno kao velika sablazan moderniteta u očima Rousseaua, ranih romantičara i kasnije Marxa, smatrao da je cijena što mora biti plaćena u ime obnove komunalne slobode u uslovima suvremenosti: u uslovima potpuno emancipirane ljudske individualnosti, univerzalnih ljudskih prava i emancipacije znanosti, umjetnosti, te profesionalnog života od političkih i religioznih stega pred-suvremenog društva. Ono istovremeno je i preduslov onog modernog oblika komunalne slobode koji, suprotno od klasičnog grčkog vida etičkog života, neće dopuštati nikakvo ograničavanje racionalnog preispitivanja. Jer, građansko je društvo uz sferu razjedinjenja za Hegela istovremeno i sfera učenja i obrazovanja (Bildung) pojedinaca u praktičnom, spoznajnom i estetskom smislu; znači, ono ima i pozitivnu ulogu s obzirom na izgrađivanje pojedinaca koji će imati intelektualne i moralne kvalitete kao građani suvremene države. Ono što Hegel stvarno tvrdi je da gubitak etičkog života otjelovljenog u protivurječnoj strukturi građanskog društva konačno, odnosno sa stanovišta etičkog života kao posve racionalnog stanja, samo prividan.

U okviru svoje vlastite teorije, Hegel je — što Marx s pravom ističe — ovom posljednjom tvrdnjom izbjegao istinito činjenično stanje. Marx je, pak, obrtanjem rada stvarnosti i privida — za njega građansko je društvo stvarnost, a element komunalne slobode samo privid, unutar suvremene države — promašio bit Hegelove meta-kritike romantičarskog osporavanja suvremenosti. Jer je valjanost njegove meta-kritike neovisna od njegove posebne konstrukcije suvremene države. Čak i radikalno demokratsko poimanje etičkog života kao oblika komunalne slobode u suvremenoj državi mora ugraditi istiniti sadržaj Hegelove kritike romantičarskih utopija o pomirenju. Istinski smisao ove kritike nalazi se u tvrdnji kako u suvremenom svijetu nikakva komunalna sloboda nije moguća ukoliko nije zasnovana na institucionalizaciji negativne slobode jednake za svakoga.

V.

Ostaju još dva pitanja na koja valja odgovoriti: (1) Kakav je odnos između negativne slobode i svojinskih prava? i (2) Kako treća tvrdnja ve-

zana uz pitanja negativne slobode utječe na komunalističko razumijevanje demokratskih shvaćanja opće volje?

(1) Što se tiče prvog pitanja, u Hegelovoj konstrukciji odnos je prilično jasan: Negativna sloboda može postojati samo ukoliko ima vanjsku sferu realnosti s obzirom na individualnog pojedinca;²³ znači, jedino može postojati kao oblik pojedinačnog prava na predmete koji su isključivo **moji**. Ako ljudska prava trebaju biti pripisivana pojedincima **kao** pojedincima, svojinska prava moraju biti individualizirana — to je slijed Hegelova argumenta. Odavde je dugačak put do opravdavanja ma čega sličnog kapitalističkoj ekonomiji. Argumenti druge vrste, odnosno oni koje sam spomenuo uz prva dva oblika legitimizacije, moraju se pridodati kako bi bila opravdana naročita organizacija ekonomije. Zbog tog bi razloga bilo jako teško povući oštru graničnu crtu između onih individualnih svojinskih prava za koja se čini da su sadržana u samoj koncepciji negativne slobode s jedne strane i onih svojinskih prava čije priznavanje i institucionalizacija trebaju biti sadržajem demokratskog konsenzusa određenog društva. Štoviše, kako to Nozick s pravom ističe, put provođenja individualnih svojinskih prava legitiman je ukoliko pojedinci predaju vlasništvo ili ukinu svojinska prava u korist, recimo, komunalnog oblika vlasništva. Znači li to da je dobrovoljni dogovor, odnosno racionalni »konsenzus«, napokon krajnje mjerilo legitime svrhe individualnih svojinskih prava? Ovim se pitanjima želim okrenuti problemu primata komunalne perspektive odnosno drugom pitanju postavljenom na početku poglavlja.

(2) Moja prethodna razmišljanja pokazuju da nema jasno utvrdivih ograničenja mogućeg sadržaja racionalnog konsenzusa o institucionalizaciji svojinskih prava — barem dok imamo na umu da, naravno, nijedan konsenzus ne može biti nazvan racionalnim ukoliko dovodi u pitanje same uvjete nužne za uspostavljanje racionalnog konsenzusa među građanima. Netko bi mogao pokušati te uslove utvrđivati u smislu meta-principa racionalnog diskursa. Zanimljivo je da kod takvog načina očuvanja primata komunalističke perspektive, barem meta-principi racionalnog diskursa nisu izloženi raspravi u istom smislu kao principi vezani uz distribuciju svojinskih prava. Konsenzus na takvim principima ne može predstavljati kriterij valjanosti; umjesto toga, budući da ovi principi mogu biti opravdani neovisno, konsenzus koji bi težio negaciji tih principa ne bi mogao — a priori — biti nazvan racionalnim. Sada mislim — a na drugim sam mjestima pokušao pokazati²⁴ — da su oni meta-principi racionalnog diskursa koji **mogu biti** pravdani a priori — odnosno korištenjem argumenta »pragmatske auto-kontradikcije« — preslabi za puno opravdanje univerzalističkog sadržaja suvremene koncepcije komunalne slobode. To znači da nikakvo čisto formalno značenje — čak ni značenje u okviru proceduralne koncepcije racionalnosti u Habermasovu smislu — nije samo po sebi dovoljno za izražavanje univerzalističke biti suvremenog shvaćanja komunalne racionalnosti ili komunalne slobode. Najmanje je to univerzalistički zahtjev za jednakim ljudskim pravima koji, koliko ja to vidim, ne proizlazi **neposredno** iz a priori principa racionalnog diskursa. Upravo s obzirom na univerzalizam temeljnih

²³ Vidi G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., str. 102.

²⁴ Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, str. 69.

ljudskih prava, Hegel, slijedeći dugu tradiciju naglašava važnost sfere »negativne slobode«. Ali, ipak tu moraju postojati dodatni uslovi za moguću racionalnost demokratskog konsenzusa, koji, poput samih meta-principa racionalnog diskursa, ne mogu svoju valjanost izvoditi iz demokratskog konsenzusa. Mislim da se tvrdnja prilično slična ovoj nalazi u središtu Hegelove anti-formalističke strategije. Ukoliko je ona ispravna to bi značilo da nam za izricanje temeljnih preduvjeta mogućeg racionalnog konsenzusa u suvremenim društvima treba nešto više od apstraktnog koncepta racionalne argumentacije ili racionalnog konsenzusa. Tako je napokon Hegel mogao imati dvostruko pravo u vezi s teorijama prirodnog prava: (1) pokušajem da sačuva pravi sadržaj u »atomističkoj« konceptiji prirodnih prava; i (2) odbijanjem da ideju o prirodnim pravima naprosto preobrazi u transcendentalni princip komunalne racionalnosti i komunalne slobode. Razlog zbog kojeg je iz potonje vrste principa — čak iako je izveden kao proceduralno razumijevanje racionalnosti — univerzalističku koncepciju negativne slobode nemoguće neposredno iščitati leži u tome što prava negativne slobode, u izvjesnom smislu, kako sam ranije istaknuo, jesu prava čak i **usprkos** zahtjeva komunalne racionalnosti. Ukoliko ovo zvuči paradoksalno, dojam ćemo ublažiti ukoliko uzmemo u obzir da zahtjevi komunalne racionalnosti, u ma kojem određenom kontekstu i u ma kojoj točki povijesnog vremena, moraju imati neki oblik javnog određenja što se tiče institucija, moralnih vjerovanja, javnog mnijenja itd., oblik javnog određenja što mora biti otvoren kritici i mogućim izmjenama i ostavlja prostor za odstupanja. Negativna sloboda viđena iz takvog kuta, nije uopće sloboda da se odstupi i da sama odstupa. Čini se očiglednim da prepoznavanje odgovarajućih prava mora biti suštinskim sastavnim dijelom svake plodotvorne koncepcije komunalne slobode u suvremenom svijetu. S tim će se, naravno, »komunalist« poput Habermasa lako složiti. Jedino **sporno** pitanje, bi po tome bilo, jesu li vrste »posrednih« filozofskih argumenata, koje sam pokušao naznačiti — slijedeći Hegelovu strategiju — nužne ukoliko želimo pružiti filozofsko viđenje naših opće **neprijepornih** institucija što se tiču slobode u suvremenom svijetu; da li je, dakle, točna moja postavka kako univerzalistički princip negativne slobode **ne** može, govoreći konceptualno, biti smatran dijelom komunalističke koncepcije racionalnosti shvaćene na Habermasov način. Za potvrdu ove teze, želim pružiti još dva dodatna komentara.

(1) Sa stanovišta proceduralne koncepcije racionalnosti univerzalističke principe ljudskih prava mogli bismo shvatiti ili kao moralne norme koje smatramo sadržajem mogućeg racionalnog konsenzusa ili kao već uključene u same meta-principe racionalnosti. U prvom slučaju, moramo dopustiti mogućnost da naše univerzalističke moralne intuicije mogu ispasti pogrešne, jer bi se mogao pojaviti racionalni konsenzus koji te principe **negira**. Ova interpretacija je duboko kontraintuitivna i mislim da je nikada ne bi mogao prihvatiti Habermas. Shodno tome, prema logici njegove pozicije, univerzalizam **mora** biti ugrađen u »neotklonjive normativne pretpostavke« racionalnog diskursa, odnosno mora biti dijelom meta-principa racionalnosti. Ali, kako bi princip racionalnosti, makar bio i principom »komunikativne« i/ili »diskurzivne« racionalnosti, mogao išta reći o pravu da se **ne** bude razuman? Svrha principa racionalnosti leži u oslobađanju sfere racionalne komunika-

cije i racionalnog diskursa, i to iznutra; to nas podsjeća da nemamo nikakvo »pravo« da **ne** budemo racionalni i izriče što je to što nemamo pravo biti (koje su norme koje ne smijemo kršiti). Ako je ovo jedan a priori princip, on mora vrijediti za ma kog mogućeg govornika, u ma koje vrijeme; uopće ne smije dopuštati iznimke. Prema tome, ukoliko postoji išta slično pravu da se **ne** bude racionalan, to je drugačija vrsta prava. Ne može postojati, na primjer, moralno pravo na koje bi se netko mogao pozivati kad krši zahtjeve komunalne racionalnosti (jer takva prava ne mogu postojati). Dakle, ukoliko je uopće uključeno ma kakvo moralno pravo, ono može biti tumačeno isključivo u okviru moralnih obaveza koje druga ljudska bića imaju prema **mojoj** sferi negativne slobode, moralna obaveza da poštuju moju sferu negativne slobode, čak i kad ja ta prava primjenjujem na iracionalan način. Odgovarajući princip negativne slobode ne može biti dijelom meta-principa racionalnosti, iako bi bilo vrlo prihvatljivo tvrditi da je racionalni konsenzus o takvom principu mora biti moguć. Kao što vidimo, na ovaj način on nije prihvatljiv s gledišta proceduralnog shvaćanja racionalnosti. On je moguć samo ukoliko o odnosu između principa negativne slobode i mogućnosti racionalnog konsenzusa mislimo na drugačiji način. Tako dolazim do svoje druge tvrdnje.

(2) John Rawls objasnio je svoj princip pravde — koji može biti shvaćen kao univerzalistički princip negativne slobode — kao sadržaj racionalnog konsenzusa među pojedincima koji u, kako on to naziva »izvornom položaju« — odnosno, iza »vela neznanja« — i na osnovu čisto strateških proračuna pokušavaju procijeniti što je za njih, od osnovnog društvenog dogovora, najprobitačnije. Koncept »izvornog položaja«, koji je konceptualna fikcija, osnova je koju Rawls koristi kako bi bio siguran da su strateški proračuni pojedinaca stvoreni pod prinudom univerzalističke moralnosti.²⁵ Zbog toga je njegov prvi princip pravednosti vrlo blizak Kantovu određenju »prava« što sam ga već ranije naveo i prilično srodan Hegelovu shvaćanju »apstraktnog« prava. Zanimljivo je da je konsenzus o kojem se ovdje radi, »transcendentalan«: shvativši da postoji mnoštvo pojedinaca, svatko će ponaosob, racionalno procjenjujući svoje vlastite interese iza »vela neznanja«, dospjeti do istog zaključka. Među pojedincima nije nužan nikakav racionalni diskurs. Ova je »transcendentalna« tvrdnja drugačije vrste od one koja je korištena pri opravdavanju meta-principa racionalnog diskursa u Habermasovu značenju. Odnosno, princip kakav Rawls traži nije ni meta-princip racionalnog diskursa u smislu Habermasa, niti je određena moralna norma što bi mogla biti sadržajem mogućeg racionalnog konsenzusa (u Habermasovu značenju). Prije je to meta-princip pravde za pojedince koji žele maksimum prostora negativne slobode za sebe, a spremni su ga pružiti i drugima. Ti pojedinci su »apstraktni« pojedinci, a njihova je sloboda »apstraktna« sloboda.

Zanimljivo je promatrati kako Rawls pokušava slijediti postupak koji je na izvjestan način srodan onome što ga je odabrao Hegel. Jer, Rawls pokušava pokazati kako njegova »slabašna« koncepcija pravde, ukoliko netko razmotri sve »implikacije« vezane uz moguću institucionalizaciju, vodi do univerzalističkog shvaćanja komunalne slobode u smislu, kako sam ja to

²⁵ Vidi John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit, str. 255.

nazvao, demokratskog oblika etičkog života. Naravno, ukoliko govorimo o posebnoj »prijelazu« koji vodi od »apstraktnog prava« ka »konkretnom etičkom životu«, Rawlsov postupak izrazito se razlikuje od Hegelovog; najznačajnija razlika leži u tome što za Rawlsa prvi princip pravednosti, odnosno princip jednakih sloboda, neposredno vodi do principa jednakih prava političkog sudjelovanja.²⁶ Ne želeći braniti niti jednu pojednostnjenu konstrukciju, moram nešto istaći; ono što takvu konstrukciju čini zanimljivom jest nepostojanje nikakvog unutrašnjeg ograničenja mogućem konceptualnom i antropološkom **obogaćivanju** »apstraktne« koncepcije pravednosti koja je njezina polazna točka. Netko bi čak mogao na određenoj točki uvesti pojam komunikativne racionalnosti. Znači, ne bi bilo zapreka vraćanju do komunalnog razumijevanja slobode; zajamčeno je od začetka, to je sigurno, da će ova koncepcija komunalne slobode biti za **suvremeni** svijet — jer konstrukcija polazi od srži suvremene svijesti, kakva je bila s Kantom, odnosno s univerzalističkim shvaćanjem prava i moralnosti. Zbog toga će određeni oblik dualizma između građanskog društva i države biti ugrađen u ovu konstrukciju već od samog začetka; oblik dualizma s normativnim sadržajem. Ovaj normativni dualizam mogao bi također biti i sadržaj opće istine u političkoj filozofiji Hegela, J. St. Milla i Tocquevillea. Naprotiv, shvaćanje komunalne slobode koja je isključivo zasnovana na koncepciji komunikativne racionalnosti ne sadrži takav normativni dualizam baš zato što u njoj nema principa negativne slobode. To je razlog zbog kojeg »atomistički« aspekti građanskog društva nalaze svoju legitimizaciju u Habermasovoj teoriji samo sa stanovišta nužne »redukcije kompleksnosti«, odnosno u okviru »problema upravljanja« za kompleksna društva. Netko bi mogao ustvrditi da je sa stanovišta principa negativne slobode **kreacija** kompleksnosti, a ne njena **redukcija**, upravo ono spasonosno obilježje aspekta »razjedinjenja« kakvo je prisutno u suvremenom građanskom društvu.

Moje rezerve u vezi s mogućnošću zasnivanja suvremene koncepcije slobode isključivo na »proceduralnom pojmu »komunikativne« ili »diskurzivne« racionalnosti ne trebaju se krivo shvatiti. Jer, ja mislim da je Habermas u pravu kad takvu koncepciju racionalnosti smatra normativnom jezgrom svake moguće post-metafizičke ideje razuma. U značajnom smislu, ova koncepcija zahvaća temeljnu normativnu strukturu modernog konsenzusa. Ja sam tvrdim kako ona sama po sebi nije dostatna za davanje potpunog iskaza normativnog sadržaja suvremenih koncepcija slobode. Univerzalistički princip jednakih ljudskih prava je moralni princip koji, netko bi se mogao suprostaviti Rawlsu i Habermasu, je jedini mogući sadržaj univerzalnog racionalnog konsenzusa vezanog uz ljudska prava. Budući da sama kategorija »apstraktne« ili »negativne« slobode, a prema tome važan aspekt onoga što podrazumijevamo pod ljudskim pravima, ne može biti dijelom principa racionalnosti, čini se da princip ljudskih prava ne može biti neposredno uključen u princip racionalnosti: princip ljudskih prava suštinski je moralni princip, pa se njegovo obrazlaganje mora razlikovati od onog za princip racionalnosti same. Istovremeno, princip prava nije jedna od onih posebnih normi koje bi mogle biti objašnjavane racionalnim, demokratskim konsenzusom: Kao meta-princip prava prilično je blizak meta-principu morala i zato određuje ograni-

²⁶ Ibidem, str. 221.

čavajući uvjet onoga što legitimni sadržaj demokratskog konsenzusa može biti. Upravo u tom smislu princip ljudskih prava uvjetuje racionalnost demokratskog konsenzusa. To je, čini mi se, čvrsta jezgra istine u tradiciji suvremenih teorija prirodnog prava, od Hobbesa do Rawlsa. Ta čvrsta jezgra istine svakako mora biti dopunjena konceptom »komunikativne« i »diskurzivne« racionalnosti ukoliko namjerava postati »apstraktnim« nukleusom suvremenog shvaćanja »pozitivne«, komunalne slobode, odnosno, univerzalističke koncepcije demokratske forme etičkog života. Princip jednakih sloboda i princip komunikativne racionalnosti »uzajamno se »traže« ali ne i na neki jednostavan način, »obuhvaćaju«. U tom se smislu Sloboda i Razum u suvremenom svijetu **ne** podudaraju — čak iako je **zahtijevanje** slobode racionalni zahtjev, a **svrha** negativne slobode racionalna, komunalna sloboda.

VI.

Dosad sam više pretpostavljao nego dokazivao kako postoji unutrašnja spona između Habermasovih pojmova komunikativne i diskurzivne racionalnosti s jedne strane, te pojma komunalne slobode s druge. Naravno, ona je na izvjestan način očigledna: pojam demokratskog samoodređenja zahtijeva javni prostor neograničavane komunikacije i diskursa, kao i institucionalne oblike diskurzivnog uobličavanja volje. Individualna prava na slobodu ovdje su »prevedena« u prava na političko učestvovanje, a negativna je sloboda »prevaziđena« kolektivnim samoodređenjem«. Netko bi zbog toga mogao tvriti kako je komunalna sloboda naprosto diskurzivna racionalnost koja je postala oblikom »etičkog života«. Dopustite mi da prvo pokažem zašto je ova zamisao moguća a potom na koji to način i nije. Da sve nije tako jednostavno slijedi već i iz mojeg razlaganja o negativnoj slobodi.

Vjerojatnost zamisli da proceduralna koncepcija racionalnosti po Habermasu već sadrži pojam komunalne slobode slijedi iz činjenice da ona određuje post-tradicionalni tip »etičkog« dogovora — naime, dogovora zasnovanog na meta-normama racionalnog argumentiranja — i, na isti način, oblik — jedini oblik — obnavljanja etičkog dogovora među slobodnim i ravnopravnim pojedincima nakon što je razorena tradicionalna etička suština. Kroz proces obrazlaganja, sloboda će biti vezana uz solidarnost i racionalnost; proceduralna koncepcija racionalnosti tako će odrediti normativnu jezgru post-tradicionalnog oblika komunalne slobode. Tako bi i moja pomalo paradoksalna sugestija kako **formalna** koncepcija racionalnosti može usloviti **sadržaj** demokratskog oblika etičkog života, mogla djelovati opravdanom.

Već sam ustvrdio kako nikakav univerzalistički princip »negativne« slobode nije stvarno — ni na kakav poseban način — »uključen« u proceduralnu koncepciju racionalnosti. Ako je to točno, takva nam koncepcija ne može osigurati postkonvencionalni pojam solidarnosti (»bratstva«). Solidarnost u postkonvencionalnom smislu iziskuje od nas da želimo prostor negativne slobode za sve druge; prostor negativne slobode koji je preduvjet određenja i preuzimanja odgovornosti za vlastiti život i koji, na isti način, jest prostor slobode da se izgovori »Ne« i shodno tome postupi. Samo na osnovu takve slobode zamislivi su simetrični oblici uzajamnog uvažavanja, dobrovoljnog sporazumijevanja i racionalnog konsenzusa među jednakima. Samo

ako proceduralna koncepcija racionalnosti u sebi uključuje anticipaciju — »nacrta« — oblika života koji će biti otjelotvorenje komunikativne i diskurzivne racionalnosti u **idealnom** smislu (»idealna zajednica komunikacije«), možemo koncepciju komunalne slobode graditi isključivo na pojmu racionalnosti. Ipak, ja vjerujem — i drugdje sam pokušao dokazati — da takva idealizacija nema smisla.²⁷ Ne želim reći da pojam racionalnosti sadrži transcendentálnu iluziju — kao što bi to tvrdio Derrida — tj. da počiva na idealizacijama koje su — koliko neizbježne — toliko i iluzorne. Želim samo reći da takve idealizacije, budući konceptualno nekoherentne, nisu stvarno sadržane u konceptu racionalnosti. Zbog toga pojam komunalne slobode ne može biti reduciran na proceduralnu koncepciju racionalnosti, iako mora biti objašnjen i potkrijepljen racionalnim argumentima i iako će racionalnu argumentaciju postaviti na povlašteno mjesto s obzirom na obnovu i trajnost etičkog sporazumijevanja.

Komunalna sloboda je sloboda koja — kroz institucije i djelovanje društva, kroz samorazumijevanje, brigu i običaje svojih građana — je postala opći **cilj**. Negativna sloboda mijenja svoj značaj kad postaje općom brigom, jer tada ona više nije samo naša vlastita sloboda koju želimo, već je načelo samoodređenja svakog pojedinca i zajednice. Takav opći — i opće priznat — prostor samoodređenja može postojati samo ukoliko je institucionalizirano područje javne slobode i u kojem **mj** — ograničeni zakonima racionalnosti i pravednosti — kolektivno, odnosno posredstvom javne rasprave i »zajedničkog djelovanja« naše pravo na samoodređenje očitujemo kao **političko** pravo. A kad je negativna sloboda, kroz institucije i procese kolektivnog samoodređenja, preobražena u komunalnu slobodu, takva komunalna sloboda, gdje postoji, nužno je autorefleksivno: postaje svojom vlastitom svrhom. Na izvjestan način to je već i stvarnost grčkog polisa, barem ukoliko vjerujemo onim misliocima, od Hegela do Hannah Arendt, za koje je grčki polis prvi primjer političke slobode. Institucije ponašanja i običaji u komunalnoj slobodi postaju sami sebi svrhom jer su uključeni u samo tumačenje, identitet i praktična usmjerenja pojedinaca; kad se to desi, sadržaj demokratskog uobličavanja volje više nije uvjetovan samo onim pred-političkim skrbima, interesima i sukobima koji u političku sferu ulaze izvana (kao stvar »pravednih« regulacija); prije svega, sama komunalna sloboda postaje sadržajem politike — ne samo revolucionarnim činom »constitutio libertatis«, koji za Hannah Arendt uvijek predstavlja paradigmu političke akcije, već i u praksi očuvanja reinterpretacije, obrane, mijenjanja i širenja prostora javne slobode. Constitutio libertatis je neprekidna briga političkog djelovanja u uslovima javne slobode; ovo je elemenat istine u inače paradoksalnom vjerovanju Arendtove da sfera političke akcije sebe ima kao vlastiti sadržaj.²⁸

Ovaj oblik autorefleksivnosti komunalne slobode, koji već možemo pripisati grčkom polisu, razlikuje se od autorefleksivnosti svakog suvremenog oblika komunalne slobode jer potonji mora počivati ne samo na (univerzalističkom) uvažavanju »prava na posebnost«, već je i autorefleksivan u još jednom značenju: prvenstveno u smislu svijesti da niti jedan od specifičnih

²⁷ Vidi Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M. Suhrkamp Verlag 1986, poglavlja VII i VIII.

²⁸ Vidi Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963.

normativnih sadržaja ili specifičnih tumačenja, na kojima se može zasnivati, ne može biti izuzet od mogućnosti racionalne kritike. Na izvjestan način — a to je stvaran smisao Habermasova tumačenja komunalne slobode — svaki posebni normativni sadržaj, svaka institucionalna regulativa, kao i svaki sistem interpretacije, otvoreni su za raspravu i racionalne preinake. Shodno tome, proceduralna koncepcija racionalnosti uistinu uslovljuje važan strukturalni uvjet ma kojeg oblika komunalne slobode. Da nam utvrđuje preduslov, ali nam ne daje i »određenje« komunalne slobode, može se izraziti i iskazom kako proceduralni koncept racionalnosti govori samo što može biti **racionalna** sloboda, ali ne i što može biti racionalna **sloboda**.

Prevela s engleskog: Sanja Sarnavka

Albrecht Wellmer

MODELS OF FREEDOM IN THE CONTEMPORARY WORLD

Should the concept of freedom be interpreted from the point of view of the community? Depending on the answer to this question one distinguishes »individualist« and »collectivist« or »communalist« political theories. Although, according to the author's view, the two presented conceptions of freedom complement one another, in the text he analyses their opposition in the form of the dilemma: **radical individualism** or **radical communalism**.

Individualist theories, which start off from the detached and independent individual, conceive freedom as »negative« — restricted by the universal law which ensures rights and freedom for everyone. On the other hand, communalist theories emphasize the »normative« character of freedom, thematizing the specific means used by the actors within a society, first of all, in reaching the decision concerning what they wish to do. Regarding the anthropological and epistemological presuppositions of communalism, originating with Aristotles, and in modern theory revived by Hegel, as certainly more proper than those of the individualist tradition (Hobbes, Kant, Enlightenment, Romanticism, Nozick . . .), Wellmer analyses how Hegel's communalist views are revived in the works of Marx and Toqueville. Agreeing with Toqueville that the spheres of »negative freedom« and positive universal freedom cannot be unambiguously divided, as well as with the view that freedom can exist only as a form of ethical life, in other words, of communal practice embodied in the character, customs and moral feelings of citizens — the author, however, once again analyses the radical dilemma individualism/communalism incarnated in the opposition of Habermas towards Nozick.

Considering the relation among »negative freedom«, »positive rights« and »universal will«, Wellmer establishes that commitment in the dispute depends also on the possibility of thinking out the concept of communal or discursive rationality — which should extend to the normative structure of the »modern consensus« and provide the normative content for contemporary concepts of freedom. In contrast to Habermas, to whom he is otherwise closely related in thought, Wellmer concludes that Freedom and Reason in the contemporary world do not correspond — despite the fact that the demand for freedom is a rational one, and that the aim of negative freedom is — rational, communal freedom.