

Rasprave

SLOBODA U ISTINI ILI SLOBODA KAO ISTINA?

Idejna analiza liberalizma

Brantmir Lukšić, Split

Naša je kultura prožeta verbalizmom; postoje u njoj spremne naljepnice koje se lijepe na svako naše duboko i autentično iskustvo, da bi njegovu izvornost pretvorile u banalnost već viđenih i proživljenih riječi. Posljedica je toga, da riječi postavljaju koprenu između nas i zbilje, nas i naših doživljaja. Ništa ne postoji prije nego mu damo ime, a kada je predmet ili doživljaj jednom imenovan, njegov život postaje samo riječ koja proizvodi još više riječi u beskonačnim argumentima sofizma. Odatle onaj paradoks, da kada se neka riječ najčešće rabi, nama izmiče ono što je morala iskonski označavati. Stoga možda imamo najizvornije iskustvo one zbilje koju bi određeni pojam morao označiti upravo tada, kada ga ne usitnjavamo u riječ, kada se ne razmećemo njegovom verbalnom oznakom, već kada ga neimenovanog proživljavamo.

Takva je riječ i liberalan, ili njena apstraktna imenica liberalizam. Kada ih rabimo obično oponašamo Humpty-Dumpty, ono jaje u knjizi "Alica u zemlji čudesa", koje je na prigovor da upotrebljava riječi čas u ovom čas u onom značenju odgovorilo, da za njega svaka riječ znači upravo ono što on u tome času hoće da ona znači, "ni manje, ni više". Po uzoru na Humpty-Dumpty jedan se dio današnjega svijeta rado naziva liberalnom demokracijom, premda u njemu postoji do sada neviđeni stupanj "upravljanog društva", koje u politici, ekonomiji, socijalnom osiguranju, itd., do u tančine kontroliraju stotine tisuća činovnika, dužnosnika, čelnika i načelnika. U želji da stvori nepropusnu mrežu osobne i društvene sigurnosti to je "liberalno" društvo drastično suzilo prostor slobode, pa njegovi mlađi članovi instinktivno

traže kroz politički, sektaški ili krivični rizik časovit nadomjestak njenog gubitka.

U ovom ćemo prikazu analizirati pojam liberalizma, tu tako često i u različitom smislu upotrebljavanu riječ. Ukazat ćemo na njene implikacije u politici i gospodarstvu, kao i na njene filozofske pretpostavke. Na tom ćemo se putu sresti i s onom čudnom kombinacijom prosvjetiteljstva i moralnog idealizma, s religioznim liberalizmom, koji je stajao nad kolijevkom liberalističke misli, i čijim nestankom u naše doba moralnog relativizma i nihilizma svih vrijednosti liberalizam gubi svoju najdublju inspiraciju i dolazi pred jezive dileme.

KORISNOST ILI PRAVEDNOST?

Politički se liberalizam može jezgrovito okarakterizirati svojom glavnom postavkom, da vlast u političkoj zajednici mora biti neopredijeljena glede etičkih pitanja o dobrom životu i pravednosti. Po riječima J. S. Milla, odnos se između društva ili vlasti i pojedinca mora regulirati jednim "vrlo jednostavnim načelom", naime, da je "jedini cilj koji opravdava individualnu ili kolektivnu intervenciju društva u slobodu djelovanja bilo kojeg njegova člana samozaštita", i da se "sila može zakonito upotrijebiti prema bilo kojem članu civiliziranog društva protiv njegove volje jedino da se spriječi nanošenje štete drugima".¹ Stožerno je, međutim, pitanje, kada ja počinjem nanositi štetu drugome, tek kada rabim silu prema njemu, ili možda, već kad ga zavedem, gurnem na krivi put, zlorabim njegovu naivnost ili njegov nedostatak izobrazbe da ga navedem da izabere nešto što će potpuno upropastiti njegov sustav vrijednosti a time i njegov dotadašnji život.² Mora se naglasiti, da je J. S. Mill primijenio svoju formulu samo prema ljudskim bićima u zrelosti njihovih ljudskih sposobnosti, a ne i prema djeci kao ni "prema onim nazadnim stanjima društva u kojima se sam ljudski rod može smatrati u stadiju djetinjstva". Što se pak "barbara" tiče, Mill smatra da je za njih despotizam primjeren način vladanja.³ Kao da čujemo u ovim riječima iz daljine jeku paternalističke izreke jednog drugog Millovog sunarodnjaka o "teretu bijeloga čovjeka" i o njegovoj sudbini da "odgaja" obojene rase. Prema riječima drugog začetnika suvremenog političkog liberalizma, čovjek je razmijenio svoju slobodu u stanju prirode, gdje je bio apsolutni gospodar svoje osobe i svoga imanja, za život u društvu, radi bolje zaštite vlastitoga života, slobode i vlasništva⁴, iako

¹ J. S. Mill, *On liberty*, u: *The political philosophers*, džepno izdanje, 1954, str. 144.

² N. Lobkowicz, *Wendezeit*, izd. Neuman, 1993, str. 282.

³ J. S. Mill, loc. cit.

⁴ J. Locke, *On civil government*, 2. traktat, u: *The political philosophers*, izd. 1954, str. 128.

je John Locke zastupao mišljenje, da je ropstvo ustanova naravnoga prava.⁵

U temeljima klasičnog političkog liberalizma nalazi se utilitariističko shvaćanje vrijednosti, bilo da se ova korisnost shvaća hedonistički kao užitak ili u modificiranom obliku tzv. utilitarizam dobrobiti (welfare), odnosno idealnog utilitarizma. Međutim, pitanje "maksimanda" (vrijednosti koja se mora maksimalno postići) progoni svaku verziju utilitarizma. Je li to najveća sreća najvećeg broja ljudi ili prosječna odnosno sveukupna korisnost? Problem je u tome, što ni pojam užitka kao ni onaj korisnosti ne može poslužiti kao najviša vrijednost. Ljudi često imaju takve želje čije zadovoljenje ne znači ni najveću korisnost niti najveći užitak.⁶ Neki više vole slobodu čak i kada je moraju platiti oskudicom ili smrću. Ljudska se sreća naprosto ne može poistovjetiti s užitkom, i Aristotelov eudaimonizam nije isto što i hedonizam. K tome je hedonizam uvijek psihološki egocentričan i egoističan, te kao takav ne može biti temelj društvene etike. Utilitarizam potkopava ideju pravednosti. Kada se pragmatično-utilitarna teorija, na kojoj počiva klasični liberalizam, kako politički tako i ekonomski, pokazala nedostatnom, nikle su nove teorije, osobito u anglosaksonskom svijetu, koje su trebale ovaj nedostatak iznutra ukloniti. Tako je, prema "liberalizmu dobrobiti" (welfare liberalism) Johna Rawlsa vrhovni etički kriterij, na kojem se liberalizam mora graditi, jednako pravo svakog čovjeka da sudjeluje u tzv. primarnim dobrima (sloboda, životne mogućnosti, dohodak, bogatstvo, samopoštovanje). Ova se društvena primarna dobra moraju ravnomjerno raspodijeliti, osim ako bi neravnomjerna raspodjela bila od opće koristi. Rawls govori o prvenstvu prava nad onim što je dobro, čime se njegovo shvaćanje približava deontološkim teorijama, premda on priznaje važnost posljedica čovjekova djelovanja. Međutim, da bi utemeljio liberalizam na ovakvoj svojevrsnoj koncepciji utilitarizma, Rawls mora napustiti osnovne premise utilitarizma i naglasiti jednu vrijednost i jednako dostojanstvo svakog čovjeka, čak i nerođenog djeteta, te zahtijevati strogo poštivanje svih njegovih prava.⁷ Ali ideja o jednakosti svih ljudskih bića nije znanstvena činjenica do koje se dolazi empiričkim putem. Shvaćanje o apsolutnom dostojanstvu ljudske osobe može se braniti jedino metafizičkim ili religioznim argumentima. Tako kada Rawls kaže da svaka osoba posjeduje nepovredivost koja se temelji na pravednosti, i koju čak ni dobrobit društva kao cjeline ne smije povrijediti, on je već nadišao utilitarizam i empirizam i utemeljio svoje liberalno shvaćanje čovjeka i društva na temeljima transcendentne filozofije, koja, ako se logično domisli do njenih konačnih zaključaka, ruši neke od bitnih stupova suvremenoga liberalizma.⁸

⁵ J. Locke, op. cit, str. 69 i 104.

⁶ Usp. A. Brown, *Modern political philosophy*, Penguin izd. 1986, str. 33.

⁷ Usp. F. Furger, *Christliche Sozialethik*, izd. W. Kolhammer, 1991, str. 71.

⁸ J. Rawls, *A theory of justice*, Oxford University Press, 1971, str. 3.

Još jedan pokušaj modifikacije klasičnog liberalizma predstavlja i teorija o pravednosti kao ovlaštenju (entitlement theory of justice) koju je iznio R. Nozik, i prema kojoj pojedinac ima tako neotuđiva prava, da mu ih ni u kojem slučaju ni društvo ni druga osoba ne smije oduzeti.⁹ Među ovim se temeljnim pravima nalazi i pravo na slobodu koje niti podliježe niti vodi nekom višem cilju, npr. korisnosti i pravednosti. Nozиков liberalizam prelazi dakle u libertarijanizam, izdvajajući vrijednost individualne slobode od vrijednosti društvene dobrobiti ili jednakosti. Može se, međutim, zapitati, na čemu ovo shvaćanje temelji neotuđiva prava pojedinca? Na prirodi ili na Bogu? Zacijelo ne na društvu ili državi. Problem je u tome, da se ne može zasnovati, prema dogmi suvremene pozitivističke aksiologije, koju većina ovih mislilaca prihvaća, jedno pravo koje samo sebe utemeljuje (tzv. foundational right), dakle koje se ne izvodi iz nekih posljedica ili okolnosti koje su izvan njega (npr. korisnost), na činjeničnom temelju, jer bi to predstavljalo "naturalističku pogrešku" izvođenja onoga što mora biti iz onoga što jest. A to je upravo ono što Nozik i njemu slični rade, pa se moraju odreći ili apsolutnog karaktera temeljne vrijednosti (znači, moraju prihvatiti utilitarizam), ili postavke o relativnosti i subjektivnosti svake vrijednosti (znači, moraju navesti uvjerljive razumske argumente koji temelje na bitku izbor njihove vrhovne vrijednosti).¹⁰

Moramo nadodati, da se filozofsko opravdanje političkog liberalizma može tražiti i u drugim filozofskim doktrinama, npr. onoj o prirodnim pravima, te da, s druge strane, svaka od ovih filozofija može zastupati i neku drugu političku teoriju, utilitarizam teoriju meritokracije, a filozofija prirodnog prava oblik anarhije.

KULT SLOBODE

Liberalizam uzdiže slobodu kao "maksimand", kao cilj samoj sebi, dajući prednost pravu na izbor pred svim ostalim objektivnim standardima moralnosti. Što je to dobar život za pojedinca, ne može i ne smije, prema shvaćanju liberalizma, biti prosuđeno s nekog javnog motrišta; to se mora prepustiti odluci svakog pojedinca čiji se izbor dobrog života smije ograničiti jedino time, da takav izbor ne smije nanijeti štetu drugima. Ovo stajalište pretpostavlja subjektivnost i relativnost ne samo naših aksioloških (vrijednosnih), nego i gnozeoloških (spoznajnih) kriterija. Drugim riječima, nije relativna samo svaka vrijednost, nego i svaka istina. U tome se liberalizam može smatrati pretečom tzv. "postmoderne", koja slobodu smatra proizvoljnošću i nju potpuno rastavlja od istine ili autoriteta, dok u spoznajnoj teoriji zastupa mišljenje, da se istina rastače u samom tekstu i u beskonačnom nizu subjektivnih tumačenja. "Postmoderna" drži da

⁹ R. Nozik, *Anarchy, state and utopia*, Blackwell, 1974, str. IX.

¹⁰ Kritiku ovoga vidjeti kod B. Lukšić, *Fact and value in legal norms*, u: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Milano 1980, br. 1.

je čovjek mjerilo istine, svodeći i ograničavajući tako istinu na sami čin spoznavanja. Ona, međutim, ide dalje, pa utapa svijest u podsvijest ili nesvijest, čime se osoba pretvara u beskonačan broj krinka ili krabulja (Foucault). Liberalizam se slaže s "postmodernom" da se politika mora očistiti od "velikih priča" (J. F. Lyotard), spekulativnih (Hegel) ili emancipacijskih (Marx) predstava, da se u politici moramo odreći svih utopija, metafizičkih ideala i snova, svih pokušaja da se politički traži istina ili moral.

Ove se postavke ne mogu logično braniti. Ponajprije, sa čisto pragmatско-političkog stajališta, neprihvatljivo je mišljenje da je sloboda "maksimand", jer ono negira osnovna načela kako pravne, tako i socijalne države. U politici uvijek postoji labilna ravnoteža između slobode i jednakosti, slobode i pravednosti i svaka prevaga jednog od tih polova u odnosu na drugi obično postaje kobna za državu i društvo. Osim toga, kada je riječ o slobodi treba jasno lučiti između njena dva osnovna značenja, psihološke slobode, onoga što se naziva sloboda volje, i društvene ili političke slobode kao odsutnosti vanjskih zapreka da učinimo ono što želimo.¹¹ U ovom se kontekstu ta riječ rabi da označimo prostor unutar kojega se ne stoji pod političkom ili društvenom prisilom. Takva sloboda nije jedini cilj društvenog i političkog života, jer bi potpuna takva sloboda bila autodestruktivna, ona bi, dakle, razarala samu sebe. Zbog toga se ne možemo složiti s Nozikovom tvrdnjom, da pravo na slobodu nije podložno nijednom višem cilju, npr. pravednosti ili zajedničkom dobru. Ovakvo shvaćanje slobode kao slobode od nečega, a ne slobode za nešto, čini da liberalizam naginje prema pretjeranom individualizmu. Pojedinaц klasičnog liberalizma je apstraktno, izolirano biće, otrgnut iz društvene sredine u kojoj živi i s kojom je najuže povezan u dobru i zlu. Taj pojedinac nije istoznačan s osobom. Pojedinaц, individuum, je odijeljen od drugih, jedinka "usamljene gomile", postavljen nasuprot ostalima, dok je osoba utemeljena u svojoj osobnosti upravo odnosom prema drugim osobama, međusobnim i međuosobnim vezama. Čovjek nije niti izolirani pojedinac, niti puki član kolektiviteta, nego osoba kao društveno i druževno biće, premda on potencijalno nadilazi svako društvo u kojem se nalazi. Kao "manjkavo biće" (Gehlen) čovjek treba civilizacijsku i kulturalnu infrastrukturu, ne samo da razmišlja o sebi i pokuša sebe oblikovati, već naprosto da preživi. Stoga on može ostvariti svoju slobodu jedino kroz međusobne društvene odnose a ne kao samotnjak (na grčkom "idiotes"). Ovo on može učiniti bilo na razini osobnih, izravnih susreta, ili na nadosobnoj razini složenih društvenih struktura. Konstitutivno ovisan o drugima čovjek je "sloboda u komunikaciji i povijesti".¹² Radi toga je potrebno da u politici i ekonomiji dva temeljna dobra budu usklađena, zajedničko dobro zajednice i osobno dobro svakoga pojedinca. Budući da se ni jedno od

¹¹ M. Forschner, *Mensch und Gesellschaft*, Darmstadt 1989, str. 96.

¹² F. Furger, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988, str. 153.

njih ne smije žrtvovati zbog drugoga, liberalizam nužno mora biti ublažen načelima socijalne države u trajno nesigurnoj ravnoteži između liberalnog individualizma i kolektivismu koji depersonalizira.

Osim toga je liberalistički model razumnog egoista potpuno nestvaran, jer ljudska bića nisu uglavnom razumna u svojoj sebičnosti, budući da uvijek i dosljedno ne vole više vlastito dobro nego zlo svome bližnjemu. Takav model razdvaja razumnost od istine, jer nalaže da bi čovjek trebao razumno postupati, ali da ga ne obvezuje nikakva istina koja ne dolazi od njega samoga. U ovom zahtjevu liberalizam upada u protuslovlje sa samim sobom, jer očekuje da svi prihvate i shvate objektivnu, dakle nadosobnu, istinu njegovih načela. U tome, međutim, ima neke logike. Da bi slobodu učinio vrhovnom vrijednošću liberalizam mora relativizirati istinu, jer ako postoji objektivna, nadosobna istina (koja ovisi o osobi jedino radi spoznaje), pojedinac nije slobodan u izgradnji vlastita sustava vrijednosti. Ovakvo shvaćanje slobode, koja nije vezana istinom niti zbiljom bitka, ne vodi samo u spoznajnoteoretski subjektivizam i radikalnu relativnost svih vrijednosti, nego vrlo često u hybris slobode kao vlastitog postavljanja i stvaranja u bitku.¹³ Sloboda kao autogeneza znači moć vlastitog stvaranja istine, vrijednosti i, konačno, same slobode. Odatle želja takvog faustovskog duha, u čijem znaku danas stoje ne samo politika i ekonomija, nego i cijela tehnika kao sveobuhvatan način razmišljanja i ponašanja, da učini sve ono što se može učiniti, a ono što se još ne može učiniti, da napravi "učinjivim".¹⁴ Nažalost, time naši problemi, od ekoloških do društvenih, gospodarskih i političkih, postaju mnogo ozbiljniji i opasniji, pa ako kao ljudski rod ne napravimo u bliskoj budućnosti pomak, koliko god težak i samozatajan, od shvaćanja slobode kao autonomije samokonstituiranja i samostvaranja do slobode kao autonomije samoograničenja, možemo vrlo lako doživjeti slobodu kao autonomiju samouništenja. Jer u ontološkom redu čovjek nije mjera stvari nego mjeren od stvari, od izvanosobne zbilje. Njegovo je dostojanstvo u njegovom pozivu da bude, po riječima Heideggera, čuvar bitka, njegovo samosvjesno otkrivanje. Ne samo teoretski, nego i u društvenoj i političkoj praksi, slobodu možemo sačuvati jedino da je ograničimo. Idealno bi bilo da se to ograničenje provede kao čin osobne autonomije. U praksi, međutim, ono se provodi putem suvremene socijalne i pravne države i to u mnogo većem opsegu nego li se obično pretpostavlja, od poreskih nameta pa do restrikcija u upotrebi i uživanju zraka, mora i kopnenih površina zbog industrijskog i tehnološkog razvoja. Kod toga se treba pridržavati načela, da se uvede onoliko ograničenja koliko je najmanje potrebno, a dopusti toliko slobode koliko je najviše moguće.¹⁵

¹³ Usp. A. Baruzzi, *Die Zukunft der Freiheit*, Darmstadt 1993, str. 12 i s.

¹⁴ A. Baruzzi, op. cit, str. 354 i s.

¹⁵ Socijalna je država već u svom pojmu ograničenje osobne slobode. Ekološka država nameće još veće restrikcije osnovnih ustavnih prava građana, da bi se poštovala

SLOBODA KAO "HAPPENING"

Filozofija slobode, koja je utkana u temeljnu strukturu klasičnog liberalizma, već se u nekim liberalnim krugovima smatra zastarjelom i nju zamjenjuje shvaćanje o slobodi kao događaju ("happening"). Da bismo razumjeli ovu promjenu pojma slobode u postmodernom liberalizmu, potrebno je kratko izložiti pojam istine i slobode u tzv. kritičnom realizmu kojega prihvaća postmoderni liberalizam. U suvremenoj znanstvenoj metodologiji dolazimo do određene znanstvene teorije metodom pokusa i promašaja, ili pretpostavke i njenog opovrgavanja. Ipak i nakon njenog uspostavljanja stanovita teorija nije nikada trajno utvrđena, jer se u svako doba može dokazati da je pogrešna i tada odbaciti ili izmijeniti (tzv. metoda falsifikacije). Međutim, ako ovaj postupak ne shvatimo samo kao metodu ili put da dođemo do istine, nego kao gnoseološko načelo, onda zastupamo gledište da se istina nikada ne nalazi u sudu ili u teoriji, nego u zbilji koju nikada nismo u stanju potpuno spoznati i koja trajno izmiče svim našim pokušajima da je uhvatimo razumom. Ovo gledište pretvara istinu u događaj, u časoviti mozaik čije pločice vrlo kratko vrijeme zadržavaju te sretne međusobne odnose. Istina nije više intelektualni uvid u stanovitu datost. Ontologija prestaje biti znanost o bitku, istraživanje pratemelja, biti ili otkrivene prisutnosti onoga što jest (prema Rombachu ontologija supstancije), i postaje znanost o struktura koje se trajno mijenjaju, koje su u vječnom kretanju (strukturna ontologija, kako je naziva Rombach), koje ne samo što nemaju nikakvu konzistentnost i trajnost, nego ni ontičkog temelja, supstrata. Zbilja time postaje struktura bez nečega što je strukturirano, "phainomenon" bez odgovarajućeg "noumenon".¹⁶ Primijenjen na slobodu kritički realizam zastupa autonomiju ljudske slobode u strukturnoontološkom smislu kao autogenezu slobode, kao njeno autokonstituiranje. Metodom pokusa i promašaja mi ili konstruiramo u bitku svoju vlastitu slobodu ili nam to ne uspijeva. Ovaj pokušaj uspostavljanja vlastite slobode je jedinstven i krajnje nepredvidiv događaj. On može ne uspjeti, ali su, prema shvaćanju postmodernog liberalizma, uspjeh i neuspjeh sastavni dio same biti slobode. U tom je smislu sloboda zadatak, a ne primjena sposobnosti koju mi već posjedujemo.¹⁷ Ako je sloboda događaj, to je isto i istina. Postoji, stoga, mnoštvo istina i sve su one relativne. Prema takvom shvaćanju istina nije zrenje, uviđanje nečega što jest ("theoreia"), ona nije miran intelektualni posjed, nije čak ni svjetlo u čijem krugu mi stojimo i koje nam se otkriva. Istina postaje hodanje kao takvo putom koji nas možda nikamo ne vodi. Za postmoderni liberalizam bit istine leži u

prava prirode. Usp. K. Bosselmann, *Im Namen der Natur. Der Weg zum ökologischen Rechtsstaat*, Darmstadt 1992, str. 351 i s.

¹⁶ Usp. H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg-München 1971.

¹⁷ Usp. A. Baruzzi, op. cit, str. 328-334.

slobodi, a bit slobode u događaju kojim možda uspijemo a možda ne uspijemo stvoriti slobodu. Na taj je način krug zatvoren; na završetku konačnog domišljanja liberalne koncepcije slobode kao samostvaranja stoji shvaćanje slobode kao okusa ništavila.

"NEVIDLJIVA RUKA" BLAGOSTANJA

U svojim djelima Locke tvrdi da rad stvara vrijednost i da nas rad ovlašćuje da prisvojimo dijelove prirode kao osobno vlasništvo.¹⁸ Za njega je pohlepa da stečemo što više vlasništva pravedan i zdrav motiv. Interesantno je usporediti Marxovo shvaćanje, prema kojem su lakomost i pohlepa također pozitivni ali s tom razlikom, da bi one morale doprinositi stjecanju kolektivnog a ne privatnog vlasništva. Karakteristična je za ekonomski liberalizam klasičnog tipa i vjera u samoregulirajući mehanizam slobodnog tržišta, u "nevidljivu ruku" toga tržišta, kako ju je A. Smith nazvao, koja kroz slobodu ponude i prihvata vodi općem blagostanju. Klasici ekonomskog liberalizma često rabe izraz privatno vlasništvo kao sinonim za sreću. Tako "Virginia Bill of Rights" (1776) u istom dahu spominje pravo stjecanja i posjedovanja vlasništva i pravo da čovjek traži i nađe sreću i sigurnost. Uz kolijevku ekonomskog liberalizma stajala je slika čovjeka kao privatnog vlasnika. Interesantno je primijetiti, da je već od doba prosvjetiteljstva europski liberalizam imao crtu nepovjerenja i neprijateljstva prema tradicionalnim sustavima obitelji, srodstva, strukovne udruge i vjerske zajednice, jer svi ovi ograničavaju potpunu autonomiju pojedinca kao privatnog vlasnika. Ova sklonost potječe iz Francuske XVIII. stoljeća i njenog prosvjetiteljstva, gdje je "le philosophe" bio protiv autoriteta ceha, Crkve i obitelji i naklonjen etatizmu centralizirane, politički autoritarne Francuske koja je morala biti "une et indivisible". Ova je sklonost postojala u toj zemlji "lumières" usporo s općom sklonošću prema raspuštenosti, korupciji, moralnom truljenju i bezakonju velikih gomila atomiziranih pojedinaca, koji su bili egocentrični, gramzivi i odani hedonizmu. Povijest je posvjedočila da je onaj ekonomski liberalizam koji su zagovarali njegovi začetnici poput A. Smitha i D. Ricarda na početku industrijalizacije i za vrijeme osiromašenja proletarijata koje je slijedilo, imao za posljedicu zanemarivanje slabih i zaštitu jačih i lukavijih, i da je on pružao otpor društvenim promjenama koje zahtijeva socijalna država.¹⁹

Ovakav se laissez-faire liberalizam vrlo rijetko danas zastupa u liberalnim krugovima, koji pokušavaju spojiti liberalistička načela tržišne ekonomije s dostignućima socijalne države. Uzmimo za primjer njemačku školu tzv. društveno-tržišne ekonomije. Ona odbacuje mišljenje da razmjena sama po sebi stvara moralan prostor društvene

¹⁸ Usp. J. Locke, *On civil government*, pogl. V (Of property), u: *The political philosophers*, 1954, str. 70-85.

¹⁹ Usp. F. Furger, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988, str. 139.

dobrobiti. Neoliberalna škola ekonomije ne prihvaća ni relativizam vrijednosti niti uvjerenje da u društvenim i ekonomskim stvarima postoje konačna teoretska rješenja. Njeni zastupnici (W. Eucken, F. Böhm, F. A. Lutz, A. Rüstow, W. Röpke) ne dijele mišljenje jednog Friedricha von Hayeka i njemu sličnih, da naš razum ne smije nametnuti društvu i ekonomiji odgovarajuće institucionalne oblike, pa da se radi toga u ekonomiji moramo oslanjati na spontanu evoluciju i "prirodnu selekciju". Prema naučavanju ovih neoliberala "(tzv. "ordo grupa") postoje u politici i ekonomiji stanovite objektivne, izvanjske vrijednosti, kojima se može i smije prosuđivati određeni ekonomski i politički sustav. Prema njima čisti kapitalizam pada na ispitu, jer on ne može proizvesti "etičke rezerve" (npr. socijalnu pravdu) o kojima ovisi zdravlje ekonomskog sustava. S druge strane, pak, državna intervencija u tržišnu ekonomiju kao i opsežne usluge socijalnog osiguranja također imaju loše posljedice, jer oni koče individualnu odgovornost i osobnu nezavisnost poduzetnika.²⁰ Budući da tržište nije samo izraz i posljedica slobode, nego i pomaže u njenom stvaranju, zakonodavstvo bi trebalo, prema neoliberalima, aktivno djelovati u ispravljanju grešaka tržišnog gospodarstva i u njegovu usmjeravanju prema drugim, obuhvatnijim ciljevima društva. Postoje, dakle, apsolutne etičke vrijednosti, među kojima i vrijednost socijalne pravednosti, i one se moraju nametnuti društvu bez obzira na mišljenje manjine ili većine. Tako npr. država smije ograničiti slobodu da bi omogućila slobodnu konkurenciju ostalih sudionika na tržištu.²¹ Sloboda svih interesnih grupa u demokratskom društvu ne doprinosi nužno, prema mišljenju ovih neoliberala, općem i zajedničkom dobru. Radi toga oni zagovaraju jaku ali ne previše razgranatu državu koja mora biti odijeljena od interesnih grupa, ali ne neutralna glede različitih oblika ekonomskog poretka, ako želi, a to joj je zadaća, sačuvati uvjete za funkcioniranje društveno-tržišne ekonomije. Vidimo, dakle, da neoliberalizam ove provenijencije negira neka od bitnih načela klasičnog ekonomskog liberalizma. Možemo, stoga zaključiti, da izbor ekonomskog sustava konačno ovisi o društvenoj i političkoj filozofiji koja stoji iza njega i koja odlučuje o izboru dominantne ljestvice vrijednosti. Ako je dominantna vrijednost sloboda pojedinca, tada će ekonomski sustav koji zagovaramo biti različit od onoga koji ćemo graditi ako nam je vrhovna vrijednost jednakost ili socijalna pravednost. Adam Smith je jednom rekao, da opskrba pučanstva mesom i kruhom ne ovisi o dobrohotnosti mesara ili pekara, nego o njegovoj želji da ostvari osobni interes. Po njemu, dakle, skup pojedinačnih sebičnosti stvara zajedničku dobrobit, jer "nevidljiva ruka" tržišta, poput neke providnosti sekularnog komercijalizma, sve vodi

²⁰ Usp. N. P. Barry, *Political and economic thought of german neo-liberals*, u: *German neo-liberals and the social market economy*, St. Martin's Press, New York, str. 110.

²¹ *Ibid.*, str. 112.

prema zajedničkom dobru i društvenom skladu. Suvremeni su neo-liberali otkrili, međutim, na tržištu pokraj nevidljive ruke sklada i vrlo vidljivu ruku gramzivosti, čvrstu šaku sukobljenih interesa i praznu ruku prikraćenih i osiromašenih. Radi toga su njihova stajališta toliko različita od klasičnog ekonomskog liberalizma, da se jedva mogu svrstati zajedno s njim pod isti nazivnik.

EKONOMSKA MONADA

Klasični ekonomski liberalizam, koji još i danas ima svojih zagovornika, temelji svoju doktrinu o slobodi i nesputanosti tržišne konkurencije na prosvjetiteljskoj dogmi o prirodnoj dobroti i beskonačnoj usavršivosti čovjeka, čije navodno zlo proizlazi iz njegova neznanja, nedostatka izobrazne i osobne slobode. Radi toga bi na području gospodarstva takav čovjek morao biti potpuno slobodan da kuje svoju vlastitu sudbinu, a posljedica toga će nužno biti najveće dobro najvećeg broja ljudi. Radi toga, kao što su za religiju ljudi jednaki pred Bogom, tako su za ekonomski liberalizam oni jednaki na burzovnom tržištu. Za taj liberalizam čovjek postaje zamjenjiva tržišna roba, ekonomska monada u jednom jedinom trgovačkom društvu na cijeloj zemaljskoj kugli. Ekonomija postaje izraz moralnosti, svjetovno spasenje. Ona potiskuje politiku čineći je u biti ovisnom o ekonomiji. Ekonomska inicijativa i trgovačko poduzetništvo, koji nemaju nacionalnih granica, trebali bi navodno približiti ljude međusobno. Činjenica je, međutim, da se taj željeni učinak ne postiže. Stavljajući natjecanje u središte tržišnog života, dozvoljavajući da bude ekonomski nagrađen onaj tko je lukaviji, okrutniji i bezobzirniji, klasični ekonomski liberalizam potiče sukob umjesto suradnje, prevlast umjesto solidarnosti. Ishod je ovoga društvenog i gospodarskog darvinizma, te bespoštedne borbe za tržišno nadživljavanje, iskorijenjeni pojedinac, tjeskoban zbog svoje ekonomske i životne nesigurnosti, koji je postao trgovačka roba, sićušno pšenično zrno izloženo hirima nesmilenog tržišnog žrvnja. Ako ova sumorna i turobna slika ne odgovara u potpunosti zbilji u tzv. zapadnim demokracijama to je zbog toga, što je u većini od njih zaularen eksperiment laissez-faire liberalizma i oplemenjen idealima socijalne i pravne države, koji vuku svoju inspiraciju u Europi u konačnoj liniji iz kršćanskog humanizma. Tjeskobna ekonomska monada liberalističkog gospodarstva postaje plijenom za sve one koji se lako uvjere da je u njenom interesu trampiti osobnu slobodu za ekonomsku sigurnost. Društvo koje smatra ekonomiju konačnim izvorom blaženstva ne može biti stvarno pluralističko društvo, jer ono pretvara sve osobne obojenosti u opće sivilo svodeći ih na zajednički nazivnik burzovnog indeksa. Na taj je način temeljna dogma klasičnog ekonomskog liberalizma o preodređenom skladu, koji nužno proizlazi iz nesputanih ekonomskih transakcija, dovela do frustriranog i izmanipuliranog čovjeka. Ekonomska je monada izgubila bitne oznake osobnosti. Njena sloboda, koja se ne

temelji na najdubljoj istini o čovjeku, prestala je biti predmetom euforije i postala breme tjeskobe. Tipičan predstavnik klasične liberalne misli, sa svojom naturalističkom filozofijom i svojim racionalističkim utilitarizmom, vrlo često plod vlastitog energičnog i samozadovoljnog psihofizičkog ustroja, nije u stanju odgovoriti na nihilizam našega vremena. Problem je u tome, kako zadržati moral i motivaciju, koji su potrebni za funkcioniranje društva, politike i ekonomije po liberalističkom modelu, u svijetu Samuela Becketta? Naša sloboda, taj temeljni artikal kojim barata liberalizam, ovisi o snazi naše motivacije, a motivacija se ne može odvojiti od smisla života. I upravo zbog toga zadnjeg "zašto", zašto živjeti, zašto raditi, zašto nastaviti tumarati u ovome karavanu, liberalistička je inspiracija nužno povezana s religioznom motivacijom. Po riječima jednog od velikih suvremenih znanstvenika i filozofa, "bez religiozne vizije ljudski je život samo jedan bljesak prigodnih zadovoljstava koji osvjetljava veliku količinu bijede i boli, tek jedna bagatela prolaznog iskustva." (Whitehead). U svemiru bez konačnog Smisla i Temelja, čovjek i njegovo djelo su apsurdni i bezrazložni. Smrt Boga, koju izričito ili prešutno prihvaća većina liberalističkih mislilaca, istovremeno je i smrt svakog ideala, svake norme i svakog humanizma. U tom je lucidnom tragizmu misao Nietzschea nenadmašiva. Temeljni je paradoks liberalističke misli u tome, da je ona jedino moguća kao religiozni liberalizam, ali tada ona prestaje biti onakva liberalistička misao kakvu je mi danas pod tim nazivom poznamo.

QUO VADIS LIBERALIZME?

Svaka kultura ima svoju dominantnu metafiziku, one temeljne postavke i vrijednosti, koje se često nalaze na razini kolektivne podsvijesti, i koje su utkane duboko u njene korijene tako da određuju njenu duhovnu orijentaciju. Dominantna je metafizika u Europi u drugoj polovici prošloga stoljeća i prvoj polovici ovoga stoljeća bez sumnje bila metafizika liberalizma sa svojim idealima individualizma, racionalizma i slobode. Na polju ekonomije ovi su se ideali ostvarivali kao privatno vlasništvo, postizanje najvećeg profita, ekonomski rast mjerljiv količinskim pokazateljima i slobodno tržište. Ipak tek pola stoljeća kasnije ovi su ideali počeli naglo blijediti. Kult slobode se pretvorio u raspuštenost, racionalizam u dogmatski iracionalizam, dok je individualizam stvorio anomija otuđeno društvo nesklono da podnese bilo koju ozbiljniju žrtvu za zajedničke ideale. Frenetična trka za dobitkom i ekonomskim rastom stvara sve veći jaz između bogatih i siromašnih pojedinaca i društava i pretvara naš planet u ekološkom smislu u zajedničku kloaku. Nedavni slom totalitarističke ideologije marksističkog komunizma, koja je vladala nad polovicom Europe i trećinom svijeta, nije plod privlačnosti liberalizma niti trijumf zapadnjačkog liberalnog ekonomskog modela, nego je posljedica nehumanosti i unutrašnjeg protuslovlja komunističke duhovne tiranije. Ali

postoje znakovi, da se ekonomski i politički liberalizam u životnoj praksi mijenja prihvaćajući druge ideale koji ga nadopunjuju. U svijetu dvadesetprvoga stoljeća tradicionalne će političke, ekonomske i socijalne polarnosti, koje su dominirale dvadesetim stoljećem, biti vrlo vjerojatno ublažene na taj način, da će postati složenije i višedimenzionalne. Već danas imamo nagovještaj toga kada liberali i konzervativci zagovaraju komunitarizam, i kada tzv. europska nova desnica u svoj program stavlja mnoge tipično ljevičarske ideale. Ali ako Europa i Sjeverna Amerika, još uvijek bastioni liberalizma, i dalje ustraju u tome da žrtvuju univerzalističku poruku društvene pravde i moralnosti u politici i ekonomiji zbog individualističkog hedonizma i moralne neosjetljivosti, možemo tada očekivati da će se u vrlo bliskoj budućnosti klatno povijesne orijentacije zanjihati prema drugoj krajnosti, i da će na povijesnu scenu doći raznovrsni sustavi "reda i mira", od etnokratskog nacionalizma i rasizma, preko plemenskog religijskog fanatizma do mnogih novih oblika političkog autoritarizma.

FREEDOM IN TRUTH OR FREEDOM AS TRUTH
Conceptual analysis of liberalism

Summary

In this paper the author analyses political and economic liberalism, its contribution to and implications in the philosophy of law, and investigates its philosophical and metaphysical presuppositions, before subjecting it to a critical assessment. In this context he discusses various modifications of the utilitarian theory of values which underpins the classical political liberalism, the cult of freedom, freedom as a happening and the philosophical modifications of the basic liberalistic tenets introduced by the so-called postmodern liberalism. In the field of economic liberalism, having explained the stand-points of the classical authors, he shows the novelties, and sometimes radical differences, of the neo-liberal school in the economy. The author assesses critically the basic assumption of liberal philosophy and concludes with a warning, that, if Europe and America, still the bastions of liberalism, persist much longer in sacrificing a universalist message of social justice and morality in political and economic affairs to individualistic hedonism and to moral insensitivity, that we can then expect in the near future a swing of the pendulum in the other opposite, which means an eruption of law and order systems, from ethnocratic nationalism and racism, to tribal religious fanaticism and to many new forms of political authoritarianism.