

Univerza v Ljubljani  
Fakulteta za družbene vede

Jurij Grobovšek  
Mentor: Doc. dr. Matevž Tomšič

**Od liberalizma h komunitarizmu?  
Razmerje med svobodo in odgovornostjo v moderni  
demokratski družbi**

**Diplomsko delo**

Ljubljana, 2006

*»Ljubezen do svobode, s katero je prepletena vsa človekova vrednost, ni liberalizem, demokracija ali anarhizem, temveč nekaj neizmerno globljega, povezanega z metafiziko človeškega življenja.«*

Nikolaj Berdjajev (1874 - 1948)

*To diplomsko nalogo posvečam svojemu dedku Janezu Grobovšku, ki je prav zaradi svojega neponovljivega vseživljenskega iskanja resnične svobode nesebično finančno omogočil moj študij in je človek, ki s celo dušo verjame v moje delo in uspeh. Zahvaljujem se tudi mojima staršema, ki sta mi ob tem vedno stala ob strani.*

## KAZALO

<b>1. UVOD</b> .....	<b>5</b>
<b>2. OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV</b> .....	<b>9</b>
<b>2.1 O DVEH KONCEPTIH SVOBODE</b> .....	<b>13</b>
<b>2.1.1 KONCEPT NEGATIVNE SVOBODE</b> .....	<b>14</b>
<b>2.1.2 KONCEPT POZITIVNE SVOBODE</b> .....	<b>16</b>
<b>2.1.3. HEGEL O (POZITIVNI) SVOBODI</b> .....	<b>17</b>
<b>3. LIBERALIZEM IN KONCEPT NEGATIVNE SVOBODE</b> .....	<b>21</b>
<b>3.1. LIBERALIZEM IN INDIVIDUALIZEM</b> .....	<b>23</b>
<b>3.1.1. LIBERALNA NEVTRALNOST</b> .....	<b>25</b>
<b>3.1.2. MERILO INSTRUMENTALNEGA RAZUMA</b> .....	<b>26</b>
<b>3.2. LIBERALIZEM IN DEMOKRACIJA</b> .....	<b>28</b>
<b>3.2.1. PROBLEM TIRANIJE VEČINE</b> .....	<b>30</b>
<b>3.2.2. PROBLEM DESPOTIZMA</b> .....	<b>31</b>
<b>3.3. NEOLIBERALIZEM IN SVOBODA</b> .....	<b>33</b>
<b>3.3.1. HAYEK O (NEGATIVNI) SVOBODI</b> .....	<b>34</b>
<b>4. KOMUNITARIZEM IN KONCEPT POZITIVNE SVOBODE</b> .....	<b>37</b>
<b>4.1. AMITAI ETZIONI IN »NOVO ZLATO PRAVILO«</b> .....	<b>42</b>
<b>4.1.1. KOMUNITARIZEM IN IDEJE TRETJE POTI</b> .....	<b>45</b>
<b>4.2. KOMUNITARIZEM IN INDIVIDUALIZEM</b> .....	<b>49</b>
<b>4.2.1. KOMUNITARIZEM IN DEMOKRACIJA</b> .....	<b>51</b>
<b>5. OD LIBERALIZMA H KOMUNITARIZMU? Kakšno svobodo   potrebuje moderna demokratična družba</b> .....	<b>54</b>
<b>5.1. RAZMERJE MED SVOBODO IN ODGOVORNOSTJO V SLOVENSKEM     PRIMERU</b> .....	<b>60</b>

<b>6. SKLEPNE MISLI.....</b>	<b>66</b>
<b>7. LITERATURA.....</b>	<b>69</b>
<b>7.1. INTERNETNI VIRI.....</b>	<b>73</b>

# 1. Uvod

Od nekdanj so se na horizontih (politične) filozofije pojavljala vznemirljiva vprašanja o človekovi svobodi in z njo povezanimi omejitvami. Liberalni mislec 18. stoletja Benjamin Constant (v Bobbio, 1992) razlikuje med nekdanjo antično svobodo, ki temelji na razdelitvi politične moči med svobodne državljane polisa z glasom pri kolektivnem odločanju in moderno svobodo, kot prisposodbo privatnega prostora, ki je pred zunanjim vmešavanjem zavarovan z jamstvom institucij pravne države. Prav slednje, torej moderno razumevanje svobode, predstavlja osrednje področje raziskovanja diplomske naloge, ki se ukvarja z analizo razmerja med svobodo in odgovornostjo v moderni demokratični družbi – kar pomeni, da vprašanje oz. moderno koncepcijo svobode želi obravnavati predvsem s politično–filozofskega vidika. Ob tem pa lahko izpostavimo vsaj še pet možnih vidikov obravnave svobode: npr. ekonomski, pravni, zgodovinsko–kulturni, psiho–socialni in etični vidik pojma svobode.

Za razumevanje modernega koncepta svobode se je potrebno ozreti h klasični liberalni filozofski misli, ki jo naloga predstavlja z avtorji, kot so John Locke, John Stuart Mill in Alexis de Tocqueville. Klasična eleganca njihove politične misli je še vedno osnova modernega liberalizma, vendar se je ta skozi čas spreminjal – tako, da njegov sodobni pomen italijanski filozof Bobbio označi kar kot nauk o »minimalni državi«. To nas pripelje do modernega razumevanja razmerja med državo oz. oblastjo in svobodo, ki je protislovno – saj je država s svojo institucionalizirano močjo garant omejitve posameznikove svobode na račun višje stopnje obče družbene svobode; hkrati pa prav moč države/oblasti predstavlja potencialno grožnjo svobodi posameznika – to pa sproža nova vprašanja o obsegu moderne posameznikove avtonomije in področja zasebnosti, kamor oblast v nobenem primeru nima pravice posegati.

V izhodišče predstavitve koncepta moderne svobode – če se torej pomaknemo od klasičnega razumevanja koncepta svobode proti modernejšim liberalnim tokovom – je v nalogi postavljena znana Berlinova konceptualizacija svobode, ki razlikuje med negativnim in pozitivnim konceptom svobode. Prej omenjeni klasični liberalci tako zastopajo negativni koncept svobode; pozitivni koncept pa zastopata npr. Hegel in Kant – sam pozitivni koncept svobode pa se vrti

okrog vprašanj avtonomije in samoodločanja (samouresničevanja) posameznika ter kot tak lahko predstavlja nekakšno elementarno podlago za moderno komunitaristično misel, ki je predstavljena v drugem delu naloge.

Posebej velja pri tem izpostaviti komunitaristično poudarjanje skupnosti, ki zlahka zbuja različne konotacije – tako na primer Beck govori o ponovnem »ujčkanju« skupnosti z novo teoretsko besedo; Siedentop (2003) pa o »nerazmišljujoči družbeni solidarnosti« ali »atavističnemu patriotizmu« preoblečenima v skupnost, vendar gre pri komunitarizmu predvsem za poskus konstruktivne kritike individualnega liberalizma; v diplomski nalogi pa je komunitarizem predstavljen predvsem kot nadgradnja danes prevladujoče liberalne paradigme – pri čemer si je mogoče predstavljati analogijo z relacijo med modernim konceptom svobode in odgovornostjo kot nadgradnjo koncepta oz. obveznega dopolnila k svobodi – saj komunitarizem s poudarjanjem skupnostnih elementov pri vzpostavljanju ravnotežja med avtonomijo posameznika in družbenim redom teži k večji družbeni odgovornosti.

Urednika zbornika o komunitarizmu Avineri in de-Shalit (2004) opozarjata, da individualni liberalizem (kot politika pravic) želi omejiti področje politike; medtem, ko ga komunitarizem (kot politika skupnega dobrega) želi razširiti. Omejenost politične sfere, ki sovпада z odtujenostjo ljudi od politične razprave ter javnega življenja, je po mnenju komunitaristov predpogoj za vsakršne totalitarizme in hkrati argument za razširjanje politične participacije, ki je v jedru modernega dojetja koncepta pozitivne svobode. Komunitaristi razumejo skupnost kot potrebo, zato poudarjajo moralni pomen skupnosti za posameznikovo življenje. Prav tako pa v okvir skupnosti postavljajo razvoj posameznikove avtonomije, ki si jo zunaj skupnosti težje predstavljajo. Zavzemajo se za vzpostavitev »odgovornih skupnosti«, ki percipirajo izrazit občutek za posameznika, ta pa vključuje boj proti vsakršnemu avtoritarizmu in neenakopravnosti.

Očitno je, da posamezni cilji in ideje komunitarizma sovpadajo z določenimi idejami t.i. »politike tretje poti«, ki je v nalogi predstavljena z njenim glavnim interpretom A. Giddensom. Njegov klic po obnovi socialne demokracije vsebuje tematiko, ki se neposredno dotika vprašanj svobode in posledično odgovornosti v moderni demokratični družbi. Giddens (2000) opozarja na dejstvo, ki je zaskrbljujoče iz vidika koncepta pozitivne svobode – v modernih demokratičnih družbah lahko opazamo občuten porast stranke, ki kot taka seveda ni del politike; Giddens pa jo

imenuje kar »antistranka nevolilcev«. Nasploh se v politični znanosti pogosto pojavlja debata o izčrpanosti liberalne paradigme, kateri je na terenu sodobne demokratične družbe pošla nekdanja progresivna inercija – kar se praktično manifestira v notranji krizi demokratične družbe – sovpada pa z veliko negotovostjo v sodobni liberalni misli (kot tudi v procesu evropskega združevanja), ko je potrebno odgovoriti na nove zahteve po posameznikovi avtonomiji in bolj odzivni državi. Giddens tako izpostavlja sodobno neravnotežje, ko so zahteve po demokratizaciji presegle demokracijo oz. govori o tem, da je kriza demokracije posledica njene premajhne demokratičnosti. Lahko iz tega sklepamo, da se resnica o razmerju med svobodo in odgovornostjo skriva v zviševanju demokratičnosti na vseh ravneh moderne družbe? To bo diplomaska naloga poskušala odgovoriti z predstavitvijo filozofije komunitarizma, ki izpostavlja pomen skupnosti (odgovornosti) in v okvirih moderne demokratične družbe predstavlja praktično edino realnejšo alternativo obstoječi liberalni paradigmi.

V kontekstu povedanega v uvodu ter nenazadnje same širine raziskovanega področja svobode v demokratični družbi, se odpira vrsta aplikacij odgovornosti, ki jih je možno speljati na posameznika, družbo in državo (oblast); ob tem si naloga zastavlja naslednje tri raziskovalne cilje:

1. Podrobno predstaviti koncept moderne (negativne) svobode skozi refleksijo klasične in moderne liberalne politične filozofije.
2. V predstavljeni implicirati komunitarizem, ga povezati s pozitivno svobodo ter z njim povezati sodobno razumevanje odgovornosti kot nadgradnje svobode.
3. Glede na predstavljena (neo)liberalna in komunitaristična teoretska pojmovanja individuma in demokratične družbe napraviti sintezo ter aktualizirati teorijo o odnosu svobode in odgovornosti v kontekstu »slovenskega okvira«.

V želji po konsistentni predstavitvi filozofije liberalizma in komunitarizma ima diplomaska naloga naslednjo strukturo. Uvodu, kjer je podan raziskovalni okvir diplomske naloge, ki se osredotoča na pojmovanje svobode od klasičnih liberalnih mislecev do modernih komunitarističnih teoretikov, sledijo opredelitev raziskovalnih ciljev ter struktura in metodologija naloge.

Drugo poglavje je namenjeno predstavitvi oz. opredelitvi osnovnih pojmov t.j. svobode in odgovornosti. Pri afirmiranju ideje svobode imajo nedvomno poseben pomen filozofi moderne od J. Locka dalje, saj v iskanju možnosti za večjo politično svobodo opozarjajo na pomen posameznikove avtonomije za svobodno človeško delovanje. V tem smislu se diplomaska naloga pri sami opredelitvi pojma svobode

usmeri k liberalnim definicijam svobode, torej od klasičnih liberalnih miselnih tokov do modernejših, kjer najde primarno mesto Berlinova konceptualizacija svobode. V podpoglavju o konceptu pozitivne svobode je za boljše razumevanje komunitarizma prikazano Heglovo pojmovanje svobode.

Berlin torej loči med dvema konceptoma svobode – negativnim in pozitivnim. Na negativni koncept svobode se tako veže tretje poglavje, ki je namenjeno predstavitvi liberalizma ter z njim povezanega individualizma, na katerega sta vezana pojma pluralizem in liberalna nevtralnost. Pokaže se na povezanost liberalizma in demokracije, kjer se izpostavi (že od Tocquevilla opažen) problem tiranije večine in problem despotizma, ki sta lahko usodna za družbeno svobodo. V okviru tretjega poglavja je predstavljen še neoliberalizem z Hayekom, kot centralno figuro novodobnega vala liberalizma.

Drugi del diplomske naloge začneja četrto poglavje, ki obravnava komunitarizem in je vezano na pozitivni koncept svobode – obema pa je skupno opiranje na Heglovo pojmovanje svobode. V ospredje je postavljeno »novo zlato pravilo« Amitaia Etzionija, vodilnega teoretika komunitarizma. Prikaže se odnos med komunitarizmom in individualizmom, povezanost komunitarizma z demokracijo in njegovo podobnost z Gidensovo ideologijo tretje poti.

Temu sledi peto poglavje namenjeno sintezi in aktualizaciji predstavljene teorije, kjer se torej ugotavlja razmerje med liberalizmom in komunitarizmom, kot tudi konceptom negativne in pozitivne svobode. Ob tem se ločeno obravnava razumevanje in stanje svobode in odgovornosti na Slovenskem, kjer so za oceno stopnje svobode uporabljena letna poročila ameriške organizacije Freedom House, katera ocenjuje pravice in svoboščine, ki jih uživajo posamezniki v določenih državah. V šestem poglavju se nahajajo sklepne misli diplomske naloge.

Med raziskovalnimi metodami, ki jih kaže uporabiti za potrebe diplomske naloge oz. analize razmerja med svobodo in odgovornostjo v moderni demokratični družbi so primerne naslednje metode – najprej bo opravljena konceptualna analiza (kot kvalitativna metoda analize sekundarnih virov), kjer bo razložen pomen dveh konceptov svobode po Berlinu. Temu bo sledil časovno-razvojni deskriptivni pregled ideje svobode, ki bo sestavljen iz deskriptivne in primerjalne metode – pri čemer gre za analizo sekundarnih virov, kjer bo iz analize vsebine virov napravljena sinteza.



## 2. Opredelitev osnovnih pojmov

Človekova svoboda se najbolj jasno izraža v specifičnem načinu njegovega delovanja, saj človek (za razliko od vseh ostalih živih bitij) deluje po svoji volji – torej motive delovanja usmerja sam – za razliko od drugih živih bitij, katerih motivi so samodejni, avtomatski oz. bolje rečeno nagoni. Vendar je človekova svoboda delovanja skozi vso zgodovino zadevala ob naravne in družbene danosti, ki so omejevale in onemogočale človekovo uveljavljanje svobode. Juhant (2003: 219) izpostavlja pet modelov pojmovanja svobode v zgodovini, pri čemer se opira na V. Saturo:

1. Prvi model pojmovanja svobode izhaja iz strogega reda determinističnih zakonitosti, ki veljajo v naravi – medtem, ko je človek izvzet iz determiniranosti, kar je dokaz njegove svobode oz. svobode njegovega delovanja. (Nekaterim npr. Rohrerju je ista zakonitost dokaz, da človek ni svoboden, ker mora ravnati po svojem človeškem načinu – torej po svojih družbenih in etičnih normah ter predstavah).
2. Drugi model izhaja iz pojmovanja svobode kot spontanosti, pri čemer je vsaka dejavnost, ki poteka spontano iz svojega notranjega impulza svobodna. (Od tod izvira npr. povečevanje »naravnega« človeka, neobremenjenega z različnimi predpisi, normami, itd.)
3. Tretji model se koncentrira okrog t.i. izbirne svobode. Smatra se namreč, da je svoboda volje v tem, da se lahko izbira med mnogimi možnostmi, ki se odpirajo pri delovanju človeka.
4. Četrty model pojmovanja svobode se osredotoči na »bistvo« svobode, ki je po Saturi predvsem v spoznanju in vpogledu oz. v zavestnem dojetju odnosov ter njihovem zavestnem sprejetju (kot primer je naveden Engelsovo ugotavljanje, da je Hegel prvi dojel pojem svobode, ker je videl njeno bistvo v dojetju odnosov – torej naravnih in družbenih zakonitosti).
5. Peti model svobode opredeljuje njeno bistvo v svobodi od vseh nevrednosti. Le človek, ki je prost vseh negativnosti, je lahko neudeležen – kar pomeni, da je človek svoboden, če nima strahu, boleznih, bolečin itd. (seveda je možno, da je tudi bolan človek svoboden – celo bolj kakor zdrav; Viktor Frankl pa skuša pokazati, da je svoboden lahko tudi najbolj zatiran človek v

koncentracijskem taborišču). Ob tem Juhant (2003) opozarja, da je pojem svobode *analogen* pojem, kar pomeni, da svobode ne smemo posploševati na eno samo dejavnost ali vidik – torej lahko sklepamo, da svoboda ni izključno prvina duha, kot tudi ni le v svobodi oz. prostosti od boleznih ali drugih danosti.

Pojma svobode in odgovornosti lahko v okviru sodobne demokratične družbe prvenstveno povežemo s področjem politike<sup>1</sup> – pri čemer se pokaže nepreklicna komplementarnost teh dveh pojmov, saj moderno razumevanje relacije svoboda-odgovornost slednjo logično vidi predvsem kot nadgradnjo prve. Pri sami opredelitvi pojma svobode je potrebno kot prvo opozoriti na izrazito večdimenzionalnost oz. večplastnost pojma svobode, ki ima kot tak tendenco po prekrivanju z ostalimi »velikimi« idejami oziroma pojmi – kot so pravičnost, mir, enakost, resnica, blaginja – varnost itd. Kot je bilo povedano že v uvodu diplomske naloge gre torej pri svobodi za pojem, ki se v modernem razumevanju veže predvsem na posameznika; apliciramo pa ga lahko tudi na določene kolektivitete, predvsem etične in verske manjšine. (Tomšič, 2002)

John Rawls (1992: 162) poda naslednji splošni opis svobode, ki se glasi: »Ta ali ona oseba (ali osebe) je nezavezana (ali zavezana) tej ali oni omejitvi (ali množici omejitev), da stori (ali ne stori) tako in tako.« Bell (1992) omenja, da svoboda nikoli ni ponujala sveta brez slehernih omejitev, medtem ko beseda osvoboditev (*liberation*) zadeva psihološki vzgib – osvoboditi se vseh omejitev, doseči ekstazo, osvoboditi se lastnega telesa. To nas pripelje do prizadevanja po izstopu iz tega sveta v takšnega, ki ne pozna razlike med realnostjo in domišljijo – torej v njem vlada fantazija. Če se vrnemo na Rawlsa, ta nadalje razlikuje še med svobodo in vrednostjo svobode – svobodo tako predstavlja celotni sistem svoboščin enakopravnega državljanstva, vrednost svobode, ki jo uživajo posamezniki in skupine, pa je »sorazmerna z njihovo sposobnostjo, da predložijo svoje cilje znotraj okvira, ki ga določa sistem.« (Rawls, 1992: 164)

Besedo »svoboda« predstavljata v angleškem jeziku sopomenki »*liberty*« in »*freedom*«, ki ju klasični liberalni politični filozof J. S. Mill uporablja za označevanje dveh različnih konceptov svobode; in sicer svoboda »od« za negativen pomen

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt pove, da ni mogoče govoriti o politiki, ne da bi vedno hkrati govorili o svobodi, in ni moč govoriti o svobodi, ne da bi že takoj govorili o politiki.

svobode ter svoboda »za«, za pozitiven pomen svobode. Če se navežemo na Isaiaha Berlina (1978: 245), ta vidi kot bistvo pojma svobode, tako negativnega kot pozitivnega, v izmikanju nekomu ali nečemu t.j. *drugim*, ki posegajo v *moje* področje avtonomije in skušajo nad *menoj* vzpostavljati oblast; oz. raznim strahovom, obsesijam, nevrozam in drugim iracionalnih silah – torej despotizmom raznih vrst. V nadaljevanju predstavljena liberalna filozofska misel poudarja predvsem pomen negativnega koncepta svobode, ki pomeni predvsem odsotnost prisile oz. raznih omejitev, pri tem pa se zastavlja vprašanje, kako definirati omejitev (*coercion*). Nanj odgovarja francoski mislec R. Aron, ki v svoji kritiki avtoritete modernega liberalizma F. A. Hayeka, poda naslednji definiciji: »Omejitev obstaja, kadar so dejanja posameznika podvržena volji in nameri drugega« ter »Omejitev vsebuje grožnjo s škodo, s čimer naj bi dosegli končno ravnanje« (Aron, 1992: 108). S slednjimi definicijami želi Aron pokazati na Hayekovo razumevanje svobode, po kateri je svoboda opredeljena kot odsotnost omejitve – kar ga povezuje, kot trdi Aron, z »dolgo in slavno tradicijo, ki zamenjuje svobodo z upoštevanjem zakonov in se trudi čimbolj zmanjšati pomen vpliva, ki ga določeni ljudje izvajajo na druge« (Aron, 1992: 112). Sicer Aron poda svojo opredelitev omejitve – ta se zgodi namreč vsakič, kadar pride do odtujitve pravice do odločanja in osebnega delovanja oz. v trenutku, ko posameznik proti svoji volji postane orodje v rokah drugega in se v strahu pred kaznijo pokori. Ker se s svobodo podrobno ukvarjata še naslednja podpoglavja, lahko sedaj preidemo k opredelitvi pojma odgovornosti, ki ga iz političnega vidika lahko postavimo na mesto obveznega dopolnila svobode, kamor logično spada tudi iz vidika moralne kategorije. V politični retoriki demokratične družbe je opaziti očitno inflacijo pojma odgovornosti<sup>2</sup>, ki jo Herfried Münkler poimenuje kar hipertrofija pojma odgovornosti. Ob njej pa Münkler, ko opisuje aktualno politično situacijo v Nemčiji, izpostavi očiten paradoks:

*»Čim bolj je v jezikovni rabi zadnjih let na mesto pojma oblast stopil pojem odgovornost, tem bolj se je, vsaj v delih prebivalstva, utrjeval sum, da se politični razred odlikuje z vedno bolj neodgovornim odnosom do interesov skupnosti zaradi vedno večjega zanimanja za svoje lastne interese in z izrazitim občutkom*

---

<sup>2</sup>\* Retorika odgovornosti je seveda prisotna tudi v domači politični areni - »usodno« povezanost obravnavanih pojmov lepo ilustrira predsednik DZ RS dr. France Cukjati, ki v govoru na slavnostni seji DZ RS ob obletnici dneva samostojnosti med drugim pove: »Čim večja je svoboda, tem večja je odgovornost. Odgovornost za dobre odločitve.«

*neodgovornosti za posledice lastnega početja: nakupi zemljišč, protežiranje sorodnikov in znancev, pripravljenost sprejemati koristi, ki jih omogočajo industrialci in zastopniki interesov, konec koncev tudi (pogosta prizadevanja za) povečevanje lastnih dohodkov pri nekaterih politikih so okrnili moralno integriteto političnega razreda v celoti. Mnogi vidijo v volitvah manj zaupnost javnih nalog in bolj odpiranje novih virov dohodka. Ugotovljeni paradoks vedno bolj odprtih škarij med domnevmami o neodgovornosti političnega razreda in vedno bolj pogostim zatrjevanjem tega razreda, da nima oblasti, temveč samo odgovornost, pa je le navidezen, kajti oba razvoja sta očitno komplementarna: vedno bolj razširjenemu sumu naj bi vzeli temelje s semantično ofenzivo, hipertrofija pojma odgovornosti pa krepi sum, da se o tem govori samo zato, ker odgovornosti v resnici primanjkuje.» (Münkler, 1997: 308)*

V pravnem leksikonu Cankarjeve založbe sta pod pojmom politična odgovornost opredeljena dva tipa odgovornosti – pravna odgovornost, ki je urejena v pravnih aktih in je njena običajna sankcija razrešitev oz. odpoklic; ter nepravna odgovornost, ki se uveljavlja na podlagi moralnih norm in običajev in je njena sankcija kritika, javna obsodba ravnanja, itd.. V angleškem jeziku predstavljata besedo »odgovornost« besedi »*accountability*« in »*responsibility*«; kjer lahko besedo »*responsibility*« razumemo v smislu dojemanja odgovornosti v zavezanosti (pravnim) normam oz. zakonom, tako je »*responsibility*« povezana s prostovoljno samoregulacijo posameznika (*voluntary self-regulation*), torej gre za moralno odgovornost; medtem, ko se pojem »*accountability*« navezuje na odgovornost »polaganja računov« (*to be answerable for the results*) za delo, dolžnosti oz. naloge, ki so bile nekomu dodeljene. Tako si v demokratični družbi lahko predstavljamo koncept javne odgovornosti nosilcev političnih funkcij, ki so v smislu »*accountability*« dolžni odgovarjati za svoja dejanja tako pristojnim institucijam nadzora, kot tudi širši javnosti.

O`Donnell razlikuje med vertikalno dimenzijo odgovornosti, ki se nanaša na odgovornost političnih predstavnikov do državljanov (npr. v volilnih postopkih in procesih); ter horizontalno dimenzijo odgovornosti (*horizontal accountability*), kjer gre za vzajemni nadzor med različnimi vejami oblasti, ob pogoju obstoja specializiranih in avtonomnih institucij, med katerimi je bistvenega pomena neodvisno sodstvo, medtem, ko Schedler opozorja tudi na pomen nadzora nad državnimi institucijami, ki je mogoč in v smislu horizontalne odgovornosti zaželen tudi s strani akterjev oz. organizacij civilne sfere (O`Donnell v Tomšič, 2002: 24).

## 2.1. O dveh konceptih svobode

Leta 1958 izda Isaiah Berlin esej z naslovom *Dva koncepta svobode*, s katerim želi na sistematičen način prikazati razlike med posameznima konceptoma svobode; hkrati pa opozarja, da gledano iz logičnega izhodišča koncepta »pozitivne« in »negativne« svobode nista zelo oddaljena in sta kot taka včasih celo nagnjena k medsebojnemu prekrivanju. Berlin na začetku razmeji oba pomena svobode z dvema odgovoroma na dvoje vprašanj, in sicer, »*negativni*« smisel svobode je prisoten v odgovoru na vprašanje: »Katero je tisto področje, znotraj katerega subjektu – osebi ali skupini oseb – je ali bi moralo biti prepuščeno, da počne ali je, kar je zmožen početi ali biti, brez vmešavanja drugih oseb?«; »*pozitivni*« smisel svobode pa je prisoten v odgovoru na vprašanje: »Kdo ali kaj je izvir nadzora ali vmešavanja, ki lahko nekomu določi, da počne ali da je raje to kot ono?« ( Berlin v Rizman, 1992: 69). Kot identična izraza za označevanje negativne in pozitivne svobode lahko označimo protipomenki pasivno – aktivno, torej je možno govoriti o negativni svobodi kot pasivni svobodi oz. pozitivni kot aktivni svobodi<sup>3</sup>.

Berlin opozarja tudi na skrajno možnost, ko pozitivna svoboda samouresničenja pride v konflikt z negativno svobodo nevmešavanja; omenja pa tudi, da poudarek na negativni svobodi prepušča posamezniku oz. skupinam večje število različnih poti; medtem, ko poudarek na pozitivni svobodi odpira manjše število poti, vendar je pot po njih utemeljena s številnejšimi razlogi in z večjim obsegom sredstev, ki so na voljo. Dejstvo, da je možno oba pola svobode zlorabiti oz. za njima zakrivati nepravičen sistem – če namreč pogledamo v zgodovino, vidimo, da zakonske svobode niso nezdržljive s skrajno eksploatacijo in surovo brezobzirnostjo. Ob tem pa velja omeniti še svarilo, ki ga Berlin zapiše o pozitivni svobodi – ta se namreč lahko pretvori tudi v svoje nasprotje, pri tem pa še vedno izkorišča prijetne asociacije, ki pripadajo njenemu nedolžnemu poreklu, kar lahko nedvomno povežemo z

---

<sup>3</sup>\* Koncept pozitivne in negativne svobode omogoča analogijo z načelom subsidiarnosti, ki igra pomembno vlogo v procesu združevanja evropskih držav; v načelu subsidiarnosti lahko vidimo namreč: »-*negativni vidik*: avtoriteta na splošno in posebno država ne smeta preprečevati osebam ali družbenim skupinam, da izvajajo svoja lastna dela, se pravi, da kolikor mogoče razvijajo svojo moč, domiselnost, vztrajnost v delovanju, s katerim se udeležujejo v korist splošnega interesa in v korist posebnega interesa; -*pozitivni vidik*: naloga vsake avtoritete je, da spodbuja, podpira in v skrajnem primeru, če je potrebno, nadomešča nezadostne dejavnike.« (Ch. Millon-Delsol v Stres, 1996: 193); podobna analogija je možna s konceptom človekovih pravic utemeljenih na individualistični podlagi, saj v njih lahko prepoznamo:

-*negativne* človekove pravice, ki so v sklopu političnih in državljanskih pravic in zagotavljajo posamezniku privatno sfero ter osebno svobodo, zaščiteno pred vmešavanjem države (oblasti) in ostalih državljanov;

-*pozitivne* človekove pravice, ki so v sklopu ekonomskih in socialnih pravic mednje pa lahko štejem pravico do izobrazbe, zaposlitve, enakega plačila za enako delo, minimalne socialne in ekonomske varnosti itd.

ideološkimi totalitarnimi sistemi bližnje preteklosti, ki so kot »graditelji novega sveta« želeli uresničiti posameznika po njihovi volji (Berlin, 1978: 51, 63).

Pred ločeno obravnavo posameznih konceptov svobode lahko izpostavim še bistveno razliko med konceptoma – Berlin (1978:253) pravzaprav govori o »dveh globoko divergentnih in nespravljivih življenjskih državah« med tistimi, ki verjamejo v negativno svobodo »nevmešavanja« in kot prioriteto navajajo omejevanje oblasti ter tistimi, verujočimi v pozitivno svobodo »samousmerjevanja« - *prvi želijo pač samo omejevati oblast kot takšno, drugi pa jo želijo imeti v svojih rokah.*

### **2.1.1. Koncept negativne svobode**

Pojem negativne svobode je zgodovinsko gledano precej starejši od pojma pozitivne svobode, njegovo rojstvo pa lahko vidimo v potrebi omejitve nekdanje absolutne moči slehernih vladarjev skozi razna obdobja zgodovine<sup>4</sup>. V odgovoru na vprašanje »Koliko se oblast vtika vame?« se zrcali razpon koncepta negativne svobode, svobode »od« ali potemtakem zunanje svobode; pri tem je poudarek na stopnji posameznikove avtonomne pozicije glede na zunanje dejavnike, ne le v smislu oblasti, ampak tudi od raznih ekonomskih, verskih in ostalih družbenih organizacij, skupin in posameznikov. Berlin (1978: 205) govori o tem, da je posameznik navadno svoboden toliko, kolikor ga noben človek ali ustanova ne ovira v njegovi dejavnosti – če to apliciramo na politično svobodo, ta potemtakem predstavlja območje delovanja, kjer človek lahko deluje, ne da bi bil oviran s strani drugih – ali, če mu drugi preprečujejo početi tisto, kar bi sicer počel, je v tej meri nesvoboden<sup>5</sup>. Če sklenemo misel: *»širše kot je področje nevmešavanja, širša je moja svoboda.«*

---

4\* Kot prvi akt omejitve kraljeve oblasti tako velja *Magna carta* (1215), s katero so bile priznane pravice angleškemu cerkvenemu in posvetnemu plemstvu (ostalim državljanom listina ni zagotavljala nikakršnih pravic); zatem listina *Habeas corpus* (1679), velja za prvi primer kodifikacije človekovih svoboščin – v današnjih ustavah opredeljena kot nedotakljivost človekove svobode; *Bill of Rights* (1689) prvič uzakoni politične pravice, z izrazom Bill of Rights poimenovanih prvih deset členov ustave ZDA iz leta 1787, ki določajo državljske pravice; *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* (1789), razglašena s strani francoske ustavodajne skupščine, ki definira človekovo svobodo kot možnost storiti vse, kar ne škoduje drugemu oz. dovoljuje vse, kar ni z zakonom izrecno prepovedano – deklaracija nadaljnje izpostavi temeljne pravice: svobodo, lastnino, varnost in odpor proti zatiranju. Ta deklaracija je močno vplivala na vso kasnejšo zakonodajo o človekovih pravicah in svoboščinah; končno lahko omenimo še *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah* (1948), sprejeto s strani Generalne skupščine Združenih narodov, kot temeljno izhodišče sodobne zakonodaje s področja človekovih pravic in svoboščin ter zasebnosti.

5\*Berlin na tem mestu opozori, da si brez politične svobode le, če ti človeška bitja preprečujejo doseči namen – sama nesposobnost doseči namen torej še ni odsotnost politične svobode; pri tem navaja Helvetiusa: »Svoboden je tisti človek, ki ni v okovih, niti zaprt v ječi, niti ustrahovan s kaznijo kot suženj ... nisi brez svobode, če ne letiš kot orel ali ne plavaš kot kit.« (Berlin, 1978: 205)

Tu nas Berlin pripelje do klasičnih angleških političnih filozofov oz. njihovega razpravljanja o širini tega področja. Ti so domnevali, da to področje ne more biti neomejeno, saj bi to vodilo v stanje, kjer bi vsi ljudje lahko neovirano posegali v zadeve vseh drugih ljudi; »ta zvrst »naravne« svobode pa bi vodila v družbeni kaos, v katerem človekove osnovne potrebe ne bi bile zadovoljene, ali drugače, svoboščine šibkih bi zatrli močni« (Berlin, 1978: 206). Zaradi tega so klasični libertarci (Locke, Mill, Tocqueville) predpostavljali zakonsko potrebo po omejitvi območja prostih dejavnosti ljudi; ob tem pa so striktno zagovarjali obstoj določenega minimalnega območja osebne svobode, kamor se nikakor ne bi smelo posegati. Berlin (1978: 207) s posameznimi primeri<sup>6</sup> prikaže, da vendarle »svoboda ni gola odsotnost kakršnekoli omejitve; to bi lahko tako napihnilo pomen besede svoboda, da bi pomenila preveč ali premalo.« Klasični mislec Mill govori: »edina svoboda, ki si zasluži to ime, je svoboda iskanja svoje lastne koristi na svoj lastni način.« Berlin (1978: 210), ki se sprašuje, kdaj je potemtakem upravičena prisila oz. omejitev, navaja: »Če pravičnost trdi, da so vsi posamezniki upravičeni do minimuma svobode, je nujno vsem drugim posameznikom preprečiti, če je treba s silo, da bi jo komu kratili.«

Berlin opozarja, da občutek zasebnosti oz. prostora osebnih odnosov (navkljub verskim koreninam) v svoji razviti obliki ni starejši od renesanse ali reformacije. Hkrati pa zagotavlja, da je bila želja po tem, da se nihče ne vtika vate in si prepuščen sebi, vedno znak visoke civiliziranosti (tako posameznikov, kot v okviru skupnosti). Berlin sklene diskurz o negativni svobodi s primerjavo razlik v odgovorih na »Koliko se oblast vtika vame?« oz. »Kdo mi vlada?«, kjer razlika med odgovoroma vsebuje kontrast med konceptom negativne in pozitivne svobode. Negativna svoboda, kjer mi ljudje ne preprečujejo lastnih izbir in pozitivna svoboda, da sem svoj lastni gospodar (in si torej vladam sam ali vsaj v neki meri sodelujem v procesu nadzora nad lastnim življenjem), sta torej globoki zahtevi – čeprav sta lahko videti le kot nikalni oz. trdilni način izrekanja iste stvari – njun zgodovinski razvoj pa je potekal po različnih poteh in v neenakomernih korakih, kar ju je nazadnje pripeljalo do odkritega medsebojnega konflikta. (Berlin, 1978)

---

<sup>6</sup>Berlin s vprašanjem »Kaj je svoboda tistim, ki je ne morejo uporabiti?« skuša pokazati, da je npr. ponujanje političnih pravic ali zagotovil proti intervenciji države napol golim, bolnim, podhranjenim in nepismenim ljudem le roganje njihovem položaju – saj takšni ljudje niso v stanju, da lahko razumejo in izkoristijo povečevanje svoje svobode – temveč rabijo prej hrano za preživetje, zdravniško pomoč, izobrazbo itd.

## 2.1.2. Koncept pozitivne svobode

Pozitivni pomen svobode se odstira v odgovoru na vprašanje »Kdo mi vlada?« oz. »Kdo lahko zapoveduje, kaj morem biti in kaj ne, kaj morem in česar ne smem početi?«. To predstavlja človekovo željo, da bi bil sam svoj gospodar in bi bilo njegovo življenje ter odločitve odvisne od njega samega – ne pa od raznih zunanjih sil. Posameznik si tako želi biti instrument svojih lastnih dejanj volje – ne pa instrument dejanj volje drugih ljudi. Želi biti subjekt, ne objekt; želi, da ga ženejo njegovi razlogi, lastni zavestni cilji in ne vzroki, ki delujejo nanj od zunaj. (Berlin, 1978)

Vse to predpostavlja posameznikovo željo po tem, da je dejaven, se sam usmerja, participira in odloča, ne pa, da drugi odločajo zanj. Za slikovitejši opis poskrbi Berlin (1978: 215): »Nadvse si želim, da bi se zavedal samega sebe kot mislečega, hotečega, dejavnega bitja, odgovornega za svoje izbire, sposobnega pojasniti jih, sklicujoč se na svoje lastne ideje in cilje. Počutim se svobodnega, kolikor verjamem, da je to res in zaslužjenega, kolikor sem primoran ugotoviti, da to ni res.«<sup>7</sup> Koncept pozitivne svobode je primaren že v Heglovi filozofiji, s katero se je med drugimi kritično soočal tudi Marx, pri čemer Stres zapiše: »Vendar ne tako, da bi ga samo zavračal, temveč je od njega tudi marsikaj prevzel« (Stres, 1987: 264). Pri tem je nesporno, da oba, tako Hegel, kot Marx odločno odklonita liberalizem in z njim povezan individualizem (v slednjem vidi Marx predvsem egoizem). Ta skupna točka ju povezuje v zavračanju liberalnega koncepta negativne svobode, po katerem ima vsak pravico, narediti vse, kar hoče, dokler to ne škoduje enaki pravici drugih. Del revolucionarnosti Marxa se tako kaže v njegovem naglaševanju pojma pozitivne svobode<sup>8</sup>, ki je zgodovinsko prisoten vsaj od francoske revolucije dalje. Ta je bila po

---

<sup>7</sup>Berlin opozarja na dejstvo, da pojmi svobode neposredno izhajajo iz pogledov na to kaj sestavlja sebstvo, osebo, človeka in se na tem mestu ukvarja metaforo gospostva: »Jaz sem sam svoj gospodar.«; »Nisem nikogaršnji suženj.« Tukaj izpostavi različne vrste istega rodu »suženj« - suženj narave, suženj lastnih »razuzdanih« strasti itd. – kar ga pripelje do vprašanja o dvojni človekovi naravi oz. zavedanja sebstva, ki gospoduje, na eni strani in nečesa pokorjenega v njem. Gospodujoče sebstvo se na različne načine enači z razumom, »višjo naravo«, »realnim«, »idealnim« ali »avtonomnim« sebstvom – torej posameznikom v »najboljši obliki«. Ob tem seveda obstaja še področje iracionalnega, nenadzorovanega, impulzivnega, t.i. »nižja narava« oz. »empirično«, »heteronomno« sebstvo s svojo težnjo k neposrednim užitek, ki ga je potemtakem treba disciplinirati. Sicer Berlin zavrne takšno pojmovanje, ki zmotno razdeli posameznika na dva dela – torej višji in nižji del.

<sup>8</sup> Marx izrazito zagovarja pozitivno svobodo oz. celo preseže Heglov pojem svobode kot biti pri sebi v drugem. Stres (1987) pove, da Marx Heglov pojem svobode, kot notranje moči in biti; stopnjuje v pojem svobode kot gospodovanja in obvladanja drugega. Marx tako z vso klasično metafiziko priznava prednost pozitivnega pred negativnim; Stres navaja Marxovo polemiko z anarhistom Stimerjem in njegovim negativnim (individualističnim) nazorom – Marx mu očita, da opredeljuje prostost od glavobola kot golo odsotnost bolečine, v resnici pa ta prostost predpostavlja zdravje in sposobnost razpolagati s seboj in s svojo glavo. Marx zato poudarja pomen dela, ki je zanj »samoudejanjanje, upredmetenje subjekta, zato realna svoboda.«



Berlinu (1978: 249) »izbruh želje po »pozitivni« svobodi, po kolektivnem samousmerjanju velikega dela Francozov, ki so se počutili osvobojene kot nacija navzlic temu, da je bil za mnoge med njimi rezultat stroga restrikcija individualnih svoboščin.«<sup>9</sup>

Svoboda v tem »pozitivnem« smislu namreč zlahka uniči preveč »negativnih« svoboščin, ki so klasičnim liberalcem svete. Berlin navaja Milla, ki med prvimi pojasni, da vladavina ljudstva v njegovem smislu sploh ni svoboda. »Kajti tisti, ki vladajo, sploh niso nujno isto »ljudstvo« kot tisti, ki jim vladajo in tudi demokratično samoupravljanje ni vladavina »vsakega samemu sebi«, ampak v najboljšem primeru vladavina »preostalih nad vsakomer«.« (Berlin, 1978: 250) Zato, ker so razni totalitarizmi dvajsetega stoletja diskreditirali koncept »pozitivne svobode«, je ta danes pogosto obravnavan z določeno mero nezaupljivosti, kar pa zagotovo ne zmanjšuje njegovega dejanskega pomena za sodobno demokratično družbo.

### **2.1.3. Hegel o (pozitivni) svobodi**

Pred začetkom podpoglavja o Heglovem razumevanju svobode, je potrebno opozoriti, da Heglova filozofija seveda ne spada v kontekst liberalne misli, ker pa je v diplomski nalogi večkrat omenjeno, da se moderna komunitaristična misel napaja pri Heglovi filozofski tradiciji, velja posebno pozornost nameniti njegovemu pojmovanju svobode. Zaradi same širine Heglove filozofije in ožjega zanimanja diplomske naloge, osredotočenega na razmerje med svobodo in odgovornostjo v moderni demokratični družbi, kjer se poskuša predstaviti (za moderno demokratično družbo) relevantno liberalno intelektualno tradicijo in sodobno komunitaristično misel, kot edino primerno nadgradnjo uveljavljene (neo)liberalne paradigme, bomo glede Heglovega dojemanja svobode izpostavili prispevek A. Stresa, ki se je v slovenskem prostoru posebej ukvarjal s Heglovim in Marxovim pojmovanjem svobode.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel predstavlja v zgodovini filozofije svojevrsten mejnik, ki po mnenju nekaterih deli zgodovino filozofije na dobo pred njim ter dobo po

---

<sup>9</sup>Berlin navaja Rousseauja, ki vzneseno govori o tem, da se zakoni svobode lahko izkažejo za strožje od jarma tiranije – pri čemer je tiranija služnost človeškim gospodarjem (zakon ne more biti tiran). Ko namreč Rousseau govori o svobodi, s tem ne misli »negativne« svobode posameznika, ampak to, da imajo vsi polnopravni člani družbe delež javne oblasti – ta pa se je upravičena vmešavati v vsak vidik življenja slehernega državljana. Tako Rousseau razglaša znani »ko se dam vsem, se ne dam nobenemu«; pri čemer Constant ne more razumeti zakaj suveren, pa čeprav je to »slehernik«, ne bi zatiral enega od »udov« svojega nedeljivega sebstva, če se tako odloči – zato v Rousseauju vidi predvsem nevarnega sovražnika individualne svobode. (Berlin, 1978)

njem. Poznavalci Hegla priznavajo, da so njegovi teksti<sup>10</sup> resnično težki in kompleksni, na čase celo nejasni in dvoumni – obstajajo pa tudi takšni, ki imajo Heglove ideje za nasprotne svobodi, pluralizmu in demokraciji<sup>11</sup> – najdejo pa se tudi razlage, ki izpostavljajo njegov latenten humor. Heglova »idealistična« filozofija je torej izrazito nasprotna individualistični oz. liberalistični (demokratski) politični misli, kar pa seveda zahteva dodatna pojasnila. »Realizem« klasične filozofije prisoja prednost zunanjemu objektu, medtem ko »idealizem« predpostavlja, da izhaja spoznanje prvenstveno iz notranjosti ali kot pove Stres (1978: 21): »iz subjekta, ker on oblikuje zunanji svet, le da mu pri tem in ravno zavoljo tega ta zunanost, kot je zgolj na sebi, ostaja nepreklicno in dokončno nedostopna.« Poenostavljeno povedano gre za dve skrajnosti – po prvi zunanost narekuje svojo podobo notranjosti, pri drugi pa notranost narekuje podobo zunanosti. Hegel tako vztraja pri drugi skrajnosti, t.j. idealizmu, kar pomeni vztrajanje na določeni premoči notranjosti nad zunanostjo<sup>12</sup>, duha nad naravo, logike nad zgodovino (Stres, 1978).

Drug izraz, ki ga pogosto srečamo pri Heglu, je »dialektika«. Stres opisuje takšno Heglovo pojmovanje razmerja z drugim, kot notranjo zahtevo istosti s seboj: »Dialektični potek ni podoben sintetičnemu sestavljanju »od spodaj navzgor«, temveč veliko prej poglobljanju vase, svoji notranji diferenciaciji, izražanju navzven in s tem uresničevanju svojih notranjih možnosti in bogastva.« (Stres, 1987: 27)

Hegel izpostavlja umnost in mišljenje za odločilno in centralno mesto pri določanju tega, kaj je človek in kaj je svoboda. Ob tem pa odločno nasprotuje enačenju svobode in individualistične samovolje, vendar posameznika ni pripravljen podvreči kakršnemu koli drugemu cilju kot njegovi lastni svobodi – če citiramo Hegla: »Substanca duha je svoboda, se pravi, neodvisnost od drugega, razmerje s seboj.« Stres opisuje rdečo nit Heglove filozofije posameznega človeškega bivanja, ki se začneja z najosnovnejšim duhovnim ponotranjanjem in osrediščenjem telesne neposrednosti, končuje pa z določitvijo posameznega človeka kot svobodnega duha, ki mora premagati nevarnost samovolje, iracionalnosti in nevezanosti, če hoče biti

---

10\* Gre za štiri Heglova dela: Fenomenologijo duha (1807), Znanost logike (1812-1816), Enciklopedijo filozofskih znanosti (1817) ter Temeljne očrte filozofije prava (1821)

11\* Zanimiva je Stresova pripomba o povprečni predstavi Hegla, kot nekakšnega filozofskega monstruma, miselne pošasti, »ki je po svoje sokriva tudi za pojav nekaterih izrazito totalitarnih ali vsaj avtoritarnih družbenih in političnih ideologij in gibanj.« (Stres, 1987: 19)

12\* Stres ob tem opozori, da je treba to premoč pravilno razumeti, saj Hegel nikakor ne meni, da lahko človek misli in deluje samo iz notranjih pobud, ne glede zgodovinske okoliščine in vplive – ampak je v zgodovini filozofije celo prvi, ki pokaže na nepogrešljivo vlogo objektivnih, torej zunanjih družbenih in političnih struktur človeške svobode.

zares svoboden.<sup>13</sup> Heglovo naklonjenost pozitivni svobodi potrjujejo njegova prepričanja o notranji utemeljenosti (umnosti), torej logičnosti družbenopolitičnih ustanov oz. njihovi nujnosti, »kajti brez njih se človek ne more uresničiti, zato tudi ne more biti svoboden zunaj njih«<sup>14</sup> (Stres, 1978: 161). Slednji citat aludira na veliko razliko glede na liberalistično misel, ki na prvo mesto postavlja posameznika oz. njegovo svobodo, v soljudeh in družbi z njenimi zahtevami pa vidi oviro oz. omejevanje svobode, kar lahko povežemo z negativno vlogo soljudi; medtem, ko za Hegla svobode praktično ni brez razmerja z drugim. Hegel s svojo teorijo o objektivnem duhu, torej družbenopolitičnih strukturah (kot kraljestvu »udejanjene svobode«) skuša uveljaviti prepričanje, »da svoboda ni samo vprašanje osebne volje, morale in duhovnosti, temveč je zanjo prav tako bistvena zgodovinska, družbena in politična plat« (Stres, 1978: 167); kar lahko povežemo oz. ima določeno kompatibilnost z modernimi komunitarnimi pogledi, ki poudarjajo pomen družbenih okoliščin na posameznikovo delovanje.

Če sedaj posvetimo pozornost Heglovemu pojmovanju države – ta je po Heglu »dejanskost konkretne svobode«. Konkretno svobodo si v tem primeru lahko zamišljamo v smislu popolnega razvoja posamezne osebnosti (z njenimi posebnimi interesi) in priznanja posameznikovih pravic v sistemih družine ter t.i. občanske družbe. Hegel torej nasprotuje liberalistični misli, ki vidi v državi samo varuha zasebne lastnine in posameznikovih pravic; ne strinja pa se tudi z demokratičnim pojmovanjem države kot poljubne strukture, ki nastaja od spodaj navzgor »kot rezultanta posameznih hotenj in njihovega bolj ali manj naključnega, vsekakor pa prigodnega dogovora«<sup>15</sup> (Stres, 1978: 196). Za boljši uvid pogledimo še Heglovo razumevanje lastništva t.j. privatne lastnine in moralnosti. Hegel vidi v lastništvu prvo in osnovno področje, kjer se uveljavlja pravo in z njim vred svoboda; vendar pa zadnji smisel lastništva ni to lastništvo samo – temveč je zadnji smisel svoboda. Pri tem Stres (1978: 171) citira Hegla: »Kolikor naredimo iz potrebe prvo stvar, se zdi posest

---

13\* Posameznik se tako mora odzivati na razmere in naloge, ki mu jih narekuje družbeno in politično okolje – torej zunanost.

14\* Stres opozori, da imajo po Heglu pravico do obstoja samo tiste ustanove, ki so po svoji naravi umne, logične in v kolikor to res dosledno so.

15\*Pri tem velja omeniti, da Hegel zavrača demokratično načelo suverenosti ljudstva in zagovarja dedno ter ustavno monarhijo. Za Hegla je namreč nesprejemljiva sleherna gradnja države »od spodaj navzgor«, kar Stres imenuje sestavljanje države iz posameznikov.

lastnine sredstvo; resnično stališče pa je, da je z vidika svobode lastništvo kot njeno prvo *obstajanje* bistven cilj sam zase.« Stres (1978) iz tega izpelje – če je resnica lastnine svoboda in ne zadovoljevanje potreb, potem je skladno s Heglovo teorijo o predpostavljajanju (postavljanju vnaprej in napredovanju kot vračanju) svoboda tista, ki postavlja lastnino kot svoje prvo (osnovno) uresničenje – torej je svoboda osnova lastnine.

Glede moralnosti se Hegel navezuje na Kanta<sup>16</sup>, vendar njegova enostranska notranjost za Hegla ni sprejemljiva. Za razliko od prej omenjenih lastniških (pravnih) razmerij, kjer človek nastopa kot *oseba*, se v avtonomni moralnosti razkriva kot subjekt. Stres ga opiše kot samostojno, zase odgovorno, ponotranjeno bitje, katerega smisel bivanja je on sam v svoji notranji moralni kakovosti. Tako je subjekt v pravem pomenu besede, saj ima svoj cilj v samem sebi. Ob tem lahko ugotovimo, da Heglov človek noče samo zunanjih stvari, temveč sebe v določeni moralni kvaliteti, ta pa ni možna ob odsotnosti popolne moralne samostojnosti, samoodločanja in odgovornosti. Heglov posameznik, ki pravilno dojema samega sebe v okviru objektivnih struktur svoje družbe, dojema svoje dolžnosti do družbe kot dolžnosti do samega sebe. Hegel tako očitno daje prednost konceptu pozitivne svobode, ko polemizira proti individualizmu in liberalizmu, pa večkrat poudari v slogu naslednjega citata: »Potemtakem dolžnost ni omejitev svobode, temveč samo njene abstrakcije, se pravi, nesvobode; dolžnost je pristop k bistvu, doseganje afirmativne svobode« (Hegel v Stres, 1978: 187).

Tako je dejstvo, kot navaja Rizman (1992: 23), »da Heglu pomeni individualna svoboda priložnost za samouresničenje, pri čemer so njen del tudi sredstva, s katerimi je mogoče to tudi doseči.« Seveda je bil Heglov koncept svobode predmet hudih kritik s strani nekaterih liberalcev, med njimi tudi Berlina. Ti vidijo pri Heglu problem v enačenju svobode z močjo, s katero razpolaga vsak konkretni posameznik. Očitajo pa mu tudi enačenje svobode in samouresničenja, kjer so dokazovali, da gre v tem primeru za dve različni stvari – pri tem obstaja vprašanje, kaj samouresničenje sploh pomeni v vsakem posameznem človeškem primeru. »Človek se lahko na primer odloči, da bo samouresničenje žrtvoval v korist vrednot, ki jih bolj ceni« (Rizman, 1992: 23).

---

<sup>16</sup>\*Kant t.i. »moralnost čistega notranjega kategoričnega imperativa« postavi za vrhunec in smisel človeškosti. V Kantovem pomenu avtonomni subjekt želi moralnost zaradi nje same in je neodvisen od kakršnih koli drugih razlogov.

### 3. Liberalizem in koncept negativne svobode

Liberalizem se je postopno formiral v soočanju s turbolentno družbeno dinamiko razpada fevdalnega reda v 16. in 17. stoletju, francosko in ameriško revolucijo koncem 18. stoletja, pojavom demokratičnih in socialističnih množičnih gibanj druge polovice 19. stoletja – ter bil izpostavljen, kot zapiše Rizman (1992: 15) »močnim, skorajda usodnim sunkom« različnih totalitarnih sistemov v dvajsetem stoletju. Liberalizem lahko za potrebe naloge opredelimo kot intelektualno tradicijo koncepta negativne svobode, to pa kliče po njegovi podrobnejši predstavitvi. Rizman izpostavlja štiri temeljne prvine liberalizma, ki jih je možno zaznati že v starejših sistemih idej npr. pri stoikih in krščanstvu:

1. individualistična prvina – zagovarja moralno primarnost osebe pred zahtevami katerekoli družbene kolektivitete;
2. egalitarna prvina – ima za legitimen samo tisti družbeni red, ki med ljudmi ne dela razlike glede na njihovo (enako)vrednost ter moralni status;
3. univerzalistična prvina – se izraža skozi načelo moralne enotnosti vseh ljudi ne glede na raso ali etično pripadnost in pripisuje sekundarni pomen njihovemu historičnemu formiranju;
4. melioracijska prvina – zagovarja, da je vedno mogoče popravljati in izboljševati družbene institucije in vsakršne politične dogovore.

Daniel Bell (1992: 231) selekcionira tri temeljne podlage oz. bolje rečeno tipe razumevanja liberalizma. Prvo razumevanje vidi v liberalizmu metodo kritike, saj liberalci (za razliko od konzervativcev) gledajo kritično na vse podedovane družbene ustanove in kulturne tradicije; in sicer s stališča njihove *prenove*, opirajoč se na razum ter izkušnje. Bell, ki se opira na zamisli Sikorskega, navaja primere kontinentalnega liberalizma izhajajočega iz Descartesa in Kanta, ki se v svojih stališčih opira na razum; britanskega liberalizma izhajajočega iz Locka in Milla, ki je obstoječe ustanove ali trditve preizkušal s pomočjo izkustva in načela koristi; ameriški liberalizem s centralno figuro Johnom Dewey-om, ki si je prizadeval z znanstveno ali eksperimentalno metodo raziskati in reformirati družbene ustanove.

Drugi tip razumevanja se identificira s sekularnim humanizmom – bodisi v smislu vračanja k starim Grkom oz. modernega dojetanja humanizma, rojenega v renesansi, nabitega z idejami individualnosti, ustvarjalnosti in izvirnosti. Ta tip razumevanja namesto metode uporablja določen niz *vrednot*, s katerimi bi se družbo

zavarovalo pred verskim fanatizmom, nevarnostmi raznih oblik (ideoloških) ekstremizmov ter slepim aktivizmom, bodisi v politični ali kulturni obliki. Ta tip razumevanja liberalizma poudarja kontinuiteto s preteklostjo oz. njenim humanim ali heroičnim izročilom.

Tretje razumevanje liberalizma, za katerega Bell pojasni, da je pojav moderne dobe, se poglavitno koncentrira na vrednoto *svobode*, ji torej daje prednost in jo hkrati zoperstavlja proti drugim vrednotam – kot so enakost, skupnost in celo materialna rast (v primerih, ko je ta rezultat močnega angažiranja države). Bell meni, da prav iz tega razumevanja liberalizma izhaja zahteva po verski svobodi oz. toleranci, do katere pripeljejo verske vojne sedemnajstega in osemnajstega stoletja. To tretje razumevanje liberalizma poudarek na svobodi skladno z modernim razumevanjem nagne v korist individualnega človeka. Bell ob tem navaja Millovo sintagmo o »*k človeku obrnjeni aktivnosti*« (»self-regarding actions«) oz. Kantovo poudarjanje »*samo-odločanja*« človeka kot nasprotja tega, da bi za njega »*samoodločali*«; nasploh pa lahko v Kantovi ideji avtonomije kot temelja moralnega delovanja vidimo temelj tega razumevanja liberalizma.

Za Bella (1992) je liberalizem z zgodovinskega stališča *negacija političnega*. Tradicija liberalizma namreč ni usmerjena le proti državi, temveč je tudi antipolitična – kot tak se liberalizem zavzema za avtonomijo družbenih sfer – ne le ločenosti Cerkve in države, kot duhovnih oz. posvetnih oblasti, temveč gleda tudi na ekonomijo in politiko kot na dve različni sferi delovanja posameznikov. To nas pripelje na Bellovih šest sestavin oz. temeljnih idej liberalizma – od katerih prvi ideji – t.j. ločenosti obeh sfer sledi druga ideja spontanega, vzajemno adaptivnega družbenega reda; kjer Bell (1992: 233) citira Hayeka, ki v *Ustavi svobode* piše: »Resnični individualizem mora najprej pokazati ponižnost do dosežkov človeštva, ki jih ni načrtoval ali doumel noben posameznik in ki presegajo človeško misel.« Tretja ideja liberalizma je ugotovitev, da je posameznik ključna referenca družbe, kar izključuje uveljavljanje askriptivnih kriterijev (spol, rasa, barva, religija itd.) za ocenjevanje dosežkov posameznika. Četrta ideja liberalizma so menjalna razmerja med posamezniki, posredovana s prostim trgom, kjer posamezniki prostovoljno prodajajo oziroma kupujejo in se svobodno odločajo za menjavo ali ne. Kot peto sestavino Bell (1992) navede idejo pravne države oz. vladavino zakonov. Šesto sestavino liberalizma predstavlja kulturna sestavina t.j. poudarjanje samo–uresničevanja, samo–izobraževanja (*Bildung*).

### 3.1. Liberalizem in individualizem

Diskurz o povezavi individualizma in liberalizma lahko začnemo z znano Bobbiovo maksimo »Brez individualizma ni liberalizma«. Bobbio (1992) nadaljnje izpostavlja individualizem kot stično točko oz. bolje rečeno skupno izhodišče liberalizma in demokracije; opozori pa tudi na dejstvo, da praktično nad celotno zgodovino politične misli dominira velika dihotomija med kolektivismom (»holizem«) in individualizmom (»atomizem«). Charles Taylor, ki za individualizem uporablja tudi izraz »atomizem«, z njim opisuje ohlapno označevanje teorij družbene pogodbe, ki so nastale v sedemnajstem stoletju oz. doktrin, ki so se razvile iz njih, vsem pa je sorodna ideja družbe, konstituirane s posamezniki, usmerjenimi v dosego primarno individualnih ciljev. Z njim se strinja Rizman, ki ugotavlja, da je prve sistematične utemeljitve modernega individualizma prineslo 17. stoletje in pri tem navaja predhodnika liberalizma Thomasa Hobbesa, ki izhaja iz hipotetičnega naravnega stanja, kjer med ljudmi vlada nenehni boj na smrt drug proti drugemu.<sup>17</sup> Rizman Hobbesa primerja s Spinozo in izkaže se, da je ta liberalizmu bližji – za Hobbesa je mir<sup>18</sup> nujni pogoj družbene blaginje, Spinoza pa kot nujni pogoj navede medsebojno odvisnost miru in svobode. Spinoza za razliko Hobbesa zagovarja pozitivno vrednoto svobode, saj mu gre več kot le za to, da se posameznik izogne smrti, ampak mora imeti tudi pogoje, da se v svetu potrjuje kot posameznik. Medtem, ko Hobbesa zadovolji že avtoritarna vlada, Spinoza izraža zahteve po demokraciji oz. svobodi, v kateri so zajamčene svoboda misli, izražanja in združevanja (Rizman, 1992).

Med prvimi »resnimi« liberalci (katerega teorija predstavlja paradigmo teorij primata pravic) izstopa John Locke, ki pod sintagmo »civilna družba« razume družbo svobodnih ljudi z enakimi pravicami in katerega nedvomna zasluga je, da poveže, kot se izrazi Rizman (1992: 18), »ključne elemente liberalne ideje v zadosti koherentno intelektualno tradicijo, iz katere liberalizem še danes črpa moč.« Locke poveže pravico do osebne lastnine s pravico do individualne svobode, njegov pogled na naravno stanje pa je izrazito optimističen<sup>19</sup>, saj naravno stanje opiše kot stanje

---

17\* Hayek opozarja, da je tak primitivni individualizem mit, saj realno gledano »vojna vseh proti vsem« ni nikoli obstajala.

18\* Tega lahko po Hobbesu lahko podeli le neomejena avtoriteta suverene oblasti, ki razpolaga z monopolom prisile.

19\* Takšno naravno stanje sicer močno spominja na čisto anarhijo, nekakšno dialoško situacijo, ki se vzpostavlja ob odsotnosti oblasti, pri čemer nedvomno obstaja velika verjetnost družbenega kaosa.

dejanske (dovršene) svobode in enakosti – torej stanje miru ter vzajemne pomoči pri ohranitvi, ki bi lahko večno trajalo, »če ne bi bilo pokvarjenosti in zlobe izprijenih ljudi« in dejstva »da se večina ne drži strogo pravice in pravičnosti«. (Locke v Rizman, 1992)

Kot veliki zagovornik individualne (negativne) svobode se izkaže James Stuart Mill (2003: 148), ki meni: »Edina svoboda, vredna tega imena, je svoboda, da stremimo k svoji lastni dobrobiti na sebi lasten način, vse dokler s tem ne poskušamo drugih prikrajšati za njihovo blaginjo ali jih ovirati v prizadevanju, da bi jo dosegli.« Zanj ima svoboda takšno vrednost, da pogosto zatrjuje v slogu: »Človeštvo ima več koristi od tega, da pusti vsakogar živeti tako, kot je njemu prav, kakor pa bi jo imelo, če bi vsakogar sililo živeti tako, kot se zdi prav ostalim« (Mill, 2003: 148). Logična posledica gornjih misli je Millov sklep, da je torej posameznik odgovoren družbi le v sferi tistega ravnanja, ki zadeva druge ljudi, kar omogoča eksistenco nedotakljivosti zasebne sfere oz. sfere, ki zadeva zgolj posameznika samega, kjer je »njegova upravičenost brezpogojna«. Mill skuša v razpravi »O Svobodi« poleg ostalega izpostaviti eno samo preprosto načelo:

*»To načelo pravi, da je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodo delovanja kateregakoli svojega člana, samozaščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na kateremkoli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole z namenom, da preprečimo oškodovanje drugih ljudi. Njegov lastni blagor, telesni ali moralni, ni zadostno opravičilo: nihče ga nima pravice prisiliti, naj nekaj stori ali opusti, ker bi bilo tako boljše zanj, ker bi ga osrečilo ali ker bi bilo po mnenju drugih to razsodno ali celo pravilno.« (Mill, 2003: 145)*

Takšno individualistično dožemanje družbe je podlaga individualizma, ki ga lahko definiramo kot filozofijo negativne svobode, na prvo mesto pa postavlja posameznika z njegovimi interesi in potrebami. Vsekakor drži, da je torej osnovna predpostavka individualizma **racionalni individum**, ki svobodno izbira. Prav ta predpostavka pa je, kot bomo videli v nadaljevanju pri poglavju o komunitarizmu, postala jedro kritike individualizma s strani komunitaristov. Individualizem (z favoriziranjem posameznikove svobode) logično podpira razne oblike (samo)odgovornosti, vendar se pri tem odpirajo vprašanja duhovne, kulturne orientacije modernega posameznika, ki se posledično preko pomena participacije v demokratični družbi dotikajo tudi političnega terena. Naslednja dva podpoglavja sta



namenjena predstavitvi pojmov, ki sta povezana z liberalnim individualizmom, njegovim pluralizmom ter nenazadnje moderno krizo smisla, ki jo zaznamuje iskanje identitete modernega posameznika, s katero se ukvarjata Berger in Luckmann.

### **3.1.1. Liberalna nevtralnost**

Prej opisani individualizem potegne za seboj relativizem, ki delno temelji na medsebojnem spoštovanju. Posledica relativizma je, da ima vsak posameznik lastne »vrednote«, o katerih Taylor trdi, da jih je nemogoče argumentirati, prav tako pa se jih ne sme kritizirati oz. postavljati pod vprašaj – s tem pa se odpira tudi vprašanje moralnega relativizma. Berger in Luckmann (1999) trdita, da je ta sodobna relativizacija sistemov vrednot posledica modernega pluralizma v demokratičnih družbah. Nadaljnje sta mnenja, da je doživljanje modernega pluralizma možno opredeliti v dveh bistvenih potezah. Na eni strani ga doživljamo kot veliko osvoboditev (z odpiranjem novih horizontov in življenjskih možnosti) oz. kot pritisk po drugi strani, saj mora sodobni posameznik sam razumeti novo in neznano v svoji resničnosti.

Skladno s tem (moralnim) relativizmom v moderni demokratični družbi opazimo pojem »liberalizem nevtralnosti« ali »liberalna nevtralnost«, ki je prav tako izšel iz oblike individualizma z glavnim načelom, po katerem ima vsak posameznik pravico do lastnih oblik življenja, temelječo na subjektivnem občutku, kaj je resnično pomembno in vredno. Iz tega sledi, da je družba, ki spoštuje predstavljeno načelo, nevtralna glede vprašanja, kaj tvori dobro življenje.

Tovrsten diskurz deloma sega že na področje kulture. Taylor (2000), ki govori o t.i. »kulturi samoizpolnitve«, pa opozarja na njene posledice, ki se manifestirajo v »sploščenih« in »zoženih« oblikah življenja, kjer ima osredotočanje na sebe (zapiranje navzven) za posledico nezavedanje o večjih problemih oz. skrbeh, ki transcendirajo jaz. Taylor (2000: 18) pri tem opozori, da se to lahko izteče celo v obliko absurdnosti, »ko se med ljudmi, ki stremijo k temu, da bi bili oni sami, pojavljajo nove oblike konformizma in onkraj tega nove oblike odvisnosti, ko se ljudje, negotovi sami vase, obračajo k samozvanim strokovnjakom in vodičem vseh vrst, ki se zakrivajo s krinko prestiža znanosti ali kakšne eksotične duhovnosti.« To »težavnost« procesa samoizpolnitve ali samouresničitve lahko na nek način

apliciramo na koncept pozitivne svobode, in sicer v smislu kompleksne palete možnosti (tudi negativnih), ki se odpirajo ob njenem udejanjanju.

### **3.1.2. Merilo instrumentalnega razuma**

S problemom paradigme instrumentalnega razuma v moderni demokratični družbi se je veliko ukvarjal Charles Taylor, katerega misel že lahko postavimo v okrilje komunitarističnih idej in konceptov. Taylor poveže prevlado individualizma ter z njim povezanega instrumentalnega razuma z izgubo smisla oz. smotra (*purpose*), kot se sam izrazi. To »temno« stran individualizma zaznamuje osredotočanje na sebe, s tem pa posameznik izgublja širši pogled, ki vključuje tudi odgovornosti do družbe. S tem problemom izgube oz. krize smisla, lahko rečemo tudi dezorientacije modernega človeka, se ukvarjata tudi Berger in Luckmann (1999: 29), ki trdita, da v visoko razvitih industrijskih družbah, »kjer je modernizacija najbolj napredovala in je moderna oblika pluralizma najbolj prišla do izraza, redi vrednot in zaloge smisla niso več skupna last vseh pripadnikov družbe.« To posledično pomeni, da posameznik živi v svetu, kjer ni niti skupnih vrednot, niti ene same resničnosti, ki bi bila istovetna za vse. Tako lahko v pluralizmu vidimo osvobajajoči del, ki posameznika oz. skupine odvezuje od sheme tradicionalnih okvirov, medtem, ko pluralizem brez smiselne orientacije povzroča predvsem resne krize smisla in izgubo identitete, tako posameznika, kot celih družbenih skupin. Bahovec (2005) k temu dodaja, da k takšnim strukturnim pogojem krize svoje zagotovo prispevata tudi temeljni instituciji sodobnosti, torej tržno gospodarstvo in demokracija, saj s poudarjanjem pravice do izbire, to postavljata kot temeljno etično vrednoto. Berger in Luckmann vidita pot iz začaranega kroga v aktivni podpori komunikacijskim skupnostim in intermediarnim institucijam, ki ohranjajo možnost smiselne orientacije in nevtralizirajo krize smisla, pri čemer opozarjata na potrebo ločevanja med pristinimi oz. pravimi intermediarnimi institucijami in takšnimi, ki to niso, kjer je očitna podobnost s komunitarnimi pogledi, ki prav tako poudarjajo različno pomembnost intermediarnih institucij za sodobno demokratično družbo.

Če se vrnemo k Taylorju, ta opisuje rast instrumentalnega razuma vzporedno s svobodnim modelom človeškega subjekta, poudarja pa njegovo veliko moč nad našo domišljijo, saj »ponuja idealno sliko človeškega mišljenja, ki se je osvobodilo neurejenega vmešavanja v našo telesno zgradbo, našega dialoškega položaja, naših

emocij in naših tradicionalnih oblik življenja, da bi bilo čista, samopotrjujoča racionalnost« (Taylor, 2000: 87).

Taylor pri tem opozorja, da gre za eno najbolj veljavnih oblik razuma v naši kulturi (vcepljeno v materialistično razmišljanje in razne oblike formalnega preračunavanja), to je prevlado racionalno instrumentalne logike. »Argumenti, premisleki, nasveti, ki se lahko ponašajo, da temeljijo na tej vrsti preračunavanja, imajo v naši družbi veliko moč prepričevanja, tudi ko ta vrsta sklepanja ni prikladna temi« (Taylor, 2000: 87). Ta primarnost instrumentalnega razuma je v jedru t.i. »odčaranja sveta«, pri čemer Taylor (2000) z »instrumentalnim razumom« misli vrsto racionalnosti, ki jih človek uporablja, ko izračunava najekonomičnejšo uporabo sredstev za doseg določenega cilja. Pri tem je merilo uspeha maksimum učinkovitosti oz. najboljše razmerje med stroški in outputom. Tako primarnost instrumentalnega razuma posledično hegemonizira tehnologijo in z njo povezano znanost. Resničen problem iz političnega vidika začne povzročati ta prevlada instrumentalne logike takrat, ko začne krčiti prostor svobode posameznika. To pa se po Taylorju (2000: 13) zgodi takrat, ko »institucije in strukture civilne družbe strogo omejujejo naše izbire, da silijo tako družbe, kot tudi posameznike, da dajejo instrumentalnemu razumu težo, česar v resnem moralnem premisleku ne bi nikoli storili in kar je lahko zelo destruktivno.« Tako v diskurzu o racionalno instrumentalni logiki Taylor (2000: 15) omenja »zagovornike negativne svobode, ki so prepričani, da je vrednost politične svobode prenapihnjena in da je družba, v kateri je maksimalna neodvisnost vsakega posameznika kombinirana z znanstvenim upravljanjem, tisto, k čemer bi morali stremeti.«<sup>20</sup>

---

20\* Če se na tem mestu ozremo k ekscentričnemu filozofu Saint-Simonu, ki je tovrstno »racionalnost« zagovarjal: »Vladavina ljudi bo nadomeščena z upravljanjem stvari«; pri čemer gre za upravljanje družbe s strani znanstvenikov, industrialcev in bankirjev.

## 3.2. Liberalizem in demokracija

Liberalizem neizpodbitno pripada modernemu obdobju, medtem, ko je ideja demokracije (tudi kot oblike oblasti) v izvoru zapisana antičnemu obdobju. Bobbio (1992) ob tem omenja kompatibilnost demokracije z liberalizmom oz. jo do neke mere opisuje kot njegovo naravno dopolnilo, iz česar izpelje, da le njuna kombinacija omogoča garancijo sodobne demokratične vladavine.

Kot je bilo omenjeno v prejšnjem poglavju, stično točko obeh načel predstavlja posameznik. Bobbio prvo razliko med pojmom predstavi v principu razumevanja države<sup>21</sup>, kjer liberalizem predstavlja specifično razumevanje omejene moči države oz. njenih funkcij ali ko gre za demokratični princip, ki označuje eno izmed možnih oblik vladavine, kjer oblast ni v rokah posameznika ali male skupine ljudi – temveč v rokah vseh, bolje rečeno v rokah večine. To nam odstira bistveno razliko med liberalizmom in demokracijo – liberalizem kot izhodišče postavlja svobodo (kot možnost posameznikove svobode v civilni družbi, kot tudi državi), medtem ko ideja demokracije kot izhodišče postavlja enakost ( torej enako pravico v participaciji oz. pravico do enakovrednega glasu). V slednjem lahko vidimo določeno konfliktnost med liberalizmom in demokracijo<sup>22</sup> oz. svobodo in enakostjo.

Bobbio (1992) vidi jedro nasprotovanja teh dveh načel v dejstvu, da imata liberalizem in egalitarizem svoje korenine v dveh različnih percepcijah človeka in družbe, ki ju liberalci vidi kot individualistični, konfliktni in pluralistični, za razliko od egalitarista, ki ju totalizira ter ju ima za harmonični in monistični. Ob tem je liberalcu glavni cilj razvoj individualne osebnosti, egalitarist pa kot glavni cilj izpostavi razvoj družbe v celoti, tudi za ceno omejitve posameznikove svobode. Zahteva politične enakosti, ki jo demokracija nosi seboj, vključuje pravico vseh državljanov, da

---

21\* Liberalno državo (pravno državo) Bobbio (1992: 16) definira v štirih točkah: 1) v podrejenosti izvršne veje zakonodajni veji oblasti; 2) v odgovornosti parlamenta pri izvrševanju zakonodajne oblasti oz. sodni veji oblasti, ki kontrolira ustavnost; 3) v relativni avtonomiji lokalnih oblasti v vseh oblikah in stopnjah napram centralni oblasti; 4) v sodni veji, ki je neodvisna od politične moči. Če to povzamemo vidimo, da liberalizem vključuje trodelno delitev oblasti (izvršna, zakonodajna, sodna); medsebojno neodvisnost teh treh delov ali vej oblasti; striktno zakonsko omejevanje moči in dosega države; zagovarjanje svobodnega trga in minimalnih davčnih stopenj, zagovarjanje avtonomije posameznika oz. njegovih pravic kot osnovnega merila svobode. Pusičeva ob tem dodaja še progresivno orientacijo v političnih in socialnih vprašanjih (v ameriškem političnem žargonu) oz. konzervativno orientacijo (socialistični žargon).

22\* Pusičeva (1992) izpostavlja dejstvo, da se je prvotno liberalno stališče nasprotovalo pravici do glasa – saj je sodelovanje v političnem odločanju povezovalo z odgovornostjo za državo oz. potencialnimi materialnimi posledicami določene odločitve. Pri tem navaja Milla, ki je menil, da tisti, ki ne plačujejo davkov (ali živijo od socialne pomoči) nimajo pravice do glasu, saj ne prispevajo k »vzdrževanju« države. Seveda Mill (skladno z njegovo pozitivno demokrasko orientacijo) ne zahteva trajen odvzem pravice do glasa posameznim slojem državljanom, temveč predlaga reformo davčnega sistema, kjer bi vsi državljani plačali simboličen davek in s tem pridobili pravico do glasu oz. participacije.

sodelujejo v demokratični proceduri pod enakimi pogoji. Iz tega je možno ugotoviti, da ideja moderne demokracije prvenstveno vztraja na demokratični proceduri, za razliko od liberalizma, ki se osredotoči predvsem na razne institucije (te pa ščitijo posamezne svobode).

Kljub tej diferenci pa oba principa združuje skupna zahteva po enaki svobodi, vendar pa pri tem Bobbio opozarja, da je pojem »enake svobode« le na prvi pogled jasen, v resnici pa splošen in dvoumen:

*»Splošen zato, ker je bilo že večkrat ugotovljeno, da ni svobode na splošno, marveč so posamične svoboščine, svoboda mnenja, tiska, gospodarske pobude, zbiranja, združevanja in da je treba spričo tega od primera do primera natančno določiti, o kateri je govor; dvoumen pa je zato, ker za uresničitev svobode, ki je enaka svobodi vseh drugih, še ne zadošča imeti vse posamične svoboščine, ki jih imajo drugi, marveč mora biti vsaki teh svoboščin zagotovljena tudi enaka možnost za njeno uživanje. Ena od reči je uživati vse svoboščine, ki jih imajo drugi, na abstrakten način, nekaj povsem drugega pa je uživati vsako od teh svoboščin na način, kot jo uživajo drugi. To razliko je treba vzeti v poštev, kajti liberalna doktrina načelno zagotavlja prvo, liberalna praksa pa ne more zagotavljati drugega, razen tako, da poseže v razmere z omejevalnimi egalitarnimi ukrepi in torej tako, da prekroji splošno načelo.« (Bobbio, 1995: 102)*

Ta zahteva po enakosti v svobodi prav tako navdihuje tudi dva temeljna (ustavna) načela prava, in sicer enakost pred zakonom ter enake pravice vseh državljanov. V relaciji med liberalizmom in demokracijo je po Bobbiu možno postaviti naslednja dva postulata:

1. Da je današnja demokratična procedura nujna za ohranitev in zaščito temeljnih človekovih pravic, ki predstavljajo osnovo liberalni državi;
2. Da je zaščita teh temeljnih človekovih pravic nujna za funkcioniranje demokratične procedure (Bobbio, 1992: 46).

S tem Bobbio pokaže na prepletenost liberalnih idealov in demokratične procedure ter na dejstvo, da je liberalizem v razvoju demokracije videl glavno sredstvo obrambe človekove pravice do svobode – priznavanje njene primarnosti pa je bilo (in je) pogoj demokratičnih pravil igre. Omeniti velja, da je demokracija pogosto smatrana kot »nedokončan proces« približevanja idealu, zato lahko moderni odnos med svobodo in odgovornostjo v demokratični družbi, apliciramo na Dahlov koncept

poliarhije<sup>23</sup>, ki je, kot ugotavlja O'Donnell (v Tomšič, 2002: 32) zapleten fenomen sestavljen iz treh komponent, ki se morajo iz stališča uspešnega delovanja poliarhije uravnoteženo dopolnjevati, temeljijo pa na treh tradicijah oz. intelektualnih tokovih: demokratizmu (s pojmovanjem enakosti med ljudmi), liberalizmu (s pojmovanjem pravic, ki jih nobena oblast ne sme kršiti) in republikanizmu (ki prinaša pojmovanje državljskih vrlin in zavezanosti javnemu dobremu).

Tako se iz vidika komplementarnosti svobode in odgovornosti zdi primeren koncept demokracije kot »razširjene poliarhije«, ki se na vertikalni oz. volilni dimenziji odgovornosti prizadeva sodelovanje državljanov razširiti preko izključno udeležbe na periodičnih volitvah na aktivnejše angažiranje oz. participacijo v sferi civilne družbe, kar sovпада z višanjem pozitivne svobode državljanov. V sistemu razširjene poliarhije pa je za svobodo bistvenega pomena še stalni nadzor nosilcev oblastnih pozicij, ki temelji na institucionalnem ravnotežju moči med različnimi vejami oblasti ter vzajemni nadzor državnih in civilnih akterjev, na različnih nivojih političnega odločanja, pri čemer je s stališča pozitivne svobode (in krepite demokracije) posebej zaželeno aktivno, prostovoljno sodelovanje državljanov v procesih odločanja, ki deluje v funkciji nadzora nad nosilci oblasti (Tomšič, 2002).

### **3.2.1. Problem tiranije večine**

Veliki pomen negativne svobode pride posebej do izraza pri problemu tiranije večine ali vsemogočnosti večine, kot se izrazi Tocqueville, ki med prvimi sprevidi nevarnost demokracije, katero predstavlja absolutna oblast večine. Oblast večine je dominantna ameriškega političnega sistema<sup>24</sup>, sklene Tocqueville v svoji prvi knjigi o demokraciji v Ameriki. To dejstvo pa temelji na dveh predstavah – prvič, več ljudi predstavlja več znanja oz. modrosti, kot jo lahko pokaže en sam (manjšina), kar Tocqueville (1996) spelje na to, da je torej število pomembnejše od izbire; ter drugič,

---

23 Dahlova koncept poliarhija, kot sistem demokracije zahodnega tipa velja za edino obstoječo institucionalno ureditev v moderni politični praksi, ki se ji je v največji meri uspelo približati idealu »vladavine ljudstva«, in to ob bistveno večji svobodi in politični enakosti, glede na ostale politične sisteme. Dahlovih sedem bistvenih institucionalnih karakteristik poliarhije: 1. izvoljenost funkcionarjev, 2. svobodne in poštene volitve, 3. inkluzivna volilna pravica, 4. pravica kandidirati za politične funkcije, 5. svoboda izražanja, 6. alternativne informacije, 7. avtonomija asociacij (Dahl v Tomšič, 2002: 20).

24\* Tocqueville se sprašuje na koga naj se obrne človek ali stranka, ki jo je v Združenih državah zadela krivica? »Na javno mnenje? Javno mnenje je ravno večina. Na zakonodajno telo? To predstavlja večino in jo slepo uboga. Na izvršno oblast? Imenuje jo večina in ji služi kot poslušno orodje. Na policijo? Policija ni nič drugega kot oborožena večina. Na poroto? Porota je vendar večina, ki ima pravico izrekat sodbe; v nekaterih državah še sodnike izvoli večina. Naj bo torej ukrep, ki vas je prizadel, še tako krivičen in brezsmiseln, morate se mu podrediti.« (Tocqueville, 1996: 251)

da temelji moč večine na načelu, kjer morajo interesi večine imeti prednost pred interesi manjšine. Tocqueville opozarja, da se moči demokratične oblasti (večine) praktično ni mogoče upreti (kljub temu, da ni trajna in posledično stabilna). Krivdo potencialne izgube svobode v Ameriki, pa pripisuje vsemogočnosti večine, ki bo prignala manjšine do obupa in zatekanja k materialni sili.

Tocqueville (1996: 253) nadaljnje zatrdi, da ne pozna dežele, »kjer bi bilo v splošnem manj neodvisnega duha in manj resnične svobode razpravljanja kot v Ameriki.« Tako večina sklepa »okrog misli strašanski obroč«, znotraj katerega je pisec (akter) svoboden, »a gorje tistemu, ki si ga upa prestopiti.« Tocqueville gre še dlje in primerja »materializirano« nasilje nekdanjih vladarjev, s »poduhovljenim« nasiljem demokratične republike, prilagojenim človeški volji, ki jo hoče obrzdati. Tudi Tocquevillov prijatelj in sodobnik Mill uvršča tiranijo večine »med tista zla, ki družbi narekujejo budnost.« Poleg tiranije demokratične oblasti (večine) vidi še možnost tiranij drugačne vrste, s podobnimi zaskrbljujočimi posledicami:

*»Zato ni dovolj, da se zavarujemo zgolj pred tiranijo uradnikov, na enak način se je treba zavarovati tudi pred tiranijo prevladujočega mnenja in občutenja, pred prizadevanji družbe, da bi s sredstvi, drugačnimi od državnih kazni, vsilila svoje lastne ideje in prakse kot pravila obnašanja vsem, ki se z njimi ne strinjajo, da bi zavrla razvoj in, kolikor je to izvedljivo, preprečila nastanek sleherne individualnosti, ki ne stopa po začrtani poti ter prisilila vse značaje, da se oblikujejo po njenem lastnem modelu« (Mill, 2003: 140).*

To nas pripelje do problema despotizma, katerega posledice so za svobodo posameznika lahko enako, če ne še bolj pogubne, saj despotizem lahko privzema različne »prijazne« oblike, za katerimi se skriva avtoritarizem in nedemokratičnost.

### **3.2.2. Problem despotizma**

Druga negacija svobode, ki jo v svoji senzibilnosti do svobode zazna Tocqueville, je despotizem. Tocqueville ga odločno odkloni kot »odvratnega« in brezkompromisno zagovarja demokratično svobodo kot edino pravo, saj kljub temu, da včasih demokratična svoboda ne izvrši svojih ciljev z dovršenostjo preudarnega despotizma – ta za Tocquevilla (1996: 243) »dolgoročno prinaša več kot despotizem: vsako stvar naredi slabše, zato pa jih naredi več.« Tocquevillu je jasno, da demokracija ljudstvu ne more dati najspretnейše vlade – vendar opozori, da lahko

naredi več kot najspretnjša vlada. »V celotnem družbenem telesu razširi nemirno živahnost, preobilno moč, silo, česar vsega brez nje sploh ne bi bilo in kar lahko ob ugodnih okoliščinah naredi čudeže.« Tocqueville (1996: 243) tako meni, da ni bistveno (v razmerah demokratične svobode), kar opravi javna uprava sama, temveč predvsem tisto, kar se opravi brez oz. mimo nje. Vendar despotizem ne obstaja samo v čisti absolutni obliki – že Tocqueville pozna tudi drugačne vrste despotizma, ki jih imenuje »mehki« despotizem. To so specifične oblike despotizma, ki imajo velik vpliv na (ne)doseganje in (ne)uresničevanje pozitivne svobode v družbi. Taylor (2000), ki se navezuje na Tocquevilla govori o družbi, v kateri ljudje »končajo ograjeni v svojih lastnih srcih«. To pa je družba, v kateri se le malo ljudi želi dejavno udeleževati samoupravljanja (»*self-government*«), raje ostajajo doma in uživajo v zadovoljstvih zasebnega življenja dotlej, dokler aktualna vlada proizvaja sredstva za tovrstna zadovoljstva in jih na široko distribuira. Taylor (2000: 13) nas opominja: »To ne bo tiranija terorja in zatiranja kot v starih časih. Vlada bo blaga in paternalistična. Lahko celo ohrani demokratične oblike z občasnimi volitvami. Toda dejansko bo vse vodila »ogromna skrbniška (»*tutelary*«) moč«, nad katero bodo imeli ljudje malo nadzora.« Ta vizija močno diši po Saint-Simonovem »upravljanju družbe«, Taylor pa dodatno opozori, da je združeno delovanje prostega trga in birokratske države usmerjeno k šibitvi demokratične pobude. Vendar Taylor poskuša Tocquevilla razumeti še drugače, torej skladno z »atomizmom«, s katerim se ukvarja.

Taylor (2000: 95) ne vidi nevarnosti v dejanskem despotskem nadzoru, temveč v razdrobljenosti – torej nesposobnosti ljudi, da bi oblikovali in tudi uresničili skupni cilj: »Razdrobljenost se pojavi, ko se ljudje vidijo bolj in bolj atomistično, povedano drugače, manj in manj povezane s svojimi someščani v skupne projekte in dolžnosti. Lahko se tudi čutijo povezane v skupne projekte, vendar so to bolj delne skupine kot pa celotna družba.«<sup>25</sup> Posebno obliko despotizma, paternalizem<sup>26</sup>, ki jo Kant smatra za najhujšo obliko despotizma, predstavlja »dobrohotnost« države napram državljanom, ki v slogu mladoletnikov ne zmorejo razlikovati med koristnim in škodljivim. Tako lahko že v Kantovem opisu takšnih *pasivnih* »mladoletnih« državljanov zaznamo potencialno nevarnost za demokratične družbe oz. države.

---

25\* »Razdrobljenost« se po Taylorju pojavlja preko rahljanja vezi simpatij do drugih in preko neuspeha same demokratične pobude. Bolj ko so volilci razdrobljeni, manj je možnosti za mobilizacijo demokratične večine okrog splošno razumljenih programov in politik. Taylor (2000) omenja še občutek nemoči volilcev proti »leviatanski« državi.

26\* V real-socialističnih sistemih se je paternalizem manifestira v obliki t.i. »*zgodovinskih interesov delavskega razreda*« oz. predpostavki »višjih« kolektivnih interesov, ki presegajo posameznika oz. se ji ta ne more zavedati. (Pusić v Bobbio, 1992)



### 3.3. Neoliberalizem in svoboda

Pri opredelitvi neoliberalizma se deloma lahko naslonimo na Gidennsa, ki kot dober poznavalec socialne demokracije to avtomatično zoperstavlja neoliberalizmu, ta pa se praktično v nobeni demokratični evropski državi ni afirmiral v tej meri, kot v Veliki Britaniji. Giddens poudarja, da se njegove trditve zato večinoma nanašajo na britanske politične razmere, ki pa jih lahko razumemo tudi v sklopu širšega konteksta razumevanja svobode v demokratični družbi. Filozofija svobodnega trga oz. neoliberalizem je dokaj širok pojem, ki pod svojim okriljem združuje več različnih pogledov oz. struj, kot bistveni pa po Giddensu (2000) izstopata dve struji – in sicer močnejša *konservativna* (»thatcherizem«), na katerega se veže pojem »nove desnice« ter druga – *libertarna*, ki sicer prav tako brezkompromisno zagovarja svobodni trg, nizko stopnjo državnega poseganja na vseh področjih in individualizem; vendar poleg ekonomskih tem preferira tudi vprašanja morale<sup>27</sup>. V ta libertarni krog lahko prištejemo tudi Friedricha von Hayeka, nobelovega nagrajenca, ki je izredno zaslužen za oživiljanje liberalne misli.

Siedentop (2003: 66) jasno nakaže, da lahko besedi »liberalno« in »liberalen« v današnjem času razumemo celo kot slabšalnici, saj v soočenju z »vnebovpijočimi pomanjkljivostmi naših družb – kriminalom, promiskuiteto in zlorabo socialnih ugodnosti – običajna pamet meni, da socialni liberalizem spodkopava človeško odgovornost.« Pri tem je treba opozoriti, da Siedentop govori o t.i. socialnem liberalizmu, medtem ko ekonomski liberalizem, utemeljen na načelu *laissez-faire*, po Siedentopovem mnenju ostaja nedotakljiv, čeprav se mu zdi trditev, da poraja sebičnost, precej verjetna. Kaj se potemtakem dogaja? Siedentop (2003) namiguje, da z inflacijo vrednosti pravic, torej poudarjanjem pravic na račun dolžnosti, tak socialni liberalizem lahko celo začnemo enačiti s permisivnostjo in pohlepom, nevarnim pomanjkanjem samonadzora ter neupoštevanjem soljudi. Vendar na formalni ravni takšne sodbe zavrne, saj »liberalne« pravice nujno slonijo na obveznostih in dolžnostih do drugih, pri čemer se sklicuje na »enako svobodo«.

Če začnemo z bistvenimi izhodišči neoliberalizma, se najprej dotaknimo njegovega zagovarjanja minimalne države, ki ima svoj izvor že v klasičnem

---

<sup>27\*</sup> Giddens navaja, da se libertarci v nasprotju s »thatcherizmom«, ukvarjajo oz. zavzemajo za seksualno svobodo in dekriminalizacijo mamil.

liberalnem odporu do preobsežne administracije, v njem pa lahko vidimo tudi odpor do centralizirane oblasti. Giddens (2000) trdi, da je teza o minimalni državi tesno povezana s posebnim razumevanjem civilne družbe kot samogenerativnega mehanizma družbene solidarnosti. Takšna civilna družba (torej prepuščena sama sebi) naj bi razvijala naslednje vrednote, ki jih Giddens metaforično označi za star nakit na sodobniku: »dober značaj, poštenost, odgovornost, požrtvovalnost, čast, uslužnost, samodisciplino, tolerantnost, spoštovanje, pravičnost, samoizgrajevanje, zaupanje, vpljudnost, pogum, trdnost, integriteto, skrb za druge ter varčnost.«

Skladno z zagovarjanjem »minimalne države« neoliberalci poudarjajo vlogo prostega trga oz. »neovirano delovanje tržnih sil« povezujejo z obrambo tradicionalnih družbenih tvorb, posebej družine<sup>28</sup> in naroda. Giddens (2000) to naveže na predstavo neoliberalcev, da tako civilna družba, kot tudi trg, dajeta najboljše rezultate, če ju prepustimo samemu sebi. Ta predanost svobodnemu trgu po eni strani in tradicionalni družini na drugi, ki sta seveda nasprotna ideala, je prvi primer »shizofrenega« v neoliberalizmu, saj prav dinamika tržnih družb nesporno spodkopava tradicionalno strukturo avtoritete. Za drug primer take »shizofrenije« poskrbi Siedentop (2003), ki opozori, da je dominantno ideologijo našega časa, (neo)liberalizem, nevarno izkrivilo zmagoslavje ekonomskega jezika nad političnim, kar Siedentop poimenuje kar »ekonomizem«. To reflektira zamenjavo besede državljan s besedo porabnik, kar se manifestira v dveh tekmujočih različicah (neo)liberalizma.<sup>29</sup> Če se ob koncu poglavja zopet navežemo na Giddensa – ta omenja, da je thatcherizem ne samo neobčutljiv za družbeno neenakost, temveč jo celo spodbuja – torej se izkaže, da je konservativni neoliberalizem proti vsakršnemu egalitarizmu.

### **3.3.1 Hayek o (negativni) svobodi**

Svojevrsten čar (neo)liberalcev je njihovo vztrajanje pri pomenu negativne svobode za demokratično družbo, saj prav negativna svoboda predstavlja tisto

---

28\* Neoliberalno stališče nasprotuje drugim tipom družine – samsko gospodinjstvo, homoseksualna zveza itd. – te naj bi prispevale k družbenem razkroju.

29\* Ti dve različici Siedentop (2003: 61) poenostavljeno poimenuje kar »različica supermarketa« in »različica sodišča«. Prva t.i. »supermarket« se osredotoča na človeška hotenja in njihovo zadovoljevanje; podlago dobi v utilitaristični filozofiji, ki poziva k skrajnemu povečevanju zadovoljevanja individualnih potreb. Druga različica t.i. »sodišče« pa se opira na jezik prava ter meni, da bi morale osnovne človekove pravice omejevati delovanje večinskega načela in utilitarnih izračunov.

diferenco, ki ločuje libertarno–demokratsko ureditev od ostalih tipov vladavine. Hayek se tako pokaže kot reprezentativna figura libertarne misli<sup>30</sup> – saj s svojo jasno mislijo odločno stoji na branikih negativne svobode. Dejstvo, da so se na Hayeka sklicevali politiki formata Ronald Reagan in Margareth Thatcher, govori samo po sebi. V pokončni Hayekovi misli je kritika vedno naperjena proti socializmu, saj je že leta 1944 v svojem delu »Pot v hlapčevstvo« oznanil, da se korenine nacizma napajajo v socialistični misli in praksi. Zato Hayek do konca ostaja zagovornik »spontanega« (liberalno–demokratskega) družbenega reda, utemeljenega na načelu *laissez-faire*, besedo svoboda pa vedno uporablja v ednini. S svojo filozofsko utemeljitvijo teorije o svobodi želi upravičiti minimalno poseganje države v zasebno sfero, hkrati pa največjo možno razširitev le–te. Hayek poveže svobodo z odgovornostjo, kar pomeni, da si svobodo lahko obeta le tisti, ki je sposoben razumnega in odgovornega ravnanja. Hayek je prepričan, da demokracija širi sfere individualne svobode, za razliko od socializma, ki jih omejuje. Pri tem navaja Tocquevill: »Demokracija in socializem imata le eno skupno besedo: enakost. Toda upoštevajte razliko: medtem ko je demokraciji do enakosti v svobodi, je socializmu do enakosti v prisiljenosti in podložnosti« (Tocqueville v Hayek, 1991: 36).

Za Hayeka je sistem privatne lastnine najpomembnejše jamstvo za svobodo; ob dejstvu, da imajo v kompetitivni družbi revni veliko manj možnosti kot bogati pa Hayek izpostavi dejstvo, da so v taki družbi reveži veliko svobodnejši od ljudi, ki jim je v drugačnem družbenem sistemu na voljo večje bogastvo: »Čeprav ima na svobodnem trgu tisti, ki se v tekmo vključuje z majhnimi sredstvi, veliko manjše možnosti, da bo prišel do velikega bogastva, kot nekdo, ki ima nekaj podedovane lastnine, vseeno ni nemogoče, da bi se tudi revež dokopal do bogastva, saj ni nikogar, ki bi mu to lahko preprečil. Še več, to je mogoče samo v kompetitivni družbi, kjer je vse odvisno le od njega samega, ne pa od naklonjenosti oblastnikov« (Hayek, 1991: 114). Kljub temu, da se sam ne prišteva za konzervativca, je prepričan, da dobrobiti civilizacije (posledično tudi njen obstoj) temeljijo na »naši trajni pripravljenosti nositi breme tradicije.«

---

30\* Rizman (1992) poleg Hayekovega prispevka v politični misli omenja še njegov prispevek k ekonomski teoriji – kjer Hayek zavrne objektivistično teorijo vrednosti in se postavi na subjektivistično stališče t.j. da posamezniki določajo ekonomsko vrednost recimo premoženja ali resursov s pomočjo evalvacij in preferenc, ne pa s kakšnimi njihovimi objektivnimi lastnostmi (npr. njihovo fizično sestavo ali količino vloženega dela). S Hayekovo subjektivistično metodologijo v ekonomiji pade (neoklasična) ideja splošnega ravnotežja in upravičenost obstoja makroekonomike.

Nesporno je Hayek velik zagovornik individualizma. Prepričan je, da svobodnega posameznika v času miru ne zavezujejo skupni konkretni cilji njegove skupnosti in ko se v »Usodni domišljavosti« ukvarja z vprašanjem, kako zagotoviti največjo možno svobodo za vse, kot odgovor ponudi enotno omejevanje vseh z abstraktnimi pravili, ki preprečujejo samovoljno (diskriminacijsko) prisilo s strani drugih ljudi nad njimi. S tega vidika je oblast potrebna le za uveljavljanje teh abstraktnih pravil, ki ščitijo posameznika pred nasiljem (vdiranjem) drugih na področje njegove svobode. Prav podrejanje tem abstraktnim pravilom po Hayeku (1992) zagotavlja prostor najbolj nenavadnim prostostim oz. različnostim. Pri tem pa (skladno s idejo spontanega reda) Hayek trdi, da večja različnost prinaša večji red.

Aron vidi kot osnovni imperativ Hayekovega liberalizma v cilju svobodne družbe, ki je v največji možni omejitvi vladanja ljudi nad ljudmi oz. v razširitvi vladavine zakonov nad ljudmi; vendar mu Aron očita zanemarjanje dejstva, da so splošna pravila lahko zatiralska in »da v končni analizi o dejanski stopnji svobode v dani družbi odloča šele odnos med vsebino prepovedi in obveznosti na eni strani ter legitimnimi pričakovanji posameznika na drugi«. (Aron, 1992: 116)

## 4. Komunitarizem in koncept pozitivne svobode

Kot je bilo nakazano v tretjem poglavju, za liberalizem velja, da ni enoten (monolitni) miselni tok, kar pa velja tudi za komunitarizem. V teoriji se namreč dogaja, da liberalni avtorji presegajo liberalni okvir in se tako mestoma uvrščajo v območje komunitaristične misli, od tod torej izhaja očitna afiniteta komunitarizma s liberalizmom. V komunitarizmu lahko vidimo kritično reakcijo na neoliberalizem, medtem, ko je bila sama ideja novodobnega komunitarizma razvita ob koncu osemdesetih let v Združenih državah Amerike, njen vodilni teoretik Amitai Etzioni pa je nasprotoval (pretirano) liberalnemu razvoju civilne družbe v Združenih državah, kateremu je zoperstavil koncept demokratične civilne družbe podprte z aktivnim duhom solidarnosti, s čimer je poskušal preseči koncept kompetitivne, v različne interese usmerjene pluralistične (liberalne) družbe. Skladno s tem je osnovna ideja bazirala na zagotavljanju enakih možnosti, posebej revnim slojem, seveda v možnostih zdravega razuma, pogojenega z razumevanjem (moralnih) odgovornosti, ki iz tega izhajajo.

Sama beseda komunitarizem izhaja iz besede »skupnost« (*»community«*), ki je v politično–filozofski misli zgodovinsko gledano vse prej kot nov, saj mu Avineri in de-Shalit sledita vse od grške filozofije, Platona, Aristotela, Cicera in rimske skupnosti (utemeljene na skupnih interesih), Avguštinove skupnosti duhovnih vezi, idej Tomaža Akvinskega o skupnosti kot političnem telesu, pojmovanj Burkea o skupnosti »ne le med živimi, ampak med živimi, mrtvimi in tistimi, ki se bodo šele rodili«, pa nenazadnje do Rousseaujevih ter Heglovih del.<sup>31</sup> Lukšič izpostavlja komunitarizem kot prvo avtohtono ameriško doktrino, ki se (v svoji ameriški različici) osredotoča na razmerje med pravicami in obveznostmi, kjer gre predvsem za iskanje ravnotežja med njimi. Ameriško različico Lukšič smatra za hegemonsko ter zgrajeno na predpostavki, »da je samorazumevanje posameznika v ZDA tako zelo ujeto v jezik individualizma, da je kakršnokoli večje odstopanje od individualističnega liberalizma mimogrede napačno razumljeno, kar pomeni interpretirano kot totalitarizem.« (Lukšič

---

31\* Posebno vlogo Hegla za komunitarizem izpostavljata tudi Avineri in de-Shalit (ob njegovi naklonjenosti pozitivni svobodi, s katero se ukvarja podpoglavje 4.2.1.), ki opozarjata na njegovo razlikovanje med pojmom »Moralität« in »Sittlichkeit«, kjer se »Moralität« nanaša na abstraktne in univerzalne zakone morale; »Sittlichkeit« pa na etična načela, ki so značilna za določeno skupnost. V liberalni misli namreč »Moralität« pomeni višjo raven morale, povezana pa je s pojmom abstraktnega in univerzalnega individua, ki je smatran za bitnost po sebi – gre torej za svobodnega in racionalnega posameznika in za primat pravičnosti nad dobrim. Hegel to pojmovanje zavrne (skladno z njim pa tudi sodobni komunitaristi) in trdi, da je »Sittlichkeit« višja raven morale, saj predstavlja edini način, na katerega se lahko doseže pristno moralno avtonomijo in svobodo.

v Avineri in de-Shalit, 2004: 224) Ob ameriški različici Lukšič omenja še azijsko različico komunitarizma, ki izpostavlja družbeno harmonijo ter stališče, da morajo biti pravice posameznika in politične svoboščine omejene,<sup>32</sup> kar odseva zaskrbljenost nad zahodnim razumevanjem svobode, ki menda predstavlja anarhijo. Azijska različica komunitarizma vidi v zahodni praksi, ki uporablja idejo političnih in drugih pravic, sredstvo izpodrivanja drugih kultur oz njihovih vrednot.

Lukšič meni, da Evropa v bistvu ni najbolje sprejela komunitarizma, ki ga uvršča med katoliški socialni nauk in reformirano kritično teorijo družbe, saj v sebi nosi očiten ameriški naboj, ki iritira, ne le konservativne vrednote, temveč tudi demokratično retoriko, izhajajočo iz populistične in protestantske duše ameriške republike. Kallscheuer navaja tri pomene, ki jih vidi v komunitarizmu :

1. religiozno kontrakulturo, pri čemer gre za manjše religiozne skupnosti, oblikovane po načelu enklav;
2. sinonim za republikanizem ali civilno družbo;
3. postanalitično fazo angloameriške filozofije.

(Kallscheuer v Lukšič, 2004: 224)

Lukšič ob tem poudarja, da posebej izstopa druga raba, ki je dominantna. Pri njej gre za tradicijo od grške polis, rimske republike, do meščanskega humanizma mestnih držav srednjega veka, v kateri lahko prepoznamo aktivno življenje svobode in državljansko krepost. Tako so izpostavljeni elementi neposredne demokracije s temeljnim vodilom, da participacija državljanov krepi republikanski občutek skupnosti.

Za boljše razumevanje druge Kallscheuerjeve rabe oz. pomena komunitarizma sedaj obrnimo pozornost na Sientop, ki izpostavlja dva, zgodovinsko gledano, različna tipa pozivov k demokraciji, in sicer sklicevanje na idejo »**demokratične vladavine**« in na idejo »**demokratične družbe**«. Pri prvi t.j. »demokratični vladavini« Sientop (2003) vidi povezanost z diskurzom »*klasičnega republikanizma*«, druga t.i. »demokratična družba« pa je povezana z diskurzom »*civilne družbe*«. Sientop opozori na prepletenost teh dveh idej, ki se sicer opirata na različna idejna okvira<sup>33</sup> in

---

32\* Lukšič izpostavi Singapur in Malezijo, kjer se v skladu s državno doktrino trudijo vzpostavljati družbeni red v korist vseh oz. Japonsko, kjer je v ospredju skrb za družbene vezi in kulturo zgrajeno na morali.

33\* Sientop idejna okvira, ki vodita v različna zgodovinska svetova metaforično prikaže s primeri dveh slik neoklasicističnega slikarja poznega osemnajstega stoletja, Davida, »ki priklicujeta svet, ki je sestavljen skoraj izključno iz javnega prostora, prostora državljanov.« Sliki *Horacijeva prisega* in slavnejša *Bruta, ki se pripravlja na uboj svojega sina*, (v prid državi) kažeta veliko stopnjo in kakovost javni zavezanosti (»neobstoj zasebne sfere«) oz. branita brezpogojne zahteve državljanstva, javnega prostora. Opozicijo temu predstavljajo nizozemski slikarji sedemnajstega stoletja (Vermeer, De Hooch), ki prikazujejo svet, iz katerega je javni svet izginil – domačnost in intimnost povezano z osebno kontemplacijo, ki nadomešča prej omenjeni trušč javnih priseg in javnega nasilja.

vodita v skrajno različna zgodovinska svetova. Posvetimo se sedaj dvema tradicijama diskurzov, ki podpirata omenjeni ideji. Ti tradiciji diskurzov sta pričeli zadevati druga ob drugo v osemnajstem stoletju, v katerem je opazna renesansa prizadevanja za politično svobodo, državljanske pravice in sodelovanje pri zakonodaji. Na privlačno vizijo antične mestne države – polisa, v katerem se zbirajo »državljeni–junaki«, da bi razpravljali o javnem blagostanju, glasovali o spornih vprašanjih in, če je potrebno, branili mesto kot svobodna milica, se navezuje prva tradicija diskurza, imenovanega »klasični republikanizem« ali diskurz državljanstva. Ta torej izhaja iz družbenega in intelektualnega okolja, ki je bilo predindividualistično. Siedentop (2003) vidi merilo obnašanja, ki ga ta diskurz »klasičnega republikanizma« ustvarja, v »državljanški vrlini« ali patriotizmu, neomejeni privrženosti blaginji in slavi mesta. Kot nevarnosti pa ta diskurz izpostavlja »razkošje« in »pokvarjenost«, ki slabita državljansko vnemo ter spodbujata popustljivost in mehkužnost državljanov. V tem diskurzu javni princip predstavlja moškost, ženskost pa zasebni princip (manjvredno območje domačega življenja). Siedentop opozori na vojaške konotacije diskurza,<sup>34</sup> dejstvo, da diskurz ne prepozna moralnih načel, ki zavezujejo vsakega posameznika kot takega; torej ne vsebuje nobenega načela pravičnosti ali poštenosti in v modernem smislu sploh nima moralne vsebine.<sup>35</sup>

Druga tradicija diskurza (navezuje se na idejo »demokratične družbe«) t.j. »civilne družbe«, ki je zrasla iz krščanske tradicije naravnega prava in je v svojih predpostavkah izrazito individualistična ter torej pričinja s posameznikom in ne s skupino je utemeljena na predpostavki moralne ali »naravne« enakosti, ki kot taka nalaga zahteve po pravičnosti. Siedentop (2003) smatra to tradicijo diskurza za bistveno pri razvoju moderne Evrope in pri tem navaja nekaj njenih razvojnih stopenj – od srednjeveške teorije naravnega prava, teorije družbene pogodbe sedemnajstega stoletja, teorije civilne družbe v osemnajstem stoletju ter nenazadnje močan vpliv s strani liberalizma devetnajstega in dvajsetega stoletja.

Ob vsem tem Siedentop (2003: 88) posebej obžaluje dejstvo, da je ta vrsta

---

34\* Siedentop (2003: 84) poveže diskurz državljanstva z neoklasičnim evropskim slikarstvom poznega osemnajstega stoletja, v katerem se pojavlja veliko golote – »podobe državljanja, ki se slači za boj, bi morale izraziti potrebo, da tisti, ki so res predani javnemu blagru, opustijo vsa odvečna hotenja.«

35\* Biti »svoboden« v diskurzu državljanstva pomeni zasedati visok položaj, uživati status državljanja in privilegije državljanstva, privilegije udeležbe v ljudskem zboru, govorjenja in glasovanja. Svoboda ni moralno načelo in vrednota na katero se lahko sklicujejo vsi.

družbe, ustvarjena preko diskurza »civilne družbe« v devetnajstem stoletju dobila oznako kapitalistična, ki so jo vpeljali socialistični kritiki liberalizma. Ta oznaka »implicira nekakšen historični materializem«, ko krepí domnevo, da so pri zgodovinskih spremembah vedno odločilni ekonomski dejavniki. Pri tem je bistveno, da to odteguje pozornost od tega, »kako lahko vera v moralno enakost ljudi še naprej predstavlja temelj za kritiko delovanja tržnega gospodarstva in spodbuja nadaljnji razvoj ideje demokratične družbe.«

Siedentop izpostavi tri pojme, ki so neizogibno povezani z diskurzom »civilne družbe«: osebna avtonomija, človekove pravice in pogodba (pogodbeni model implicira osrednjo vlogo izbire, družbenih odnosov, ki jim vladata enakost in vzajemnost). To prizadevanje ali kar »ljubezen do enakosti« v moderni Evropi je postopoma ustvarilo novi instituciji – nacionalno državo in tržišče, ki povzročita, kot se izrazi Siedentop, večjo oddaljenost in izmuzljivost javne razprave in odločanja. Posledica tega je, da antični zbor državljanov, kot ideal enake razporeditve moči sčasoma (zaradi razpona demokratične družbe) postane nedosegljiv ali kot pove Siedentop (2003: 93): »Družba je postala preveč kompleksna, politična moč preveč centralizirana in gospodarsko odločanje preveč razpršeno.«

Lukšič izpostavi kot posebej zanimivo stališče komunitarizma do koncepta civilne družbe, pri čemer navaja Etzionija, ki ugotavlja, »da je koncept civilne družbe nezadosten, ker hoče biti glede vseh vprašanj moralno nevtralen in zato ne spodbuja državljanov, da bi postali koristni člani civilne družbe. Tako na primer ne usposablja ljudi za kritično mišljenje« (Lukšič v Avineri in de-Shalit, 2004: 228). Zato se Etzioniju zdi koncept »dobre družbe« mnogo bogatejši od koncepta civilne družbe.<sup>36</sup> Etzioni s konceptom »dobre družbe« razume premikanje oz. iskanje ravnotežja po osi med pravicami oz. avtonomijo posameznika in družbenim redom.

S pomenom civilne družbe (*societas civilis*, *Civil Society*) se ukvarja tudi John Keane (1990), ki loči med klasičnim pomenom, ko je biti član civilne družbe pomenilo biti državljan (prisiljen ravnati v skladu z zakoni države) in modernim pojmovanjem, ko se je na civilno družbo in državo začelo gledati kot na dve različni entiteti. To prinese hipotezo, da se neodvisna »združenja« civilne družbe lahko legitimno branijo

---

36\* Lukšič (v Avineri in de-Shalit, 2004: 228) navaja Etzionija: »Dobra politična skupnost (good polity) je tista, v kateri vlada odgovarja na vse potrebe vseh članov skupnosti (community).«



pred državo. Dejstvo je, da se je začetno moderni protietatistični naboj razlikovanja med civilno družbo in državo kmalu omilil – saj se je uveljavilo prepričanje, da svoboda civilne družbe pogosto omejuje sama sebe, kar povzroča konflikte, ki kličejo po strožji državni regulaciji in nadzoru (vendar pri tem Keane opozori na bojazen, da bi oblike regulativne državne oblasti postopno zadušile civilno družbo).

Civilna družba je hkrati branik proti despotizmu (čim popolnejša je in ko v čim večji meri sama ureja svoje zadeve), vendar že Hegel poudarja, da včasih moderna civilna družba ni sposobna sama preseči lastnih posebnosti in razrešiti svojih notranjih konfliktov. Keane (1996) poudarja, da so že teoretiki civilne družbe v zgodnji moderni dobi Ferguson, Paine, Hegel in Tocqueville spoznali, da rast blagovne proizvodnje in menjave prinaša neenakosti in ogroža svobodo. Keane zagovarja potrebo po opuščanju nediferenciranih koncepcij svobode, ki preveč poenostavljeno gledajo na družbeno in politično dogajanje: »Predpostavljajo, da obstajata eno ali dve proceduralni pravili, ki zagotavljata vsem državljanom, da se sami odločijo, kako bodo živeli. Značilen primer je abstraktno in neuresničljivo načelo, da morajo vsi državljani sami sprejemati odločitve, ki zadevajo njihovo življenje« (Keane, 1990: 64).

Keane meni, da je skrivnost svobode v porazdelitvi pravice odločanja med številne ustanove v civilni družbi in državi ter med njima, pri čemer pogojuje vzajemno demokratizacijo civilne družbe in države. Keane (1990: 67) se zavzema, da civilna družba postane »stalni trn v peti politične oblasti«, kar ga navede k trditvi, »da so cilji, kot so svoboda in enakost ter sodelovanje pri načrtovanju in odločanju v skupnosti, le prazna gesla, če ne obstaja trdna in neodvisna civilna družba avtonomnih javnih sfer.«

Etzioni (1996) je mnenja, da je za »dobro družbo« najprej pomembno partnerstvo (v smislu kooperacije) med naslednjimi sektorji: vlado, privatnim sektorjem in skupnostjo. Družbeni red komunitaristične skupnosti zavisi od normativnih meril, ki jih podaja izobraževalni sistem, poudarjena pa je vloga demokratičnega vodstva, konsenza, vzpostavljanja pozitivnih vlog (vzor) in moralnega glasu, ki ga skupnost upošteva. Bistven poudarek je na prostovoljnem sprejemanju določenih meril, moralnih standardov in izključevanju prisile.

#### 4.1. Amitai Etzioni in »Novo zlato pravilo«

Komunitarizem Amitaia Etzionija lahko prištejemo pod tretji Kallscheuerjev pomen komunitarizma – t.j. postanalitično fazo angloameriške filozofije. V tem pomenu si lahko zamislimo predvsem diskurz ameriških (individualističnih) liberalcev s teoretiki komunitarizma in Etzionijem, kot glavnim protagonistom komunitarističnih idej. Ob tem velja opozoriti na širino tega diskurza, saj je liberalizem v tem pomenu širok pojem in vključuje, kot pove Etzioni, npr. libertarce, *laissez-faire* konzervativce, neokonzervativce (desno krilo) in državljanske libertarce (levica). Ta diskurz Etzioni (1996: 7) umesti na dve osi in sicer razmerja med posameznikom in skupnostjo ter razmerja med svobodo in družbenim redom in ugotavlja, da se argumenti, ki se ukvarjajo z vprašanjem, kaj je poglobitnega pomena za dobro družbo, največkrat naslanjajo na dve izhodiščni poziciji in sicer gre v prvem primeru za pomen (družbenega) reda (*order*), medtem, ko je v drugem primeru izpostavljen pomen (družbene) svobode (*liberty*). Problem tovrstnega argumentiranja je opazen v poziciji, ko se npr. zagovarja, da več svobode pomeni več reda ali obratno, ko se pojasnjuje, da le red lahko zagotovi svobodo. V tem kontekstu komunitarizem poudarja pomen ravnotežja med obema poloma, kar izključuje maksimizacijo posameznega pola. Etzioni (1996) tako poudarja, da dobra družba potrebuje družbeni red, ki je učvrščen s prostovoljnimi moralnimi zavezami članov, saj v nasprotnem primeru tako celotna družba, kot njeni posamezni člani »plačujejo davek« v smislu visoke stopnje brezposelnosti, alkoholizma in zlorabe drog, visoki stopnji prometnih nesreč, samomorilnosti, psihosomatskih bolezni in drugih številnih poskusih izogibanja, spreminjanja oz. eskapizma od obstoječega reda. Zato se komunitaristi z Etzionijem na čelu zavzemajo za družbeni red, kjer bo posameznik, v odnosu med svojimi individualnimi preferencami in družbenimi obveznostmi, slednje prepoznal kot lastno moralno odgovornost, ne pa kot vsiljene ob grožnji s silo oz. kaznijo. Tako se komunitaristi pri ohranjanju tovrstnega družbenega reda zanašajo oz. verjamejo v moč moralnega glasu skupnosti, izobraževanja ter javne diskusije, sestavljene iz prepričevanja in opominjanja.

To si lahko zamišljamo v smislu višanja pozitivne participativne svobode, ki jo tako v »novem zlatem pravilu« zagovarja Etzionijev komunitarizem. Ob tem se ponuja primerjava z libertarnim konceptom družbenega reda (glej tretje poglavje), ki se raje kot na moralni glas, zanaša na zakone in pravo, ko v smislu pravic in

dolžnosti promovira vrednote, v katere naj družba verjame. Avtonomijo posameznika si v komunitarističnem kontekstu in okviru Etzionijevega »novega zlatega pravila« lahko predstavljamo kot lastnost družbe, ki posamezniku zagotavlja strukturirane priložnosti, hkrati pa popolnoma legitimira posameznikovo in skupinsko izražanje njihovih partikularnih preferenc, vrednot in potreb. Takšna sistemsko institucionalizirana avtonomija namreč upošteva različne sposobnosti posameznikov, kot tudi socialno umeščenost oz. okoliščine, kar jo močno razlikuje glede na libertarni koncept avtonomije, ki vse podvrže istim zakonom in pravilom, neozirajoč se na materialne razlike in sposobnosti posameznikov, da ravnajo za svojo korist oz. v dobro skupnosti. Etzioni tako zagotavlja, da komunitarizem ne predstavlja grožnje avtonomiji posameznika in opozori na sodobno neravnotežje, kjer izpostavi preveliko težo avtonomije ob odsotnosti družbenega reda, brez katerega je družba odprta za razne totalitarizme.

Etzioni (1996: 52) poda naslednje postavke, ki zadevajo komunitaristično regulacijo oz. omejevalne ukrepe v družbi:

1. komunitaristična skupnost ne vzpostavlja kakršnihkoli omejevalnih ukrepov, če ni izpostavljena jasni in dejanski nevarnosti;
2. ko komunitaristična skupnost jasno prepozna družbeno nevarnost, se najprej poskuša soočiti z njo brez omejevalnih ukrepov za posameznikovo avtonomijo;
3. ukrepi, ki jih komunitaristična skupnost vzpostavlja, morajo minimalno posegati v avtonomijo posameznika oz. mu biti v nadlego;
4. komunitaristična skupnost mora minimizirati tudi stranske učinke omejevalnih ukrepov za skupno dobro.

Ob tem velja še enkrat omeniti Etzionijevo ugotavljanje o nezadostnosti koncepta civilne družbe, ki v svoji moralni nevtralnosti ne spodbuja državljanov, da postanejo koristni člani svoje družbe in tako nosijo del družbene odgovornosti oz. jih ne usposablja za kritično mišljenje. Lukšič (2004: 228) omenja, da Etzionijev komunitarizem v svoji želji po krepitvi temeljnih vrednot vidi nekatere prostovoljne organizacije in socialne dejavnosti kot bolj, druge kot manj pomembne. Izpostavimo lahko tudi Etzionijevo razlikovanje med pravno ravnijo, kjer je svoboda govora splošno načelo za vse in moralno ravnijo, kjer se kažejo potrebe po omejitvi moralno ofenzivnega govora oz. sovražnega govora, ki lahko škoduje določenim skupinam v skupnosti. Etzioni med drugim poudarja moč vrednot, predvsem tistih predanih iz generacije na generacijo, za razliko novo iznajdenih oz. izpogajanih. Prav prve so

bistvene za identiteto komunitaristične skupnosti, njeno kulturo in odnos do zgodovine. Iz komunitarističnega vidika pa morajo biti vrednote utemeljene na konsezu skupnosti, manjše skupnosti pa se morajo prilagajati obči skupnosti. Skladno s Etzionijevim pogledom na vrednote, si ta prizadeva okrepiti položaj družine s priznanjem družbenega pomena družine, kjer predlaga socialno-ekonomske politike pomoči staršem, učenje reševanja konfliktov v šolah, predporodno svetovanje, pomoč nosečnicam, odlog razveze (spodbuja t.i. cooling-off period med zakoncema).

Etzioni (1996: 199) v smislu »novega zlatega pravila« razmišlja tudi o heterogeni družbi v smislu »skupnosti vseh skupnosti«, kjer izpostavi sedem temeljnih elementov, ki so bistvenega pomena za (ameriško) družbo:

1. »*Demokracija kot vrednota (ne samo kot procedura)*«, pri čemer gre za komunitaristično preseganje instrumentalnega pojmovanja demokracije;
2. »*Ustava*«, ki definira vrednote skupnosti;
3. »*Deljena lojalnost*«, zagotavlja ravnotežje med partikularnimi skupnostmi, ki se morajo počutiti kot del celote napram nasproti obči, splošni skupnosti z njenimi vrednotami;
4. »*Nevtralnost, toleranca in spoštovanje*«, kjer gre za medsebojno spoštovanje sobivajočih kultur, tradicij in vrednot;
5. »*Omejevanje identitetnih politik*«, po katerem skupine pretiravajo s poudarjanjem identitete, kar lahko negativno vpliva na druge skupine (sovražnost);
6. »*Spodbujanje družbenega dialoga*«, ki mora seveda potekati v civiliziranih okvirih;
7. »*Sprava*«, ki je sestavljena iz štirih vmesnih stopenj: poziva k opravičilu, primerne opravičila, odpuščanja in končne sprave.

Etzioni (1996) med drugim opozori, da beseda komunitarizem pogosto priključuje asociacije na manjše skupnosti npr. vasi, manjša mesta itd., vendar je dejansko Etzionijevo razmišljanje usmerjeno prav na vse družbene entitete, torej lahko skupnost vidimo kot niz povezanih družbenih funkcij, kjer se vzpostavlja razmerje med svobodo in družbenim redom. Etzioni (1996: 9) pove: »Med individualisti, ki branijo avtonomijo in socialnimi konzervativci, ki branijo družbeni red, leži komunitaristična misel, ki opredeljuje dobro družbo kot tisto, ki dosega ravnotežje med družbenim redom in avtonomijo posameznika.«

Seveda je tudi Etzioni (1996) vpet v razpravo proti individualistom – sploh iz prizme doseganja večjega družbenega (socialnega) reda, pri čemer nasprotuje libertarnemu »maksimiziranju« svobode, Hayeka pa označi za preobremenjenega s svobodo. Bistveno pri tem je, da individualisti in libertarci ne zavračajo pomena in potrebe socialnega reda, vendar se zavzemajo le za ohlapno različico, kjer je družbeni red legitimiran s potrebami svobodnega posameznika. Za razliko od tega se komunitaristi zavzemajo za demokratični družbeni red, ki vsebuje niz skupnih (temeljnih) vrednot, katerim so posamezniki zavezani vnaprej (torej že ob »startu« vedo, kaj je prav in kaj ne), vendar imajo tudi pravico, da takšnemu družbenemu redu postavljajo vprašanja, mu nasprotujejo in ga spreminjajo. Etzioni tako smatra demokracijo za temeljno vrednoto za razliko od individualistov, ki jo smatrajo le za proceduro oz. mehanizem.

Etzioni (1996) meni, da »dobra družba« potrebuje red, v katerega so uvrščene moralne obveze članov. »*Novo zlato pravilo*« zahteva, da se tenzije med posameznikovimi preferencami (svobodo) in družbenimi obveznostmi zmanjšajo na način, ko posameznik te obveznosti sprejme kot del lastne moralne odgovornosti, ne pa, da jih dojema kot vsiljene od zunaj.<sup>37</sup> V tej polemiki o ravnotežju med javnim in zasebnim, individualnimi pravicami in družbeno odgovornostjo, Etzioni opozarja na problem »prekomerne« svobode, ki je seveda tesno povezan s »prekomernim« individualizmom, ki ga zagovarja liberalna paradigma – njegov komunitarizem pa je zaradi tega deležen kritik, ki zadevajo oženje (moči) obsega odločanja posameznika.

#### **4.1.1. Komunitarizem in ideje tretje poti**

Politika tretje poti in komunitarizem (sicer na različne načine) težita k podobnemu cilju in sicer revitalizaciji institucij in skupin v civilni družbi. To se izkaže kot osrednji pomen pri doseganju višje stopnje moderne svobode, ob višanju svobode pa se temu primerno poudarja odgovornost. Torej je ta cilj neposredno povezan z pozitivno svobodo posameznika in poudarja njegovo odgovornost. Lukšič (2004: 229) vidi komunitarizem v obliki diagnoze o stanju politične skupnosti in

---

<sup>37\*</sup> Etzioni (1996) izpostavi vztrajanje »liberalnih individualistov« in libertarcev, da družbene formulacije »skupnega dobrega« za katere se zavzemajo komunitaristi (v smislu temeljnih vrednot za povečevanje družbenega reda), niso najbolj na mestu oz. zagovarjajo, da si mora vsak posameznik sam ustvariti mnenje o vrednotah. Libertarci so mnenja, da kolektivne formulacije morale vodijo v obsojanje moralno »inferiornega« obnašanja, kar posledično vodi do diskriminacije, t.j. očitnega ogrožanja svobode.

terapije z etiko: »skupnost je razpadla, kar vodi v socialno in politično patologijo, zato je najboljša terapija etika, ki naj skupnost ponovno vzpostavi.« V tem primeru si lahko pogledamo Giddensovo posvečanje civilni družbi (in državi). Njegova politika tretje poti si namreč enako kot komunitarizem prizadeva za konstruktivno kritiko (neo)liberalizma. Giddens (2000) poudarja, da je spodbujanje aktivne civilne družbe eden od osnovnih elementov politike tretje poti, ob tem pa meni, da zaton civilne družbe lahko opazamo v zmanjševanju občutka solidarnosti, relativno visokih stopnjah kriminala ter razpada zakonov in družin. Ob tem Giddens opozori na dejstvo, da desnica poskuša prikriti, da so ti problemi povezani z gospodarskim siromašenjem, za takšno erozijo civilne družbe pa nikakor ne moremo obtoževati državo blaginje, temveč Giddens pripiše odgovornost vladi (oblasti), ki v prenovi civilne družbe mora odigrati aktivno vlogo, v smislu partnerstva države in civilne družbe.

Giddens označi za pomembne vse majhne skupine združene na primer okrog Inglehartovih postmaterialističnih vrednot, področij prostovoljnega dela, ter raznih oblik samopomoči. Pri tem Giddens (2000) poudarja odgovornost vlade pri pomoči in obnavljanju tovrstnih skupin. Ob tem se lahko zavemo pomena odprtega javnega delovanja (tako na lokalni, kot državni ravni), ki gre skupaj z večjo demokratizacijo, vpliva pa tudi na manjšanje korupcije in nenazadnje kriminala.

Giddens vidi v družini osnovno institucijo civilne družbe in se sprašuje ali onstran neoliberalizma sploh še obstaja družinska politika. Giddens (2000: 98) meni, da bi se družina morala demokratizirati na način, ki sovpada s procesi splošne družbene demokratizacije, kar ga navaja k razmišljanju »kako je mogoče tudi v družinskem življenju ustvariti mešanico svobodne izbire in vzajemne solidarnosti.« Če torej Giddensu demokracija na področju javnosti predstavlja formalno enakost, pravice posameznika, svobodno, neovirano javno razpravo o vseh vprašanih in avtoriteto, ki je prej stvar dogovora kot pa tradicije, potem v demokratični družini nujno vidi iste lastnosti. Giddens (2000: 101) kot osnovne postavke demokratične družine navede: »čustveno in spolno enakopravnost, vzajemne pravice in odgovornost v odnosih, starševstvo v sodelovanju med partnerjema, formalni dogovor o starševstvu, dogovorno utemeljeno avtoriteto nad otroki, odgovornost otrok do staršev, družbeno integrirana družina.«

Morda se prav v vprašanih družine Giddensova tretja pot najbolj približa komunitarističnim pogledom, ki se precej obširno ukvarjajo z intermediarnimi

institucijami, kamor prištevamo tudi družino. Komunitarizem namreč poskuša krepiti jedro temeljnih vrednot in kot meni Lukšič (2004: 228) »in zato vidi nekatere prostovoljne organizacije in socialne dejavnosti kot bolj, druge kot manj pomembne.« Komunitarizem prav tako odklanja stališče vrednotnega relativizma, saj ne more priznati spoštovanja tistih vrednot, ki vodijo v nasilje nad telesom, med spoloma, zaslužnjevanje – torej ponižujočih in manipulativnih odnosov. Če se ponovno navežemo na Giddensa in njegovo dojetje razmerja med svobodo in enakostjo posameznika, ki ju tudi on potencialno vidi v nasprotju, vendar poudari, da egalitaristični ukrepi pogosto povečujejo obseg svobod, ki so dostopne posamezniku. Šele udeležba širše skupnosti namreč lahko omogoči svobodo, to pa po Giddensu (2000) predstavlja predvsem avtonomija delovanja posameznika.

Giddens navaja, da se je stara socialna demokracija nagibala k temu, da je pravice razumela kot brezpogojno zahtevo (podobnost z liberalnim poudarjanjem pravic), medtem, ko Giddens poveže osnovni moto nove politike tretje poti, z etičnim načelom »*ni pravic brez odgovornosti*«, kar se ne nanaša le na prejemnike socialne pomoči, temveč na vse državljane in verjetno posebej na vlade (oblast), ki se morajo svoje odgovornosti aktivno zavedati. Če potegnemo vzporednico s komunitaristom Michaelom Sandlom (2004: 24), je ta prepričan, da se navkljub širitvi svoboščin in širjenju individualnih pravic in upravičenj zadnjih desetletij, naš individualni in kolektivni nadzor nad silami, ki upravljajo z našimi življenji, prej manjša kot povečuje. To poveže z izmeničnim pojavljanjem moči in nemoči nacionalne države, ki jo ima po eni strani »vedno večje število državljanov za preveč vsiljivo tvorbo, ki prej onemogoča, kot podpira njihove interese.« V svojem eseju o proceduralni republiki in nevezanem jazu Sandel (2004) razloži, da je bila svoboda v zgodnji republiki razumljena kot funkcija demokratičnih institucij in razpršene oblasti, medtem, ko je svoboda v proceduralni republiki definirana kot zaščita pred tem, kar bi si lahko zaželela večina (kar je sicer v nasprotju z demokracijo). Tako se pokaže velika razlika med zgodnjo republiko in proceduralno republiko – saj nasprotno zgodnji republiki njena moderna različica zahteva koncentracijo oblasti, kar Sandel poveže z univerzalistično logiko pravic, ki morajo biti zadoščene v celoti ali pa sploh ne. Ob tem se lahko navežemo na Taylorja (2000), ki omenja sodne odločitve po principu »zmagovalec-dobi-vse«. Podobne zadeve, ki se tičejo neenakosti, izpostavi tudi Giddens (2000: 106) in sicer »fenomen zmagovalca«, vezan na področje

zaposlovanja, kjer nekdo, »ki je le malo bolj nadarjen od nekoga drugega, lahko zasluži veliko več kot drugi.«

Druga stična točka Giddensa in komunitaristov je njihovo zagovarjanje demokratične avtoritete. Giddens (2000) ob pravilo »ni pravic brez odgovornosti« uvršča tudi pravilo »ni avtoritete brez demokracije«. Ob tem pa pojasni, da novi individualizem ne spodjeda avtoritete za vsako ceno, nujno pa je, da se nova avtoriteta vzpostavlja le na osnovi aktivne udeležbe. Vse naštetu ima močan vpliv na dojemanje enakosti ali bolje rečeno neenakosti, ki jo, ovito v pravice, spodbuja neoliberalna paradigma, ob vsem pa zija velik problem vključenosti oz. izključenosti državljanov, ki je lahko usoden predvsem za pozitivno svobodo in z njo povezano odgovornostjo.

Kos (1999) meni, da je komunitarizem v smislu tez ameriškega sociologa Amitai Etzionija zaživel v svoji človeški obliki, prav v politiki tretje poti socialdemokracije Tony Blaira, katere ideolog Giddens želi pritegniti vse sloje enako in sicer z konceptom aktivne civilne družbe, kjer za ekonomsko bazo pri obnovi civilne družbe služi t.i. mešani ali tretji sektor, »ki povezuje javno in privatno dejavnost v okviru prostovoljnih, kooperativnih in korporativnih organizacij« (Rus, 1999: 10). Takšno hkratno razločevanje in sodelovanje med državo in civilno družbo oz. med javnim in zasebnim sektorjem, je pogoj za varčnejšo porabo sredstev, za višjo politično stabilnost in uspešno implementacijo socialnih programov – saj so empirične raziskave pokazale na neučinkovitost socialno – varstvenih programov oz. programov, ki jih država izvaja med posameznimi ciljnim skupinami, če le ti niso podprti z aktivnim sodelovanjem recipientov in vpeti v ustrezno socialno mrežo (Rus, 1999).



## 4.2. Komunitarizem in individualizem

Pri komunitarizmu lahko kot bistveni izpostavimo njegovo metodološko in normativno plat oz. dimenzijo. Avineri in de-Shalit (2004) se najprej osredotočita na metodološko dimenzijo. Komunitaristi trdijo, da je predpostavka individualizma *racionalni individum*, ki svobodno izbira zavajajoča, torej napačna. Iz tega sledi, da je razumevanje posameznikovega obnašanja možno le ob upoštevanju njegove umeščenosti v družbo (t.j. socialnem), kulturnem in zgodovinskem kontekstu. To pomeni, da če želimo razpravljati o posamezniku, zahteva to usmeritev pozornosti v skupnost oz. razmerja v skupnosti, kar pomeni, da je razvoj individualnosti mogoč predvsem prek vključenosti v skupnost. Vse jasnejše namreč postaja dejstvo, da individualizem sodobnega (neo)liberalizma, kateri posameznika bolj kot sorazmerno avtonomnega člana skupnosti, postavlja v pozicijo prosto lebdečega posameznika, ki se z drugimi povezuje zaradi nekega interesa (materialnega, miselnega, čustvenega, preračunane koristnosti), ne predstavlja več svobode, kot jo je predstavljala individualnost v obdobju, ko so bili posamezniki pretesno vpeti v skupine, skupnosti in družbeni red (Bahovec, 2005).

Drugo področje, kjer se uveljavlja komunitarizem pa je normativno, komunitaristi zatrjujejo, da predpostavke individualizma sprožajo moralno nesprejemljive (nezadovoljive) posledice, kar rezultira v nezmožnosti oblikovanja pristne skupnosti, zanemarjanju določenih idej in možnosti dobrega življenja, ki bi jih morala podpirati država ter nepravični porazdelitvi dobrin. Avineri in de-Shalit (2004) skleneta povedano s predstavo individuma, ki je izhodišče tako komunitaristične, kot individualistične teorije, pri čemer komunitaristične teorije zatrjujejo, da določajo jaz družbene vezi (individumi potemtakem konstituirani s skupnostjo), kar pa naredi individualistično predstavo jaza ontološko napačno, individualistom pa se očita še nezaznavanje dejstva, da skupnost ni nujno prostovoljna oz. družbene vezi, ki določajo jaz, niso nujno svobodno izbrane.<sup>38</sup>

Takšno komunitaristično razumevanje individuma pa posledično zahteva nov koncept skupnosti oz. slednje stališče je tako nasprotno individualističnemu, da ga

---

<sup>38\*</sup> Avineri in de-Shalit (2004) pri tem navajata Sandla, ki podaja sliko posameznika s »konstitutivnimi cilji«, ki določajo, kdo je ta posameznik – kar pomeni, da ne moremo analizirati delovanja posameznikov, če ne preučimo najprej njihovih ciljev in vrednot. Podobno kaže primer MacIntyra: posameznik razume svoje življenje le z opazovanjem svojih dejanj znotraj dogajanja oz. pripovedi – ta pa je (pri vsakem posamezniku) povezana s pripovedjo drugih ljudi, ki postanejo del posameznikove lastne pripovedi.

označuje za površnega in celo sovražnega. Na normativnem področju komunitaristi vztrajajo na pripisovanju neinstrumentalne vrednosti skupnosti oz. odnosom med člani skupnosti, kar lahko upraviči posebne dolžnosti do članov skupnosti (čeprav te niso vedno prostovoljne, jih ima večina za samoumevne – npr. v primeru vojne). Avineri in de-Shalit (2004: 6) vidita pojem »skupnost« v smislu normativnega koncepta, ki podaja želeno raven človeških odnosov: »Skupnost kot telo s skupnimi vrednotami, normami in cilji, kjer ima vsak član skupne cilje za svoje lastne, je dobro po sebi. Za komunitariste je moralno dobro, da je jaz konstituiran s svojimi skupnostnimi vezmi.«

Iz tega deloma izhaja komunitaristično razumevanje skupnosti kot potrebe, saj komunitaristi trdijo, da je osebna avtonomija lažje dosegljiva v okvirih skupnosti, kot pa izven njih. To pa lahko razumemo v smislu moralnega pomena, ki ga bojda daje skupnost. Diskurz med individualisti in komunitaristi je nasploh živahen, individualisti pa se deloma strinjajo, da koncept skupnosti kot dobrega, ni popolnoma tuj liberalizmu in ne nujno nasproten primatu pravic. Kymlicka (2004) tako izpostavlja, da so lahko pravice sredstvo doseganja posameznih komunitarističnih ciljev skupnosti, kot tudi sredstvo za obrambo manjšinskih skupnosti, zraven pa omenja, da liberalna politika nevtralnosti ni pretirano individualistična. Avineri in de-Salit navajata po drugi strani libertarno torišče, ki ne odstopa od primata pravic in omenjata Nozicka, ki zagotavlja, da pravic ne smemo zapostaviti zavoljo kakršnekoli ideje občega dobrega: »Naloga oblasti je zagotavljanje temeljnih pravic; ni pa njena stvar, da uveljavlja ali ohranja kakršnokoli idejo dobrega življenja.« (Nozick v Avineri in de-Salit, 2004: 8)

O pomenu aktualne razprave se sprašujeta tudi Avineri in de-Shalit (2004), ki pomislita nemara celo na možnost, da bodo komunitaristi in individualisti konec koncev predlagali enako politiko. Ob tem navajata dejstvo, da pri vsem skupaj ni jasno ali komunitaristi sploh odklanjajo stališče, da so načela individualnih pravic najbolj temeljna načela političnega življenja. Pravzaprav pa tudi ni jasno ali komunitaristi zavračajo idejo individualnih pravic in nudijo alternativo teleološke politike oz. celo to ali komunitaristi sploh trdijo, da sta teža in primat individualističnih pravic pretirana. Vsekakor pa zahodni komunitaristi nasprotujejo kakršnemukoli izpostavljanju izključno enega dejavnika npr. posemeznika (liberalni individualizem, konservativni libertinizem), močno državno posredovanje (država blaginje), tržne mehanizme (Bahovec, 2005); medtem, ko Avineri in de-Shalit (2004) podajata jasno

skupno točko vseh komunitaristov, ko govorijo o političnem področju, namreč, vsi zagovarjajo vključevanje v javno življenje in bolj zavzeto participacijo v manjših skupnostih, podjetjih in klubih itd.. Ob tem pa je komunitaristom skupno še dopuščanje prostora za nekomunitaristične odnose v družbi, kjer je najočitnejši primer prosti trg. Od tod verjetno izvira Lukšičeva pripomba o »prebavljivosti« komunitarizma, ki ga Lukšič označi kot ostro kritiko vladajočega vzorca racionalnosti (seveda le eno izmed mnogih), namreč neoliberalno tržnega, ki »izhaja iz predpostavke, da ravno to raztegotvanje ene racionalnosti na vse ostale terene nasprotuje ideji svobodne in odprte družbe. Komunitarizem se zato trudi, da bi družbo in politiko osvobodil okupacije, ki jo izvaja ena sama paradigma in tako pripomogel k razvoju vseh dimenzij sodobne družbe« (Lukšič, 2004: 227).

#### **4.2.1. Komunitarizem in demokracija**

Glede na to, da lahko komunitarizem v določeni meri smatramo kot nadgradnjo liberalizma, kjer se ob liberalističnem poudarjanju pomena svobode poskuša naglasiti tudi pomen odgovornosti, ki iz takšne svobode izhajajo, lahko izpostavimo enotnost komunitaristov v težnji ohranjanja in pomena demokracije. Ob tem je bistvena predvsem zadostna raven demokratične substance družbe na različnih nivojih družbe kot posameznih skupnosti, saj demokracija kot formalni sistem ne preprečuje pojavljanja resnih vsebinskih napak. Bahovec (2005: 212) omenja predvsem prispevka demokratičnega komunitarizma Bellaha in Selznickove komunitarne oz. komunalne demokracije. Tako lahko najprej pogledamo Bellaha (v Bahovec, 2005: 202), ki opredeljuje štiri vodila demokratičnega komunitarizma:

1. »Spoštovanje vrednote svetosti posameznika, ki je skupno večini svetovnih religij in filozofij. (...) Vse kar zatira posameznika ali ovira njegov razvoj, je proti načelom demokratičnega komunitarizma.« Posameznik se ne more uresničiti, če je »v vakuumu ali prostoru trga in države«, pač pa za uresničenje sebe potrebuje »vključenost v skupnosti«.
2. Zagotavljanje osrednje vrednote solidarnosti, kar pomeni, da »postanemo to, kar smo, preko odnosov (...) in da so recipročnost, lojalnost in skupna zavezanost dobremu lastnosti polnega človeškega življenja«.
3. Pozitivno vrednotenje »komplementarnih združenj«, to je različnih združenj, ki šele skupaj tvorijo celoto družbe, med njimi zlasti »družin, lokalnih skupnosti,

kulturnih, etičnih in religioznih skupin/institucij, ekonomskih organizacij, sindikatov in poklicnih združenj, nacionalnih držav«. Pripadanje »več skupnostim je dobro, potencialno in v principu dopolnjuje se«.

4. Participacija je »pravica in dolžnost«; »skupnosti postanejo dobre šele tedaj, ko omogočajo priložnosti in podpirajo dejavno participacijo«. S tem principom je povezano zavzemanje za načelo subsidiarnosti.

Posebej zanimiva je Selznickova ideja komunalne demokracije, kjer avtor poudarja, da se sestavine demokracije ne vzdržujejo same od sebe, ampak je za njihovo vzdrževanje pomembna demokratična komunikacija in participacija, takšna komunalna demokracija pa se po Selznicku ne more razvijati brez skupnostnega okolja. Bahovec (2005: 214) izpostavi naslednje poudarke Selznickove demokracije:

1. Suverenost ljudi kot celote pomeni »zaščito manjšin in preseganje pravila večine«. Komunalna demokracija ne pomeni le enakega deleža v vladanju oz. upravljanju, temveč enako mesto in enako spoštovanje. Selznick ugotavlja, da je mehanična demokracija nevarna za samo demokracijo, saj manjšine lahko trpijo zaradi izključenosti in nezmožnosti dejavne participacije, večina pa lahko podleže skušnjavi tiranije.
2. Subsidiarnost komunalne demokracije lahko vidimo v Selznickovi opredelitvi, da imajo skupnosti (moralno) prednost pred državo in ne nasprotno. Civilna družba ima posebno lastnost prepletanja medsebojne odvisnosti zasebne in javne morale, zasebnih in javnih institucij in je različna od vlade in javne uprave, čeprav je oblikovana po zakonu in vezana na zakon. Komunalna demokracija je popolnoma usklajena s »temeljnimi«, »človeškimi«, »moralnimi«, »jedrnimi«, »naravnimi« pravicami in jih sprejema kot generične pravice v pomenu, da so dane človeku kot državljanu in osebi v vsakih okoliščinah. Selznick poudarja, da pravice niso absolutne in čeprav morajo biti določene abstraktno, morajo biti uporabljene konkretno.
3. Država ima velike odgovornosti za skupno življenje družbe, za zagotavljanje določenih pogojev razvoja skupnega dobrega, blaginje. »Če bo vlada namenila več pozornosti komunalnim/komunitarnim vrednotam in civilni družbi, bo jasneje zaznala in bolj adekvatno zaščitila pravice individualne osebe. In če bo sprejela protibirokratske načine organizacije, bo država blaginje postala bolj omejena, bolj odgovorna in bolj humana.« (Selznick v Bahovec, 2005:

215) Selznick pluralizem sprejema in ga podpira, vendar ne brezpogojno in v vsaki obliki, kritičen je predvsem do pluralizma, ki zagovarja delovanje zoper integriteto posamezne osebe kot organske enote ali, ko pluralizem nasprotuje prizadevanjem v smeri uresničevanja skupnega dobrega.

4. Selznick razlikuje med množično in komunalno demokracijo, kjer se temeljne razlike izražajo v načinu komuniciranja, saj ima množična demokracija veliko pomanjkljivosti, ki jih lahko odpravi le kvalitetno drugačna komunikacija. Komunalna demokracija pripisuje primaren pomen dejavnemu, kritičnemu in participatornemu državljanstvu.

V empirični raziskavi Sydneya Verbe in sodelavcev o politični participaciji v sodobni ameriški družbi je bila ugotovljena močna, neposredna povezanost med civilnim angažiranjem in politično participacijo, kar potrjuje domnevo, da ima demokracija svoje »korenine« prav v vključenosti državljanov v družini, delu, šolah, religiji – torej raznih oblikah »civilnega prostovoljstva«, kot tudi dejavni udeleženi na volitvah, oblikovanju raznih kampanj, artikuliranem izražanju protestov in skupnostnim aktivizmom (Bahovec, 2005). Etzioni opozarja tudi na problematično vlogo interesnih skupin na odločitve demokracije, ob tem gre izpostaviti predvsem zaskrbljujoče financiranje volilnih kampanj in moč lobiranja za partikularni interes, pri čemer sama moč denarja oz. družbenega vpliva posameznih interesnih skupin slabi predvsem možnost enakopravnega izražanja drugih delov prebivalstva, kar nedvomno škodi pristni demokraciji oz. ima za posledico neenakost v demokratični participaciji.

## 5. Od liberalizma h komunitarizmu – kakšno svobodo potrebuje moderna demokratična družba?

Glede na predstavljeno teorijo o liberalizmu in komunitarizmu, lahko povzamemo, da moderna koncepcija svobode izhaja predvsem iz liberalne tradicije, ki postavlja v ospredje koncepcijo svobodnega posameznika, na katero je vezan moderni individualizem. Vendar večplastnost pojma svobode zahteva razlikovanje med konceptom pozitivne in negativne svobode, slednji pa (neo)liberalizem pripisuje večji pomen, obenem pa je prav negativna svoboda tisti temelj libertarno – demokratične ureditve, po katerem se ta razlikuje od vseh ostalih oblik vladavine. Če kot iztočnico nadaljnje razprave navedem citat I. Berlina (1992 :88): »Zdi se mi, da je pluralizem, ki predpostavlja tudi veliko mero »negativne svobode« bolj resničen in human ideal kot cilji teh, ki v velikih, discipliniranih, avtoritarnih strukturah iščejo ideal pozitivnega samovladanja v okviru razreda, naroda ali celega človeštva.« Ob tem se pokaže Berlinovo zapostavljanje pomena pozitivne svobode, katero povezuje predvsem s sistemi (mišljenja, družbene ureditve, statusa), ki so v svojem jedru avtoritarni ali despotski, vendar Bahovec (2005) opozarja na neaktualnost tovrstnih razmišljanj, ob tem pa lahko izpostavimo Dahrendorfovo spraševanje, ali sploh potrebujemo pozitivno svobodo? Odgovor je za Dahrendorfa lahko samo pritrdilen (kar ga močno razlikuje od tistih liberalnih pristopov, ki bojevito vztrajajo na pomenu negativne svobode), pri tem pa je pozitivno svobodo treba radikalno razločevati med psevdo »svobodo za« v prisilnih odnosih, ki se je bohotila v nekdanjih totalitarnih sistemih in pravo »svobodo za«, ki jo komunitaristi vidijo predvsem v pristnih skupnostnih odnosih in potemtakem v iskanju pravilnega ravnotežja med negativno in pozitivno svobodo.

Tudi Giddens meni, da zgolj negativna svoboda v kontekstu moderne demokratične družbe ne zadošča ter opozarja, da se svobode učimo – kot člani skupin, skupnosti in kultur. Zahodna liberalizacija je namreč prišla do točke, ko z nadaljevanjem procesa posameznikove emancipacije postajajo vprašljive normative osnove družbe, pri tem pa Bahovec (2005) opozarja predvsem na razkroj institucij – od prava, družine in skupnosti, pa do posameznih običajev in utečenih načinov obnašanja – takšno stanje (brez norm) anomije pa vodi v negotovost, dezorientacijo, ki kaj hitro lahko eskalira v nasilje (primer nedavnega masovnega vandalizma francoske mladine) in kriminal. Ob tovrstnih deviacijah velja omeniti tudi številne

mehanizme bega od realnosti sodobnega sveta, kjer naj izpostavimo predvsem povečevanje uporabe raznih drog oz. hedonističnega eskapizma mladine in družbene fiksacije na potrošništvo. Tako lahko pokažemo na nezadostnost tovrstne liberalne emancipacije povezane z razgradnjo institucij, kar po Bahovcu (2005) sicer korelira z negativno svobodo. Zato se komunitaristi, kot tudi nekateri liberalci, vključno z Dahrendorfom zavzemajo za pozitivno svobodo, ki si mesto pod soncem nesporno zasluži vsaj iz stališča zavezanosti odgovornosti in ohranjanja skupnega jedra kulture.

Če v kontekstu prevlade kulture instrumentalnega razuma in moralno nevtralnega liberalizma povezanega s individualizmom (glej tretje poglavje) izpostavimo Selznicka (v Bahovec, 2005: 195), ta meni, da prej omenjeni pojavi sooblikujejo pogoje, »v katerih (izolirani) posameznik postaja vse bolj nekritično naklonjen sprejemanju masovne družbe, kulture množic in »masovne demokracije«.« To aktualizira obstoj mehkega despotizma, pred katerim svari že Tocqueville (glej podpoglavje 3.2.2.). Bahovec nadaljnje izpostavlja Taylorja (glej podpoglavje 3.1.1. in 3.1.2.), ki je izredno naklonjen oživiljanju civilne družbe, vendar svari, da se tako skupnosti, kot institucije vmesnega prostora in civilne družbe, v prej opisanih okoliščinah preveč podrejajo prevladujoči mentaliteti instrumentalnega razuma, kar ima za posledico nezmožnost pozitivnega prispevka civilne družbe, ki se od nje pričakuje. Tako lahko sklenemo, da so moderni pojavi izgube svobode, pretiranega individualizma, prevlade instrumentalnega razuma, prikritega mehkega despotizma potrošniške kulture, medsebojno povezani, hkrati pa »preprečujejo oblikovanje drugačne kulture in družbene strukture, vključno z institucijami, potrebnimi za ohranitev svobode« (Bahovec, 2005: 195).

Problem negativne svobode torej postane očiten, ko ocenjujemo realno stanje v sodobnih demokratičnih družbah, saj kljub formalnim okvirom pravne enakosti številni posamezniki in skupine živijo v okoliščinah izrazite neenakosti (ekonomske, spolne, rasne, etične, religiozne, kulturne itd.), pri čemer gre za to, da v pogodbenem modelu odnosov, ki ga večinoma predpostavljajo zagovorniki demokracije in prostega trga, opazimo tendenco sklepanja pogodb, ko močnejša stran uveljavlja bistveno več interesov kot šibkejša. Bahovec (2005: 90) poudarja pri tem (negativno) vlogo institucij, ki temeljijo na pogodbenih obveznostih ter v principu manj upoštevajo šibkejšega, kot pa močnejšega. Tako je problematična sama narava negativne svobode pri pogodbenih odnosih, katere pomembna značilnost je svoboda prekiniti

odnos, ko se interes spremeni, kar nakazuje parcialnost negativne svobode, ki ni zavezana dolgoročnejšim (celovitim) odgovornostim skupnega bivanja. Ob vsem tem je opazna nemoč preseganja modernega ekspresivnega in utilitarnega individualizma, ki ga lahko označimo z pojmom ekscesivni individualizem. V tem kontekstu psiholog Frankl navaja, da bi Amerika poleg Kipa svobode potrebovala tudi Kip odgovornosti, ki bi na simbolni ravni izkazoval pomen odgovornosti, Bahovec (2005) pa dodaja, da je potrebno posebej kritično obravnavati svobodo, ki postane razlog za beg pred so–odgovornostjo. Kot pogoj za reševanje ekonomske neenakosti in izključenosti neprostoVOLjno marginaliziranih skupin iz dejavne participacije v družbi, pa Bahovec (2005: 91) vidi v priznanju širše osebne in družbene odgovornosti, tesno povezane z razvojem družbene solidarnosti, ki se seveda ne neha pri lastnih članih, ampak sega tudi preko meja ožjih skupnosti.

Seveda v realnosti naletimo na različne sisteme vrednotenja (negativne) svobode in odgovornosti, ki iz nje izhajajo. Pomen negativne svobode (ter iz nje izhajajoče percepcije posameznikove odgovornosti) bolj poudarjajo liberalni režimi, ki prevladujejo v državah, kot so ZDA, Velika Britanija, Kanada in Avstralija, kjer se predpostavlja prvenstveno posameznikovo odgovornost za lastno blaginjo, ki jo ta zagotavlja predvsem z aktivnim vključevanjem na trg delovne sile. Za razliko od tega so v korporativističnih režimih, ki prevladujejo v centralno evropskih državah (Nemčija, Avstrija, Francija in Italija), za blaginjo posameznika soodgovorni javni sistemi zavarovanja, podjetja in družine, medtem, ko se socialnodemokratski režimi, ki se uveljavljajo predvsem v nordijskih državah, ponašajo z najvišjimi standardi blaginje, katere značilnost so univerzalni javni program zavarovanja, do katerega so ljudje upravičeni na podlagi zaposlitve in državljanstva (Ignjatović in Svetlik, 2004: 14).

Zagotavljanje blaginje se izkaže za pomembno iz stališča udejanjanja pozitivne svobode – saj se proces t.i. (samo)uresničevanja ali samousmerjanja posameznika, ki se nenazadnje kanalizira tudi v razne oblike civilno–družbene oz. politične participacije posameznika, lahko začne šele na podlagi zadostne ravni materialnih dobrin oz. ustreznega življenjskega standarda. Bahovec (2005: 92) izpostavlja tudi velike potenciale pozitivne svobode, ki se izražajo v ljubezni in njeni ustvarjalni moči in sicer v smislu svobodne zavezanosti k odnosu z drugim oz. brezpogojnemu priznavanju pomena in vrednosti druge osebe.



Posvetimo sedaj pozornost komunitarizmu Amitaia Etzionija (glej poglavje 4.1.), ki mu je namenjeno tudi veliko kritik. V eni od njih, ki se nanaša na knjigo o »novem zlatem pravilu«, Aeon Skoble Etzionijevi kritiki individualizma očita nepošteno argumentacijo, ki je zgrajena na karikiranju ideoloških nasprotnikov (individualistov), retoriko, temelječo na čustvenih pozivih ter nezadostno respozivnost na kritiko. Skoble (glej vir: The Centre for Independent Studies) na primer trdi, da se Etzioni v opisovanju koncepta »liberalnega jaza« navezuje predvsem na M. Sandla in C. Taylorja, ki zavračata liberalno predstavo o »sebstvu«. Navezujoč se na slednja Etzioni ugotavlja, da liberalizem gleda na posameznike kot atomizirane enote, neobremenjene z družbenimi vezmi oz. moralnim občutkom, kar povzroča egoizem in alienacijo in je destruktivno za skupno dobro. Na podlagi tega Etzioni zahteva, da se individualistična paradigma zamenja s komunitaristično, ki bo s poudarkom na skupnih družbenih vrednotah ustrezno uravnotežila pretiran individualizem. Skoble pri tem za problematično izpostavlja to, da le anti-individualistični teoretiki tako opisujejo koncept »liberalnega jaza«, Etzioniju pa očita kontradiktornost in preveč splošno sklicevanje na liberalne vire, še več – v Etzionijevem sklicevanju na skupnost (kjer Etzioni »predpisuje« javno služenje, izkazovanje družbene solidarnosti na simbolični ravni, družbeni konsenz o medijih in izobraževalni politiki) kot organsko celoto vidi celo aluzijo na fašizem. Skoble zagotavlja, da teorija individualizma veliko bolj poudarja osebno odgovornost, kot pa komunitarizem, ki trdi, da posameznikovo delovanje ni produkt individualnih izbir, temveč družbenih okoliščin.

Nedvomno gre tovrstne kritike jemati z rezervo, saj komunitaristi poudarjajo posameznikovo odgovornost (ne le zase) na več ravneh – v okviru družine, najbližjih, ki ga obkrožajo, pa do najširših družbenih okolij držav, kot tudi do človeštva. Bahovec (2005: 206) pri tem navaja: *»Aktivno državljanstvo, sodelovanje v institucijah civilne družbe in drugih okolij, kjer se državljani učijo spoštovati drug drugega, kjer zmorejo medsebojno komunicirati in delovati za skupno dobro, je osnova odgovornosti zase in za javne zadeve, pravih odnosov do lastnih pravic in pravic drugih ter razvijanja spretnosti in navad samostojnega reševanja problemov in pomoči drugim.«* Skladno s tem lahko vidimo pomen Siedentopovega zagovarjanja koncepta aktivnega evropskega državljanstva, ki je naklonjen razširjanju občutka svobode v demokratični

»evropski« družbi, podprtega z aktivnim dojemanjem odgovornosti.<sup>39</sup> Siedentop (2003: 182) meni, da koncept aktivnega državljana lahko uspešno zamenja »porabnika«<sup>40</sup>, le aktivni državljani pa lahko razvijejo občutek, »da so del javnega procesa s cilji, ki ne vključujejo vsebine javne politike, ampak tudi kakovost samega demokratičnega procesa, naravo odnosov med voditelji in vodenimi.« V tem primeru je za koncept aktivnega državljanstva primeren le ustavni red, kot se izrazi Siedentop »v svoji najboljši obliki«:

*»Ta ne vključuje le cele vrste temeljnih pravic, kot so »človekove« ali »naravne«. Zagotavlja tudi okvir delovanja, v katerem vrednoti enakosti in vzajemnosti pomagata oblikovati namere in postopoma formirati značaj. Prav ta dolgoročni vpliv ustavnega reda na značaj je ključnega pomena za ustvarjanje klime konsenza. Ustavne oblike, ki zagotavljajo okvir za sodelovanje posameznikov pri vladanju vključujejo državljane v javni proces odločanja, dajejo posameznikom »lokalno prebivališče in ime« učinkoviteje od megle nega sklicevanja na skupnost. Še več, zanašanje nase in navada združevanja, ki ju goji državljanska zavest, se zlahka razlezeta v civilno družbo. To je, se mi zdi, tisto, kar si komunitarijanci zares želijo« (Siedentop, 2003: 72).*

Pri tem velja omeniti, da Siedentop sicer ne zavrača individualizma, hkrati pa je mnenja, da skupnost ne postavlja jasnih temeljev za pravičnost, za definicijo in zaščito pravic posameznika. Siedentop (2003) dilemo moderne demokracije vidi v tem, da od javnega življenja želimo več, kot smo pripravljeni vložiti vanj oz. kot se izrazi, da torej hočemo, da smo udeleženi pri oblasti, a obenem želimo tudi, da nas pustijo pri miru.

Stična točka vseh komunitaristov je njihovo sprejemanje prostega trga in države blaginje, kjer sicer ne predlagajo novega uravnoteženja odnosa med njima, temveč se bolj osredotočajo na pomen skupnosti in institucij intermediarne sfere. Ob koncu se posvetimo še ključnim elementom komunitarnih pogledov na družbeno razdelitev posameznikove, kot tudi širše družbene odgovornosti, ki jih Bahovec (2005: 204) izrazi v naslednjih treh točkah:

---

<sup>39\*</sup> Siedentop (2003: 181) opozarja, da »izkušnja političnega procesa onkraj zgolj udeležbe na volitvah, izkušnja pomoči pri definiranju in izbiranju javnih zadev ali uveljavljanju pravnih pravil v določenih primerih (v primeru porotniške dolžnosti), vzpostavi tesnejše stike med ljudmi in jih dela »razumnejše« - boljše presojevalce upravičenosti tistih, ki jih želijo voditi.«

<sup>40\*</sup> »Scenarij, ki postavlja državljana zgolj v vlogo porabnika, namreč resnično sprevrača navade modernih zahodnih družb – ljudi obravnava preprosto kot igralce vlog in lahko privede do političnega izida, ki če že ni tako nagnusen kot fašizem, pobere enako visok davek pri svobodni volji in človeški sposobnosti lastnega izboljševanja.« (Siedentop, 2003:180)

1. Država in nekatere druge institucije imajo posebno odgovornost za ustvarjanje spodbude in omogočanje priložnosti za skupine in združenja na nižjih ravneh, zlasti povsod tam, kjer so te skupine šibke in marginalizirane ali nimajo sredstev za dejavno participacijo v družbi. Pogosto so poleg države k reševanju poklicana civilna združenja, ki se z določenimi področji ukvarjajo.
2. Država je soodgovorna za delovanje vrste služb, potrebnih za uspešno delovanje družbe, posameznikov in združenj ter institucij na vmesnih ravneh. Med temi področji so pomembna vzgoja in izobraževanje, ohranjanje (in revitalizacija) zdravih in varnih lokalnih okolij, družinska politika, s skupnostjo povezano policijsko delo itd. Pomembno je, da delovanje države ni le »od zgoraj navzgor«, birokratsko in/ali zgolj strokovno, da država ne vsiljuje rešitev, ki bi se oblikovale brez komunikacije z ljudmi v konkretnih skupinah in brez upoštevanja njihovih dejanskih želja in potreb.
3. Ekonomski in politični razvoj sodobne družbe spremlja vrsta problemov, s katerimi se lahko uspešno soočimo le, če se razvije skupno prizadevanje (partnerstvo) javne in zasebne sfere, države in združenj na vmesnih ravneh. Reševanje nekaterih problemov sodobnega sveta (npr. ekologija, migracije, pravičnost) pa mora vključevati (so)delovanje v naddržavnih okvirih.

V vseh naštetih treh točkah se vsaj posredno kaže na jasen pomen aktivne civilne družbe, ki se jo zdi najbolj primerno zagovarjati tudi v slovenskem primeru, sploh iz prizme pomena odgovornosti, kot nadgradnje svobode.

## 5.1. Razmerje med svobodo in odgovornostjo v slovenskem primeru

Odnos med svobodo in odgovornostjo moramo v slovenskem primeru gledati skozi prizmo zamenjave nekdanjega totalitarnega sistema za moderen demokratičen politični sistem oz. zapletenosti edinstvenega procesa tranzicije, pri čemer lahko, navezujoč se na predstavljeni koncept pozitivne svobode, posebej problematiziramo obseg javnega angažmaja ljudi oz. demokratične participacije, kar deloma sovpada z (ne)razvitostjo sfere civilne družbe, ki ljudi »usposablja« za boljše presojanje odločitev tistih, ki odločajo. Tomšič (2002) omenja, da v kontekstu »novih demokracij« nizka volilna participacija lahko pomeni tudi nezaupanje velikega dela državljanov v konsolidirajočo demokracijo. V procesu politične tranzicije, ki predpostavlja čim širši obseg demokratizacije, se namreč z liberalizacijo družbeno – političnega sistema, vzpostavlja sistem modernega pluralizma, ki po Bergerju in Luckmannu (1999) vodi v relativizacijo vrednot in tolmačenj, kar ima za posledico dezorientacijo posameznika kot tudi celih skupin. Bahovec (2005: 146) opozarja, da svoboda v takšnih razmerah postane hudo breme, »pojavi se občutki negotovosti, povezani z bremenom stalnega izbiranja med različnimi ponudbami.«

V socialističnem sistemu je bila participacija zreducirana na volitve, ki niso bile namenjene izbiri novega, temveč afirmaciji obstoječega političnega sistema. Partijska elita je z monopolom nad vodilnimi političnimi položaji, ob zapletenem sistemu posredne demokracije, nadzorom partije nad množičnimi mediji ter prežetosti vseh treh vej oblasti s partijskim vplivom skušala ohranjati svojo dominacijo, vključno s preživetim družbeno – političnim sistemom, kot negacijo demokracije, kjer je bilo z načelom kolektivismata potlačeno liberalno načelo individualizma. Tovrstna političnost je bila odmaknjena v odnosu do vsakdanjega življenja, prepad med samoupravno in realno vsakdanjostjo pa je politike silil v beg pred konkretnostjo, ki ga Tomc označi z »frazerstvom« in »forumskim delom«. Takšni pogoji ustvarijo v državljanu »predstavo o socialistični politiki kot nečem prikritem, odtujenem in težko razumljivem« (Tomc, 1993: 138).

V takšnem okolju so postajala znamenja razkroja družbenega sistema in razpada skupne države vse očitnejša, kar je pripomoglo k organizaciji civilno družbene sfere, ki je ob poudarjeni zahtevi po večji negativni svobodi, izkazala tudi svojo ljubezen do pozitivne svobode, in sicer v postopnem (spontanem) razvoju družbenih gibanj, ki so primarno pozivala k spoštovanju in zaščiti človekovih pravic –

za tem pa se je nedvomno izražala želja po transformaciji družbeno – političnega sistema v moderen politični sistem, sloneč na demokratični liberalni tradiciji. S komunitarističnega vidika odgovornosti gre pri tem problematizirati predvsem instrumentalno podporo novi politični ureditvi, kar pomeni, da je prej stvar »racionalne izbire« kot pa »moralne izbire« in je zato posledično manj odporna proti destabilizaciji političnega sistema – nedvomno pa ima instrumentalno sprejemanje demokracije močan vpliv tudi na neskladnost političnih stališč in prisotnost latentnega avtoritarizma (Brezovšek, 1996: 182).

V tem kontekstu transformacije družbeno – političnega reda in procesa postopne konsolidacije demokracije lahko navedemo tudi močno prisotnost »otroških bolezni demokracije«<sup>41</sup>, ki zaznamujejo desetletno vladavino Drnovškove Liberalne demokracije Slovenije (LDS). Medtem, ko komunitarizem Amitaia Etzionija (glej poglavje 4.1.), izpostavlja kot relevanten koncept »dobre družbe«, se zdi za slovenske razmere primernejši koncept aktivne civilne družbe, ki se ob poudarjeni odgovornosti seveda sklada s komunitarnimi pogledi. Vendar Žagar (1999: 26) ugotavlja, da so se proti koncu devetdesetih let pogoji za organiziranje in delovanje različnih struktur in organizacijskih oblik civilne družbe poslabšali, kar se nenazadnje odraža na šibkem vplivu civilne družbe v javnem in političnem življenju. Žagar tako smatra, da je civilna družba v Sloveniji potisnjena na družbeno obrobje, pri tem pa izpostavi dve razlage za nastalo situacijo. Po prvi razlagi je formalna uvedba demokracije razrešila vse probleme ter omogočila uresničevanje raznih specifičnih interesov ljudi znotraj obstoječega političnega sistema, kar rezultira v tem, da ljudje ne čutijo več potrebe po organiziranju v oblikah civilne družbe. Ta zmanjšan interes lahko pripisujemo tudi dejstvu, da civilna družba (in njeni akterji) niso ustrezno reagirali na spremenjene okoliščine, potrebe in interese ljudi ter poiskali nove, relevantne teme skladno z njimi pa tudi nove, privlačnejše oblike delovanja in organiziranja. Po drugi razlagi pa se nekdanji akterji in voditelji civilne družbe, ki so po izvedeni politični reformi zasedli pomembne politične in državne funkcije, tako dobro zavedajo družbenega pomena in potencialne moči organizirane in močne civilne družbe, da jo poskušajo potisniti na družbeno obrobje ter s tem omejiti njen

---

41\* Brezovšek (1996) izpostavlja »otroške bolezni demokracije« kot sestavni del njene začetne faze – pri tem gre za uveljavljanje pretežno strankarske politike, premalo razvita moderna racionalnost, utrujenost od uresničevanja utopičnih ciljev, pomanjkanje samospoštovanja in spoštovanja drugih, pomanjkanje dialoga, prevladovanje kratkoročnih, pragmatičnih odločitev pred daljnoročnimi, kult zaslužnosti vodilnih, zatekanje k nedemokratičnim rešitvam – pri čemer lahko v smislu zavedanja odgovornosti izpostavimo pomen notranje demokratičnosti strank.

družbeni vpliv, moč in zlasti interes ljudi za angažmaje v različnih oblikah avtonomnega organiziranja civilne družbe (Žagar, 1999: 26). Nedvomno gre resnico iskati nekje med tema dvema (skrajnima) razlagama, ker pa je situacija dejansko vse prej kot rožnata, je lahko za ilustracijo naveden še naslednji (kritičen) citat:

*»Šestdeset let po državljanski vojni se zdi to dežela plašnih malih ljudi, ki gledajo žajfasto televizijo in ne berejo resnejših knjig, z morda celo manj resnega intelektualnega stika s svetom kot nekoč, z zelo nizko stopnjo solidarnosti, z novo politično in gospodarsko elito, ki je morda še bolj primitivna, ohola in nevedna, in neodgovorna, od nekdanje. Izkušnja državljanske vojne nam, kot Slovencem, nalaga odgovornost, da ohranjamo dialog v deželi. Da skrbimo za življenje civilne družbe, in skušamo odpirati glave našim voditeljem in njihovim vazalom, in se zavestno učimo managementa konflikta, umetnosti, ki žal ni najbolj del slovenske kulturne dediščine. Odgovornost, da smo, v neki minimalni meri, solidarni eden do drugega, in branimo standarde odprte družbe« (Resnik, 1999: 41).*

Če izhajamo iz ocen dveh vidikov demokratičnosti t.j. stanja političnih pravic in državljskih svoboščin pri raziskavi *Freedom in the World*<sup>42</sup>, ki se ukvarja z analizo stanja svobode in demokracije na podlagi ocen vladnih institucij, nevladnih organizacij, medijev ter akademskih krogov, lahko Slovenijo postavimo v skupino svobodnih držav, ki spoštujejo človekove pravice in je v njih zagotovljena vladavina prava. Slovenija namreč od leta 2003 dalje prejema najvišji oz. najugodnejši ločeni oceni 1, tako pri stanju političnih pravic, kot pri stanju državljskih svoboščin, kar jo uvršča ob bok najrazvitejših demokratičnih držav. Politične pravice s v tem primeru opredeljene kot sklop pravic, ki omogočajo posameznikovo svobodno (so)delovanje v političnih procesih, medtem, ko se državljske svoboščine nanašajo na svobodo prepričanja in družbenega organiziranja ter osebno avtonomijo nasproti državi. V poročilu organizacije za l. 2004 in l.2005 je omenjen tudi problem »izbrisanih«, kar nedvomno zahteva odgovorno reševanje v smislu normativnih standardov.

Glede na filozofijo liberalizma, ki jo v nalogi predstavlja tretje poglavje je potrebno v slovenskem primeru navesti posebnost (sicer na dejstvo da nekdanji marksisti postajajo liberalci, opozori že Hayek), ki jo Makarovič označi kot »levičarski sindrom«. Gre za to, da se vodilna stranka desetletja LDS, kljub »liberalistični

---

<sup>42\*</sup> Raziskavo opravlja ameriška organizacija Freedom House, poteka pa od leta 1989 dalje in je predstavljena v obliki letnega poročila. Poročilo ločeno ocenjuje stanje političnih pravic in državljskih svoboščin z ocenami od 1 do 7, pri čemer pomeni ocena 1 najugodnejše stanje, ocena 7 pa najmanj ugodno stanje.

ideologiji« nahaja na kontinuumu politične levice in ne desnice, kamor bi glede predstavljanja v smislu afirmiranja liberalizma sodila. Tako slovensko »liberalno« levičarstvo po Makaroviču (1993) med drugim pomeni tudi »odsotnost vezanosti na lokalne strukture in odsotnost preokupacije z lokalnimi problemi«, torej je usmerjeno bolj »centralistično« za razliko desnega političnega pola, ki je bolj lokalističen. Pri vsebini dimenzije desničarstva – levičarstva Makarovič omenja, da pri levičarstvu kot temeljna vrednota izstopa svoboda, kar je skladno glede na pojmovanja liberalizma. Slovenski levičarji se tako zavzemajo za svobodo, to pa vidijo v gospodarski ekspanziji, zavzemanju za pravice manjšin in v odprti naravnosti v svet, ki prinaša razširjene možnosti delovanja. Obratna je slika pri desnem političnem polu, saj desničarji odklanjajo svobodo in hkrati zahtevajo enakost (Makarovič, 1993: 197). Makarovič (1993: 190) omenja, da »pristaši liberalne stranke po svojem vrednotenju kapitalizma celo zaostajajo za pristaši nekaterih drugih strank. Tisto, za kar se predvsem zavzemajo, očitno ni toliko zasebna iniciativa – kar je danes pri nas splošno sprejeta vrednota – temveč spodbujanje ekonomije in ekonomski napredek.« Stranski učinek ekonomskega napredka je zagotovo potrošništvo oz. trend »potrošniške kulture«, ki se v Sloveniji manifestira z gnečo pred nakupovalnimi središči, ki se opazno razraščajo. Ob tem si lahko zamislimo Siedentopovo liberalno različico »supermarketa« (spričo pogostih polemik o (ne)delovanju pravne države si je v slovenskem primeru težje predstavljati Siedentopovo različico »sodišče«) in zamenjavo vloge državljana s »porabnikom« (glej poglavje 3.3). Skladno s tem ni presenetljiv konstantno višji delež zadovoljnih z materialnimi razmerami, kot pa nezadovoljnih, ki je opazen v rezultatih »Javnomnenjske raziskave o odnosu javnosti do aktualnih razmer in dogajanj v Sloveniji« oz. »Politbarometra«, ki jo izvaja Center za raziskovanje javnega mnenja (CJM), merjeno za obdobje od leta 2001 – 05 (glej Urad vlade za informiranje). Lahko v tem zadovoljstvu s »porabništvom« vidimo Taylorjeve »sploščene« in »zožene« oblike življenja, kjer ima posameznikovo osredotočanje na sebe za posledico izgubljanje širšega pogleda oz. nezavedanja o večjih problemih, vključno s odgovornostmi do družbe (ibid. 24)? Takšna družba, v kateri ljudje »končajo ograjeni v svojih lastnih srcih«, je vsekakor slaba iztočnica za komunitaristične vizije »dobre družbe«, obenem pa odprta za razne oblike »mehkega despotizma« (glej podpoglavje 3.2.2.), kot tudi avtoritarizme in nedemokratičnost, vse naštetu pa je nedvomno del substance Lukšičevega »fevdalnega duha«, naseljenega v moderni (slovenski) politiki. Omeniti pa velja tudi obraten trend, ki se v zgoraj

omenjeni javnomnenjski raziskavi »Politbarometer«, kaže pri vprašanju o zadovoljstvu z demokracijo, kjer se pojavlja konstantno višji delež nezadovoljnih z delovanjem demokracije, kot pa zadovoljnih. To nezadovoljstvo z demokratičnostjo razmer v Sloveniji je zaskrbljujoče iz vidika pozitivne svobode in aktivne participacije državljanov, ki je večinoma omejena le na volitve (ob opazni volilni abstinenci), obenem pa terja večjo odgovornost politične sfere, kjer v tem kontekstu lahko izpostavimo odgovornost za dvig politične kulture, notranje demokracije strank, večanje responzivnosti in transparentnosti nosilcev oblasti in političnih akterjev ter krepitev (demokratičnosti) sfere civilne družbe. Tako lahko glede odgovornosti političnega razreda v slovenskem primeru ugotovljamo določene podobnosti z Münklerjevo hipertrofijo odgovornosti (glej drugo poglavje), ki je predvsem semantične narave, saj realni pragmatizem aktualne politike žal ne dopušča dolgoročnejših vizij. Opisano stanje ima za posledico, da Slovenci na politiko gledajo z precejšnjim nezaupanjem, Tomc (1993) pa omenja celo bolj kritične kontekste, ko se politiko v celoti odklanja kot korupcijo pod okriljem države. V kontekstu odgovornosti v slovenskem prostoru lahko omenimo še predstavo politika kot osebe, »ki je v sporu z delovno etiko (politik kot tisti, ki delo bodisi odklanja, zanj nima potrebnih znanj ali ambicij) in »ki je korumpirana (politik je v načelu podkupljiva oseba)« (Tomc, 1993: 146). Kako tovrstne predstave, ki se tičejo odgovornosti političnih akterjev, vplivajo na samo politično participacijo in pozitivno svobodo povezano z njo? Spričo takšnih razmer se odkriva nevarnost za realizacijo kvalitetne pozitivne svobode v smislu aktivnejše participacije, ne samo v volilnem procesu, ampak tudi v drugih oblikah civilno-družbenega udejstvovanja, kar ima za posledico relativno šibko razvitost civilne družbe, ki rezultira v odtujenosti, frustracijah in občutku nemoči državljanov. Iz tega vidika postane relevantna odgovornost intelektualcev, da v čim večjem obsegu afirmirajo filozofijo komunitarizma, ki je v slovenskem prostoru relativno nepoznana, hkrati pa komunitarizem s poudarjanjem pomena odgovornosti lahko »zdravilno« vpliva tudi na politično sfero, ki se eventualno lahko zave pomena pozitivnih vzorov in moči skupnih vrednot, v katerih se skriva potencial izboljševanja slovenske civilne družbe oz. večje vključenosti državljanov. Na odgovornost intelektualcev lahko tako apliciramo tudi boj proti latentnim avtoritarizmom, višanje demokratičnosti raznih postopkov in širše zastavljeno (demokratično) participacijo, ki vključuje predvsem širše zastavljeno javno razpravo. Ob vseh navedenih posebnostih slovenske politične sfere, se lahko



upravičeno vprašamo katera stranka oz. politični pol je filozofiji komunitarizma (naj)bližji? Glede na predstavljeno filozofijo komunitarizma lahko izpostavimo predvsem stranke, ki ne želijo poglobljati že tako očitnih družbenih razcepov (ob tem je jasen tudi pomen sprave) in ne želijo zavirati razvoja širšega (demokratskega) družbenega dialoga, ki seveda ni (in ne more biti) sestavljen zgolj iz nenehnega ponavljanja lastnih stališč. Zavedati se moramo, da je takšna konstruktivna splošna družbena debata iz vidika komunitarizma prvi pogoj uspešnega funkcioniranja civilne družbe, to pa v slovenskem primeru vključuje, tako iskanje ravnotežja med konkurenčnostjo in solidarnostjo, kot tudi pravnega ravnotežja med pravno državo in civilno družbo. Vsekakor bi bilo pretirano katerokoli parlamentarno stranko označevati za komunitaristično, vendar bi lahko upravičeno pričakovali poznavanje teorije komunitarizma (vsaj v smislu vpliva Etzionijevih tez na Giddensa), ki se v obliki tretje poti socialdemokracije Tony Blaira realizira v Veliki Britaniji, predvsem s strani slovenskih socialdemokratov, kjer bi glede na stalno zagotavljanje o pomenu dialoga in odprtosti zanj, morda lahko izpostavili B. Pahorja (SD). Nenazadnje velja iz komunitarnega vidika opozoriti še na posebno vlogo vlade pri obnovi državljske kulture, saj morata država in civilna družba nujno delovati v smislu partnerstva.

Kot pozitivno in spodbudno lahko pozdravimo poudarjanje družbene odgovornosti pri večjih slovenskih podjetjih (npr. Lek, Krka, Telekom, Mercator, Petrol itd.), ki (skladno glede na razumevanja in sporočila komunitarizma) ugotavljajo pomen dejavne vpetosti v okolje, aktivne (donatorske) pomoči šibkejšim, sponzorstva raznih prireditev in organizacij, klubov in društev oz. športa, kulture, izobraževanja in okoljevarstvenih projektov. Odgovorno podjetništvo oz. družbeno odgovornost podjetij (DOP) spodbujajo tudi smernice Lizbonske deklaracije (2000), ki jih skuša uresničevati Evropska komisija oz. Generalni direktorat za podjetništvo. V zadnjem desetletju poteka v slovenski javnosti debata o potrebah (odgovornosti) vlaganja v človeški kapital ter t.i. trajnostnega razvoja, ki bazira na odgovornem sodelovanju družbenih skupin in kulturi komuniciranja med njimi, predpogoj vsega pa je učinkovito in uspešno sodelovanje med vsemi enotami družbenosti. Za slovenske razmere prilagojeni komunitarizem tako postane odlična alternativa, ki ob metodi obsežne družbene komunikacije ter demokratični določitvi skupnega jedra vrednot (vključno s spravo), višanjem demokratičnosti in nenehnemu boju proti avtoritarizmu na vseh ravneh družbe, zagotovo lahko pozitivno spremeni slovenski družbeno – politični prostor.

## 6. Sklepne misli

V svojem diskurzu o svobodi in odgovornosti v moderni demokratični družbi sem želel predstaviti dve zelo kompleksni filozofiji, in sicer liberalizem, ki sem ga skladno s predstavljenimi teorijami povezal z individualističnim modernim dojemanjem (negativne) svobode ter komunitarizem, ki je naklonjen pozitivni svobodi, vsaj v smislu čim širše družbene participacije, na raznih nivojih civilne družbe oz. posameznih skupnosti in katerega ideje se v kontekstu moderne demokratične družbe ter očitne potrebe po večji odgovornosti, izkažejo za najustreznejše, spričo svoje primernosti pa tudi sposobne konkurirati afirmirani liberalni paradigmi. Pozitivno svobodo si je mogoče predstavljati tudi v okvirih Novakove »tretje svobode«: *»Posamezniki so sicer formalno svobodni, da nekaj delajo, toda, ali so sploh zmožni, da to delajo: odgovor je ne, ker manjkajo denar, usposobljenost in druga sredstva, mora država igrati pozitivno vlogo (...) Potrebujemo tretjo svobodo, ki je svoboda samovladanja oziroma samoupravljanja družbe. V tej svobodi ne nastopata le posameznik in država, temveč vmesna okolja – ki so ključni referenčni prostor za etos svobodnega delovanja«* (Novak v Bahovec, 2005: 187).

Iz slednjega citata lahko zaključimo, da se tovrstna svoboda ne more uspešno realizirati v družbenih pogojih, kjer odgovornost ni smatrana kot obvezna nadgradnja takšne svobode, to pa lahko apliciramo predvsem na potrošniško družbo, ki ni sposobna dojeti lastne vloge in ob pretiranem gojenju »individualizma«, ki ga v neki meri lahko enačimo z egoizmom, izgublja zavest o družbeni pravičnosti, solidarnosti, enakosti – kar nenazadnje lahko povežemo z dezorientacijo posameznika, kot tudi celotnih družbenih skupin, kar se med drugim kanalizira v šibko civilno družbo oz. čedalje opaznejše nezadovoljstvo z okviri demokracije, kot velikega institucionalnega sistema moderne družbe. V tem kontekstu postane relevanten komunitarizem, njegovo poudarjanje demokratične skupnosti pa je lahko posebej učinkovito v primeru relativno majhnih skupnosti, to pa zagotavlja aktualnost komunitarističnih pogledov tudi v slovenskem primeru, posebej v smislu vključevanja in ozaveščanja marginaliziranih (izključenih) skupin, dvigovanja participacije civilno družbene sfere in boljšega presojanja oblasti, kjer je glede na avtoritarno preteklost, poudarek tudi na pomenu boja proti latentnim avtoritarizmom, ki na raznih nivojih družbe posledično spodbujajo neenakost, kar je lahko usodno za občutek svobode in z njim povezane

odgovornosti. Z odgovornostjo lahko povezujemo še potrebo po čim večji transparentnosti političnih akterjev (povezano s problematiko korupcije) in respozivnosti nosilcev politične oblasti, kot tudi zavezanosti družbe k demokratičnemu javnemu megalogu, torej široki javni diskusiji, ki prispeva k ozaveščanju tako posameznikov, kot civilne družbe in države o pomenu odgovornosti za kvalitetnejše so–bivanje in sodelovanje na raznih nivojih družbeno – političnega sistema. Glede na pomen javne debate, lahko z zaskrbljenostjo opažamo tudi vse pogostejše (javne) pojave t.i. sovražnega govora («hate–speech»), ki je povsem v nasprotju s komunitaristično filozofijo, odražajo pa predvsem nizek nivo slovenske pogovorne (politične) kulture. V smislu razširjanja prave oz. pristne javne razprave so mogoče tudi aplikacije na temo pozitivne svobode (ter z njo povezane odgovornosti), ki zadevajo splošno sprejet argumentativni način razmišljanja (povezan z instrumentalnim razumom), ki se uporablja v vseh institucijah moderne demokratične družbe (skladno s komunitarističnim načinom razmišljanja je možno posebej naglasiti pomen izobraževalnih institucij od vrtca dalje) – tega bi deloma (vsaj v edukativnem procesu) lahko nadomestil participativni način razmišljanja, ki je bolj naklonjen spodbujanju občutenja (so)odgovornosti, posledično pa lahko pozitivno vpliva na stopnjo vključenosti posameznikov v družbo, saj jih usposablja za kvalitetnejšo komunikacijo in uspešnejše reševanje konfliktnih situacij.

Omeniti velja, da je z aktivno civilno družbo komplementarna vzdržna država, ki je skromnejša, hkrati pa mora znati ustrezno reagirati na nove zahteve okolja, kar je povezano z ustreznim nivojem znanja in energije, kot tudi velikimi stroški reintegracije sistema. Rizman (1999) zagotavlja, da je za normalno delovanje civilne družbe potreben institucionaliziran pravni red, ki zagotavlja avtonomijo in svobodo za svoje delovanje – na ta način civilna družba omejuje državo in ji daje legitimnost pri izvrševanju svoje vloge. »Civilna družba ima to skupno točko z državo, da od nje zahteva določene koncesije, ugodnosti, spremembe politike, pomoč, popravilo krivic ali odgovornost« (Rizman, 1999: 15). Tako lahko prepoznamo pomen aktivne civilne družbe, ki ima v slovenskem primeru pomembno vlogo glede na potrebe utrjevanja oz. konsolidacije demokracije, vendar je potrebno njena prizadevanja povezati še z drugimi institucijami in procesi ter strateškimi intervencijami. Tako se znova izkaže kot relevanten komunitarizem, saj so po Rizmanu (1999) nove ideje in informacije ključnega pomena za poglobljanje demokratičnih okvirov družbe, izvedbo nujnih družbenih reform in aktivno mobilizacijo ljudi. Ob takšnem obsegu angažiranja civilne

družbe, ki ga lahko povežemo z aktivno pozitivno svobodo, civilna družba pomaga pri krepitvi države – saj z moralnimi zahtevami po njeni učinkovitosti, odgovornosti, boju proti korupciji, diagnosticiranjem pomanjkljivosti in najrazličnejšim zlorabam zakonov – viša nivo demokratične substance družbe. Skladno s predstavljenimi idejami komunitarizma lahko izpostavimo tudi pomen notranje demokratičnosti civilne družbe, ki ni sposobna izvesti omenjenih nalog, če »v svojem notranjem življenju ne prakticira načel demokracije, odgovornosti in tolerance, ki jih sicer zagovarja nasproti državi in njenim drugim aparatom« (Rizman, 1999: 18). Tako se odkriva pomen komunitarnih zahtev, ki sovpadajo s širjenjem demokratičnega prostora za državljane, razvojem demokratičnega državljanstva in kulture, v smislu pozitivne svobode pa je pomembno tudi povečevanje števila ljudi, ki so usposobljeni za opravljanje političnih vlog v civilni družbi ali v drugih političnih ustanovah oz. oblikah udejstvovanja.

Komunitarizem tako opozarja, da ne gre postavljati trdnih, stalnih meja med posameznikom, civilno družbo in državo – torej poskuša s poudarjanjem reflektivne in odgovorne skupnosti aktivirati posameznike in skupine za odgovorno udejanjanje pozitivne svobode, pri tem pa iz stališča problematiziranja (ne)delovanja pravne države in birokratskih zakonov lahko sklepamo, da je v slovenski praksi potrebno narediti še marsikaj za samo stopnjo negativne svobode (vse izrazitejši problem neenakosti v družbi), saj se negativna svoboda in neenakost ne izključujeta, nasprotno – (komunitaristični) kritiki pretirane negativne svobode namreč pogosto prav v njej vidijo izvor družbene neenakosti. Zato se velja zamisliti ob dejstvu, da je liberalno demokratična tradicija v slovenskem prostoru zelo mlada, posledično ranljiva in hkrati neprimerljiva z liberalno tradicijo »starih« demokratičnih držav, medtem, ko je komunitaristična intelektualna tradicija oz. filozofija, v slovenskem prostoru, kljub vsemu relativno nepoznana oz. njeni potenciali niso ustrezno predstavljeni širšem krogu recipientov. Resnična konsolidacija demokracije bo izvršena šele tedaj, ko se bo državljan (v smislu pozitivne svobode) zavedel svoje odgovornosti za stanje v družbi in z dejavno demokratično participacijo na vseh ravneh družbe, prevzel nase del odgovornosti, ki ga vežejo do družbe in skupnosti.

## 7. Literatura

Adam, Frane (1993): Zbornik – Volitve in politika po slovensko: ocene, razprave, napovedi. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Arendt, Hannah: »Svoboda in politika« v Kaj je politika?: Kompendij sodobnih teorij politike; ur. Bibič, Adolf; Znanstveno in publicistično središče (1997), str. 295-306.

Aron, Raymond: »Liberalna definicija svobode« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str.107-124.

Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner (2004): Komunitarizem in individualizem. Sophia – Zbirka sodobna družba, Ljubljana.

Bahovec, Igor (2005): Skupnosti: teorije, oblike, pomeni. Sophia, (Zbirka Razgledi), Ljubljana.

Beck, Ulrich (2003): Kaj je globalizacija?: zmote globalizma-odgovori na globalizacijo. Krtina, (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

Bell, Daniel: »Liberalizem v postindustrijski družbi« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str. 231-250.

Berdjajev, Nikolaj Aleksandrovič (1998): O človekovi zaslužjenosti in svobodi: personalistični pogled na človeka. Mohorjeva družba (Zbirka religiozna misel), Celje.

Berger, Peter in Luckmann, Thomas (1999): Modernost, pluralizem in kriza smisla – katero temeljno potrebo po orientaciji naj človek zadovolji?. Nova revija, (Zbirka Paradigme), Ljubljana.

Berlin, Isaija (1978): Četiri ogleda o slobodi. Libertas

Berlin, Isaiah: »Dva koncepta svobode« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str. 69-90.

Bibič, Adolf (1997): Kaj je politika?: Kompendij sodobnih teorij politike. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Bobbio, Norberto (1995): Desnica in leвица. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Bobbio, Norberto (1992): Liberalizam i demokracija. Novi liber, Zagreb.

Bobbio, Norberto: »Stari in novi liberalizem« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str. 265-286.

Bohinc, Rado in Černetič, Metod (1999): Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi. Društvo Občanski forum, Služba Vlade RS za evropske zadeve, Ljubljana.

Brezovšek, Marjan (1996): Slovenski parlament – izkušnje in perspektive (Zbornik referatov). Ljubljana.

Brezovšek, Marjan: »Upravna kultura v Sloveniji« v Slovenski parlament – izkušnje in perspektive (Zbornik referatov); ur. Brezovšek, Marjan; Ljubljana (1996), str. 175-187.

Burkard, Franz-Peter; Kunzmann, Peter; Wiedmann, Franz (1997): DTV – Atlas filozofije: tabele in teksti. DZS, Ljubljana.

Cerroni, Umberto (1983): Tehnika in svoboda. ČZDO Komunist – TOZD Komunist, Ljubljana.

Dahl, Robert A. (1997): Uvod v teorijo demokracije. Krtina (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

De Tocqueville, Alexis (1996): Demokracija v Ameriki I. Krtina (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

De Tocqueville, Alexis (1996): Demokracija v Ameriki II. Krtina (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

Dolar, Mladen (1990): Heglova fenomenologija duha I.. Društvo za teoretsko psihoanalizo (Analecta), Ljubljana.

Etzioni, Amitai (1996): The new golden rule: community and morality in a democratic society. Basic Books, A member of Perseus Books Group

Friedman, Milton: »Odnos med ekonomsko in politično svobodo« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str. 147-160.

Gaber, Slavko (1994): Tocqueville in demokracija, Knjižna zbirka Krt, Ljubljana.

Gauthier, David: »Liberalni individuum« v Komunitarizem in individualizem; ur. Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner; Sophia – Zbirka sodobna družba (2004), str. 144-156.

Giddens, Anthony (2000): Tretja pot: prenova socialne demokracije. Orbis, Ljubljana.

Hayek von, Friedrich (1991): Pot v hlapčevstvo. DZS, Ljubljana.

Hayek von, Friedrich (1992): Usodna domišljavost: napake socializma. Knjižna zbirka Krt 69, Ljubljana.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998): Fenomenologija duha. Društvo za teoretsko psihoanalizo (Analecta), Ljubljana.

Ignjatović, Miroljub in Svetlik, Ivan: »Slovenija: neintenzivno upravljanje človeških virov« v Razpoke v zgodbi o uspehu: Primerjalna analiza upravljanja človeških virov v Sloveniji; ur. Svetlik, Ivan in Ilič, Branko; Založba Sophia (2004), str. 13-35

Keane, John (1990): Despotizem in demokracija: civilna družba od zgodnje moderne do poznega socializma. Univerzitetna konferenca ZSMS, Knjižnica revolucionarne teorije (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

Kos, Marko: »Brez civilne družbe ni razvoja: pogoj za vstop med razvite demokratične države« v Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi; ur. Bohinc, Rado in Černetič, Metod; Društvo Občanski forum, Služba Vlade RS za evropske zadeve (1999), str. 122-130.

Kymlicka, Will: »Liberalni individualizem in liberalna nevtralnost« v Komunitarizem in individualizem; ur. Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner; Sophia – Zbirka sodobna družba (2004), str. 157-177.

Leca, Jean: »Vprašanja o državljanstvu« v Kaj je politika?: Kompendij sodobnih teorij politike; ur. Bibič, Adolf; Znanstveno in publicistično središče (1997), str. 373-386.

Leksikon Pravo (1987): Cankarjeva založba, Ljubljana.

Locke, John (1978): Dve rasprave o vladi. NIP »Mladost«, Beograd.

Lukšič, Andrej: »Digitalna demokracija – teoretski premislek«; revija Teorija in praksa; let. 40, 3/2003 str. 487-499.

Lukšič, Igor (1994): Liberalizem vs. korporativizem. Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Sophia), Ljubljana.

Lukšič, Igor: »Novodobni komunitarizem« v Komunitarizem in individualizem; ur. Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner; Sophia – Zbirka sodobna družba (2004), str. 219-231.

Makarovič, Jan: »Levičarski konzervativizem: slovenski politični paradoks« v Zbornik – Volitve in politika po slovensko: ocene, razprave, napovedi; ur. Frane Adam; Znanstveno in publicistično središče (1993), str. 185-201.

Mill, John Stuart (2003, 1859): Utilitarizem; in O svobodi. Krtina, (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

Munkler, Herfried: »Moralna politike« v Kaj je politika?: Kompendij sodobnih teorij politike; ur. Bibič, Adolf; Znanstveno in publicistično središče (1997), str. 307-319.

Offe, Claus (1985): Družbena moč in politična oblast: Protislovja kapitalistične demokracije-razprave o politični sociologiji poznega kapitalizma. Delavska enotnost, Ljubljana.

Rawls, John: »Koncept svobode« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str. 161-186.

Resnik, Samo: »»Civilnost« konec stoletja« v Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi; ur. Bohinc, Rado in Černetič, Metod; Društvo Občanski forum, Služba Vlade RS za evropske zadeve (1999), str. 37-42.

Rizman Rudi (1992): Zbornik - Sodobni liberalizem. Krt, (Knjižna zbirka Krt), Ljubljana.

Rizman, Rudi: »Intelektualni temelji liberalizma« v Zbornik - Sodobni liberalizem; ur. Rizman, Rudi; Knjižna zbirka Krt (1992), str. 15-29.

Rizman, Rudi: »Vloga (nove) civilne družbe pri konsolidaciji demokracije« v Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi; ur. Bohinc, Rado in Černetič, Metod; Društvo Občanski forum, Služba Vlade RS za evropske zadeve (1999), str. 14-20.

Rousseau, Jean Jacques (1993): Razprava o izvoru temeljnih neenakosti med ljudmi. Študentska organizacija Univerze v Ljubljani (Knjižna zbirka Prevodi), Ljubljana.

Rus, Veljko: »Vzdržna država in aktivna civilna družba« v Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi; ur. Bohinc, Rado in Černetič, Metod; Društvo Občanski forum, Služba Vlade RS za evropske zadeve (1999), str. 8-13.

Rutar, Dušan (2003): Noam Chomsky o anarhizmu & demokraciji. UMco –(Zbirka Bela Premiera), Ljubljana.

Sandel, Michael: »Proceduralna republika in nevezani jaz« v Komunitarizem in individualizem, ur. Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner; Sophia – Zbirka sodobna družba (2004), str. 11-27.

Siedentop, Larry (2003): Demokracija v Evropi. Študentska organizacija Univerze, Študentska založba, (Knjižna zbirka Claritas), Ljubljana.

Strauss, Leo (1999): Naravno pravo in zgodovina. Študentska organizacija Univerze, Študentska založba, Ljubljana.

Stres, Anton (1987): Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode. Slovenska matica (Slovenska filozofska misel), Ljubljana.

Stres, Anton (1996): Svoboda in pravičnost: oris politične filozofije. Mohorjeva družba, Celje.

Svetlik, Ivan in Ilič, Branko (2004): Razpoke v zgodbi o uspehu: Primerjalna analiza upravljanja človeških virov v Sloveniji. Založba Sophia, Ljubljana.

Taylor, Charles (2000): Nelagodna sodobnost. Študentska založba, (Knjižna zbirka Claritas), Ljubljana.

Taylor, Charles: »Atomizem« v Komunitarizem in individualizem; ur. Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner; Sophia – Zbirka sodobna družba (2004), str. 28-49.

Tomc, Gregor: »Slovenci o politiki in politikih« v Zbornik – Volitve in politika po slovensko: ocene, razprave, napovedi; ur. Frane Adam; Znanstveno in publicistično središče (1993), str. 138-155.



Tomšič, Matevž (2002): Politična stabilnost v novih demokracijah. Znanstveno in publicistično središče ( Zbirka Sodobna družba), Ljubljana.

Ule, Mirjana (1997): Temelji socialne psihologije. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Žagar, Mitja: »Civilna družba desetletje kasneje: razbite iluzije?« v Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi; ur. Bohinc, Rado in Černetič, Metod; Društvo Občanski forum, Služba Vlade RS za evropske zadeve (1999), str. 21-28.

## **7. 1. Internetni viri**

Spletne strani organizacije Freedom House:  
<http://www.freedomhouse.org>

The Centre for Independent Studies:  
<http://www.cis.org.au/Policy/autumn98/aut9808.htm>

Spletne strani Evropske komisije o družbeno odgovornem podjetništvu:  
[http://europa.eu.int/comm/enterprise/csr/campaign/documentation/download/introduction\\_sl.pdf](http://europa.eu.int/comm/enterprise/csr/campaign/documentation/download/introduction_sl.pdf)

Urad vlade za informiranje:  
<http://www.uvi.si/>

Urad vlade za informiranje; Vladni portal z informacijami o življenju v Evropski uniji:  
<http://evropa.gov.si/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy:  
<http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>