

Nepopolna skupnost

EUDALD ESPLUGA CASADEMONT

Med številnimi akademskimi dogmami, ki naseljujejo sodobne eseje o filozofiji in politični teoriji, bode v oči zlasti eden: moralni pluralizem. Kdorkoli se želi vključiti v sodobne razprave s področja etike in politične misli, mora sprejeti dejstvo, da je njihov nepremostljivi horizont pluralizem moralnih prepričanj. To »dejstvo pluralizma«, kot ga imenujejo nekateri, je postalo pravi *factum* vsake teorije. Pluralizem kot splošna ideja se tu nanaša na sobivanje – in ne le na soobstoj – različnih predstav o tem, kaj ljudi osrečuje, in o tem, kaj naj bi počeli; nanaša se torej na sobivanje različnih pojmovanj dobrega in pravilnega.

Toda zdi se, da v naših družbah bolj kot dejanski obstoj različnih pojmovanj ideje dobrega življenja prevladuje nekakšen »aksiološki politeizem«. Na osnovi tega pojma, ki izvira iz Webrove sociologije religije, nekateri misleci (npr. Adela Cortina: *Etica minima*) zaskrbljeno opozarjajo, da sekularizacija in individualizacija etičnih smotrov ne vodita v odprt dialog in h konsenzu usmerjeni razpravi, ampak ustvarjata družbo, v kateri ima vsak svojega »osebne boga« – pa naj bo to delo, krščanska ljubezen ali novi iPhone 6. Posledica svobodne izbire vrednot torej ni dejansko sobivanje različnih pojmovanj dobrega in pravilnega, temveč naključen sočasni obstoj medsebojno nezdružljivih doktrin.

Nelagodje v času ironije

Če je moralni pluralizem logično povezan z duhom strpnosti in kulturo dialoga, je za aksiološki politeizem značilna ironija. V svetu, v katerem ima vsakdo svojo zasebno resnico, je napor, da bi prepričali ali pretentali soljudi, odveč. Esejist in romanopisec David Foster Wallace je najbolje med vsemi zapopadel pošastno, hromečo moč ironije, saj jo je doživljal na lastni koži. V njej je videl hrbtno plat gluhega sobivanja neprimerljivih doktrin, ki so izgubile možnost medsebojne komunikacije: »Sarkazem, parodija, absurd in ironija so genialne formule, s katerimi lahko odstranimo masko s stvari, da bi razkrinkali neprijetno stvarnost, ki se skriva za njimi. Težava je v tem, da /.../ ko smo s pomočjo ironije izpostavili stvari in diagnosticirali probleme: kaj potem? /.../ Redki so umetniki, ki si drznejo spregovoriti o načinih odrešitve in njihovih pomanjkljivostih, saj bi v očeh razdraženih ironikov izpadli sentimentalno in naivno. Ironija se je iz osvoboditeljice spremenila v ječarja. Obstaja imeniten esej, v katerem je zapisano, da je ironija pesem jetnika, ki je vzljubil svojo kletko.« (Stephen J. Burn: *Conversations with David Foster Wallace*)

Videli bomo, da je vsak poskus preseganja omejitve aksiološkega avtizma, ki se skriva za ironičnim pristopom, označen za naivnega ali nevarnega. Za naivnega, ker očitno ne upošteva hipoteze, da je človek racionalni egoist; za nevarnega, ker je poskus razprave o končnih smotrih človeškega življenja razumljen kot arhaičen fundamentalizem. Če si danes drznemo govoriti o smislu obstoja, o človeštvu z veliko začetnico ali o skupnem dobrem, izpademo kot Voltairov Kandid ali srednjeveški inkvizitor. Prav takšni – ironični, pokroviteljski, »civilizirani« – so bili odzivi kritikov komunitarizma. Ko njegovih zagovornikov niso obtoževali, da se jim vzbujajo skomine po preživelih vzorcih preteklosti – Vrnitev k nacionalizmu!, Pobožanstvenje družine!, Zadušujoči paternalizem! – ali jih prikazovali kot nevarne primitivce, so se norčevali iz njihovih teoretskih postavk kot okornih in nostalgčnih zablod. Priljubljena tarča takšnih liberalnih karikatur je sociolog Robert D. Putnam, avtor zdaj že klasične študije *Bowling Alone*. Prikazujejo ga kot dobronamerne preprosteža, izgubljenega v velemestu, ki hrepeni po stari, častivredni predmoderni Ameriki bowlingških društev, sosedskih združenj in nedeljskih šol.

Bolj zaskrbljujoč pa je vpliv, ki ga ima v aksiološkem politeizmu temelječa sofisticirana ironija na področje politične filozofije: ta vpliv nam onemogoča, da bi odprto spregovorili o ključnih pojmihih, na katerih je utemeljena zahodna politična misel. Danes se lahko sklicujemo na »skupno dobro«, »bratstvo« ali »občo voljo« le še prek evfemizmov in parafraz: »javni interes«, »občanska vez«, »ustavni patriotizem«. Še celo za idejo »skupnosti« v njeni najbolj ohlapni obliki se zdi, da gre onkraj meja dobrega okusa, saj predpostavlja nedopustno breme za racionalni interes posameznika. Zato se zdi dvojno vprašanje, ki ga v svojih delih neposredno ali posredno zastavlja pragmatistični filozof Richard Rorty, danes še kako vmesno: je mogoče obnoviti idejo skupnosti? In če je odgovor pritrdilen: ali je to nekaj zaželenega?

Strašljivo: civilna religija in vrnitev k vaški skupnosti

Začnimo s prvo obtožbo: vrnitev k ideji skupnosti, skupaj z njeno teoretsko prtljago, njenimi predstavami in pripovedmi o javni sferi, njenimi oblikami političnega podrejanja posameznikov, ki se opirajo na močno pojmovanje skupnega, pa naj bo to poudarjanje vezi, ki nas družijo, končni smoter sobivanja ali, ne nazadnje, avtoritativna definicija človekovega smotra (sreča, odrešitev ali samoizpolnitev v najširšem pomenu), je strašljivo podvzetje. Po

Obstaja velika razlika med priznavanjem nedokončne in delne narave lastnega sistema vrednot ter sprejetjem življenja v aksiološkem politizmu. Slednji je nezakonski otrok relativizma in vsiljuje življenjsko prakso, ki hromi napore človeka, usmerjenega k polnemu življenju. Težava sploh ni v tem, da nam prostaški relativizem onemogoča, da bi govorili o Resnici in Skupnem dobrem: onemogoča nam že, da govorimo o resnicah, v množini in z malo začetnico.

eni strani nas priklanja na partikularen in izključujoč nauk o dobrem, ki naj bi ga zasledovali, po drugi pa predpostavlja politični ideal, ki uničuje svobodo ter vodi v dominacijo in totalitarizem. Če skupnost enačimo z zaprtim občestvom, s tradicionalno in homogeno družbo, ki svojo občansko moč utemeljuje na metafizični ali esencialistični viziji kolektivne ali osebne identitete, in ki za ceno medsebojne pomoči, uzakonjene pod revolucionarnim geslom »bratstva«, dejansko izničuje svobodo, se zdi razumno, da imamo namesto tega ideala raje model družbe, ki se odreka ali celo dejavno onemogoča vsiljevanje določenih pojmovanj dobrega življenja na škodo drugih.

Toda kaj sploh pomeni vsiljevanje partikularne in izključujoče doktrine dobrega, h kateremu naj bi stremeli? Definicije človekovega bistva so bile dolgo domena teologije. Religiozne vizije kozmosa so opravljale funkcijo legitimacije družbenih ureditev, saj so omogočale vzpostavitev njenih moralnih in pravnih temeljev; s tem pa so sočasno upravičevale tudi politično dominacijo. Lockova *Prva razprava o vladanju* je predstavljala zgodnji liberalni ugovor proti patriarhalnemu modelu oblasti in odločanja o tem, kaj velja za krepotno in družbeno zaželeno. Razsvetljenstvo, ki je, vsaj na področju politične misli, svoj začetni zagon dobilo z angleško liberalno revolucijo iz leta 1688 in se izteklo skoraj natančno stoletje kasneje v francoski revoluciji, je odločilno pripomoglo k uveljavitvi te linije razmišljanja. Razsvetljenstvo je privzelo smer, s katero je začel Locke, da bi se otreslo cerkvenega monopola nad vzvodi definicije človekovega smotra. Razloček med nevtralno javno sfero, v kateri kraljuje emancipirani razum, in zasebno sfero, zaščiten v imenu pravic in preferenc posameznikov, je postala osnovna os teorij in praks, ki so iz političnega zemljevida izgnale vsakršno vseobsegajočo etiko. Moralna izpopolnitev državljanov je prenehala biti naloga suverene oblasti – postala je izključna domena posameznika. Pripoved o titanskem boju med Svetlobo in Temo se pogosto izteče v manihejsko zgodbo, ki jo tako njeni apologeti kot kritiki zaključijo z zmagoslavjem avtonomnega razuma, z neizbežnim pohodom sekularizma in nasilno smrtjo Boga, ki nas je pustila z odmevom besed, pripisanih Dostojevskemu: »Vse je dovoljeno.« Toda v resnici je zaton teologije, tega edinega vira legitimnosti moralnega življenja, pripeljal do vznika mnogoterih oblik opravičenja, saj vse vendarle ni dovoljeno. Res pa je, da je nezaupanje do vsakršne dokončne kolektivne sodbe o smotru bivanja omogočilo,

da je prevladal koncept nevtralnosti javne sfere, v kateri naj bo edini arbiter, ki sme razsojati o pravih tekmovanja, država oziroma suverena oblast.

Religija in etika, ki sta postali omejeni na zasebno sfero, sta ubrali različni poti. Če lahko vera preživi zaprta v intimni sferi – njena domena je odrešenje posameznikove duše –, to za etiko ne velja, saj je neločljiva od delovanja v skupnosti soljudi (ta razloček med etiko in religijo je podrobno razdelal Mark Hunyadi v eseju *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, 2014). Tako se je liberalnemu nauku, ki zanika možnost političnega delovanja, temelječega na kraljestvu skupnih vrednot, zoperstavil koncept »civilne religije«. Najznamenitejši teoretik tega pojma je bil sicer Jean-Jacques Rousseau, a v resnici je zgodovina koncepta veliko pestrejša; vanj lahko vključimo tako Robespierrovo tezo o »vrhovnem bitju« kot tudi spise Benjamina Franklina. V zadnjih časih ga je reaktualiziral ameriški sociolog Robert Bellah, ki izhaja iz Tocquevillove kritike individualistične družbe. Bellahov premislek izhaja iz predvidevanja, da je po zatonu krščanske zgodbe, vsaj kot univerzalnega vira kolektivnega pomena za zahodne družbe, treba oblikovati alternativo, ki bo prav tako religioznega značaja. To ne pomeni, da bi stremela k nadomeščanju verskih tradicij, temveč naj bi služila motiviranju državljanov za življenje v občestvu in jih skušala celostno povezati v politično skupnost onkraj partikularnih razlik. Ne gre za metafiziko, ki bi tekmovala z verskimi prepričanji, temveč za ustroj simbolnih praks, ki je omejen na civilno sfero in osredinjen na institucije politične skupnosti, katerih eksplicitni smoter je povzdigovanje političnega sobivanja med svobodnimi državljani.

Tako razumljena »civilna religija« je teoretski okvir, ki nam omogoča, da govorimo o komunitarizmu kot bolj ali manj homogeni smeri politične misli. Avtorji, ki sestavljajo to skupino, so izjemno raznoliki, toda imajo skupno točko, ki bi jo lahko opisali takole: verjamejo, da lahko civilna družba preživi le skozi »gosto« pojmovanje človekove narave, tj. na podlagi premisleka o smotrih človekovega življenja in političnih skupnosti, ki jih vzpostavlja s soljudmi. Zato lahko le obstoj »civilne religije« prepreči fragmentacijo družbe, okostenelost vrednot in individualistični razkroj skupnega v vojni vseh proti vsem. Komunitarne teorije se krešijo glede vprašanja, kako gosta naj bo vizija kozmosa in človeka, ki legitimira življenje v politični skupnosti, a izhajajo iz iste premise:

naša dejanja se morajo napajati iz deljenega moralnega občutja, ki predhodi in omogoča svobodno delovanje.

Kot sem nakazal že na začetku tega razdelka, vidi večina sodobnih oblik liberalizma v političnih dejanjih, ki se napajajo iz vizije vseobsegajoče javne etike, nevarno grožnjo svobodi. Nasprotje med Lockom in Rousseaujem, na katerega sem opozoril, ni prisotno le v naivnih pregledih zgodovine filozofije, temveč je momentum, ki odločilno zaznamuje samorazumevanje sodobnega liberalizma. Prav na tem nasprotju temelji implicitna interpretativna shema, ki jo je skozi svoj vpliven razložek med negativno in pozitivno svobodo razdelal Isaiah Berlin; razložek je doživel tak uspeh, da ga označujemo za enega od temeljev hegemonске vizije sodobnega političnega liberalizma. Iz tega Berlinovega pojmovanja izhaja prepričanje, da je vsak poskus politične ureditve, od Platonovega do Rousseaujevega in od Rousseaujevega do Stalinovega, ki ni usmerjen v »pustiti biti«, ki torej ne sledi logiki ne-intervencije, nelegitimen poseg v svobodo posameznikov – tudi, ko je izveden v imenu svobode same. Berlin na podlagi Popperjega koncepta odprte družbe razvije idejo, da se nihče ne sme odločati namesto nas, niti se ne sme sklicevati na skupno dobro ali splošni interes, da bi deloval v imenu »našega resničnega interesa«. To je bila Rousseaujeva pretenzija, ki se je iztekla v totalitarizmih 20. stoletja. Od tu občutljivost političnega liberalizma na vsakršno obliko splošnega pojmovanja javnega dobrega oziroma, če uporabimo izrazoslovje, ki ga je populariziral John Rawls, »celovitega moralnega nauka«, na katerega se naslanja obča volja. Zato postane moralni pluralizem znotraj liberalnega konteksta aksiološki politeizem: različni ideali ter globalna pojmovanja sveta in človeka ostajajo, kot je tudi prav, nemerljiva – zaprta sama vase in poleg tega omejena na zasebno sfero.

Naivno: »Šlo je za skupnost interesov, bedak!«

Moramo pa opozoriti še na drugo obtožbo: očitke o naivnosti. Ta se ne odraža v apokaliptičnem tonu zagovornikov negativne svobode: čeprav ne zanika katastrofičnega potenciala kolektivnih idealov, je duh tega očitka drugačen. Gre za pesimistično antropologijo, ki človeka prikazuje kot racionalnega egoista. Poveljevanje idej, kot so »skupnost«, »skupno dobro« ali »novi človek«, iz te perspektive ni napačno zato, ker bi šlo za protiliberalna pojmovanja, temveč zato, ker gre za nedelujoče utvare.

Hegemonija te hipoteze ne izhaja toliko iz priljubljenosti sociobioloških razlag ali scientističnih racionalizacij, temveč predvsem iz dejstva, da jo je za svojo vzela teorija družbene pogodbe, ki je osrednjega pomena za glavne tokove liberalne misli. Vse teorije, ki operirajo s pojmom družbene pogodbe – od Hobbesa do Rawlsa in od Rawlsa do neohobbesovskih stališč Davida Gauthiera –, sprejemajo trditev, da je interes medsebojne koristi temelj pogodbenega razmerja. Posledice te predpostavke so bile podvržene številnim analizam, a dovolj bo, če opozorimo zgolj na eno: ker teorija pogodbe ne pripozna nobenega moralnega, političnega ali religioznega načela, ki bi bilo na hierarhični lestvici višje od nje same,

pušča odprte možnosti, da pred vrati civilne družbe ostanejo vsi tisti, ki iz različnih razlogov ne morejo pripomoči k skupni koristi oziroma h koristi posameznikov, vključenih v pogodbeno razmerje, in katerih odsotnost ne predstavlja nobene škode za produktivne člane družbe. To, da osmešena teorija racionalne izbire nazadnje ugotovi, da sta sodelovanje in medsebojna pomoč najboljši strategiji za optimalizacijo interesov, še ne pomeni, da je hipoteza o egoističnem posamezniku kaj manj škodljiva.

Najboljši primer te paradigme je Gauthierjeva teorija »nepopolnega egoista«. Gauthier ne izhaja iz etičnega egoizma, tj. doktrine, po kateri naj bo končni smoter vsakogar od nas najvišja možna stopnja osebne sreče. Takšen egoizem predpostavlja obstoj osebe, katere takšni ali drugačni interesi nimajo nobene nujne notranje povezave z interesi drugih – zato lahko ta oseba stanje stvari ocenjuje na podlagi lastnih vrednot, neodvisno od vrednot drugih. Takšen egoizem ne more ustvariti konsistentne države pri usmerjanju posameznikove izbire, hkrati pa je kontraproduktiven: navsezadnje vsi vemo, da so egoisti pri doseganju svojih ciljev praviloma manj uspešni kot nekateri tipi neegoistov. Zato Gauthier izpostavlja nepopolni značaj egoizma: »Egoist je lahko vsakdo, a ne vsi.« Iz tega izhaja paradokсна ideja, ki so jo sicer predstavljali že nekateri razsvetljski klasiki, in sicer da se morala rojeva iz razumnega interesa, tj. iz zavestne omejitve egoizma, da bi tako maksimirali možnosti za doseganje individualnih ciljev. Za posameznika je koristno, da je moralen, da torej zavestno omeji možnosti svojega delovanja: morala se, tako kot družba, rodi iz nenapisanega sporazuma med posamezniki, ki jih zanimajo sfere nastajanja medsebojnih koristi.

Če odmislimo filozofsko ozadje Gauthierjeve teorije, bi lahko rekli, da predstavlja spontano pojmovanje vsakdanjega ironika, našega soseda ali spretnega prijatelja, ki se ponša z žepnim političnim realizmom in dobro ve, da svet deluje na podlagi igre interesov. Že samo dejstvo, da se nam ta hipoteza, ki predstavlja eno radikalnejših in bolj presenetljivih legitimacij človeške morale, ne zdi le verjetna, temveč skoraj samoumevna, zgovorno priča o stopnji naše pripravljenosti, da sprejmemo aksiološki politeizem kot brezprizivno obzorje mišljenja.

Iz vsega povedanega izhaja dvojen negativni odgovor na Rortyjevo vprašanje: obnove ideje skupnosti – in enako bi lahko rekli za katerikoli globalni in javni etični ideal – je nepotrebna in nezaželen.

Nepopolna skupnost: poskus orisa

David Foster Wallace je v citatu, ki ga navajam na začetku eseja, opozoril, da je ironija v zgodovini zahodne misli opravila zelo pomembno vlogo: omogočila je oblikovanje radikalnih in trajnih dvomov glede pojmovanj življenja, »zdravega razuma« ali »dokončnega besednjaka« (*final vocabulary*), tj. sklopa besed, ki jih uporabljamo za upravičenje svojih ravnanj, verovanj in življenjskih praks. Še več: ironija pokaže, da dvomov ne moremo odstraniti ali stabilizirati zgolj na podlagi našega besedišča ali lastnih pojmovanj. Skrat-

ka, ironija predpostavlja, kot pravi Rorty v delu *Kontingenca, ironija in solidarnost*, da »sami sebe motrimo kot zgodovinsko naključje«. In nadaljuje:

»To je nasprotje prepričanja, da smo vezani na usodo, ki jo lahko imenujemo Razum, Narava, Bog ali Zgodovina. To, da sami sebe pojmujejo za zgodovinsko naključje, pomeni, da stvari, ki so nam najpomembnejše, razumemo kot poljubne: pomembne so nam, ker smo imeli določene starše, ker smo odraščali v določeni družbi in tako naprej.«

Toda obstaja velika razlika med priznavanjem nedokončne in delne narave lastnega sistema vrednot ter sprejetjem življenja v aksiološkem politeizmu. Slednji je nezakonski otrok relativizma in vsiljuje življenjsko prakso, ki hromi napore človeka, usmerjenega k polnemu življenju. Težava sploh ni v tem, da nam prostaški relativizem onemogoča, da bi govorili o Resnici in Skupnem dobrem: onemogoča nam že, da govorimo o resnicah, v množini in z malo začetnico. Ko izgine možnost razsojanja na podlagi določenega kriterija – ki ga moramo zavrniti, češ da vodi v totalizacijo –, ni več mogoče primerjati različnih življenjskih izbir. Ne gre le za to, da ne moremo doseči sporazumov, kot od nas zahteva etika dialoga. Težava aksiološke nemerljivosti je, da ne moremo koherentno opisati niti nesporazumov med nami.

Vendar hočem tu opozoriti na dejstvo, da obstajajo med civilno religijo in koordinacijo interesov – oziroma, rečeno drugače, med komunitarno in liberalno perspektivo – številne vezne točke. Če povežemo kritike aksiološkega politeizma, ki izvirajo iz obeh paradig, pridemo do zanimivih rešitev. Tako bi lahko v analogiji z Gauthierjevimi tezami govorili o »nepopolni skupnosti«: o skupnosti, katere meje, načela in temelji – ki so lahko tako gosti kot pri kateremkoli tradicionalističnem fundamentalizmu – so vselej kontingentni, eksperimentalni in odprti za revizijo. Toda te ideje o »nepopolni skupnosti« ne smemo razumeti v strogo geopolitičnih kategorijah: tu ne merim nujno na nacionalne, regionalne ali

občinske skupnosti. Prav tako je ne bi smeli zvesti na obrabljeno nasprotje med šovinizmom in kozmopolitizmom. Ideal »nepopolne skupnosti« je ideal stremjenja k političnemu sobivanju, ki omogoča in spodbuja skupinsko delovanje.

Kakšna naj bi bila tovrstna »nepopolna skupnost«, da bi lahko bila mogoča in hkrati zaželena? Lahko bi jo mislili s pomočjo analogije s taborjenjem, saj je to eden od arhetipov občestvenega življenja v sodobni družbi. Ko se odpravimo na taborjenje, se podamo v obliko sobivanja, ki nima obstojnih hierarhij, ima pa skupni smoter, in sicer imeti se fino – natančneje, imeti se fino, ker bomo počeli tisto, kar nam je najbolj všeč (lovili ribe, hodili v hribe ali šotore). Da bi bila izkušnja uspešna, moramo upoštevati tako načelo enakosti in pravičnosti – razdelitev nalog in »ugodnosti« –, kakor tudi načelo skupnosti. Enakost ni dovolj: četudi se strogo držimo domenjenih pravil, se lahko čisto po nesreči zgodi, da se izlet za nekoga sprevrže v slabo izkušnjo. Izrednega obnašanja, ki ga v takih primerih terja vrednota tovarštva, v skladu s katero se vedemo do nesrečnika, ne moremo upravičiti skozi ideal pravičnosti in enakosti. Toda zdi se nesporno, da je taborjenje, na katerem se eden ali več udeležencev počuti slabo, spodletelo taborjenje. Da bi prišli do tega zaključka, ni nujno, kot bi utegnil misliti nekdo s komunitaristično senzibilnostjo, da je oseba, ki se v skupnem podvzetju ne počuti dobro, naš dober prijatelj, prebivalec iste soseske ali sonarodnjak: posebno pozornost do nesrečnika zahteva namreč sama narava skupnega podvzetja.

Načelo skupnosti v tem primeru pomeni, da ne dopustimo določenih vrst neenakosti. Ta ideal bi lahko razširili s pomočjo Rortyjeve ideje, da nas za moralne subjekte dela naš položaj bitij, ki so lahko ponižana. Krutost je, po ameriškem mislecju, meja liberalizma. In zdi se mi, da ta meja sovпада z mejami, ki definirajo načelo skupnosti. Namreč, v idealu »koordinacije interesov«, kakor ga razumejo Gauthier in teoretiki družbene pogodbe, je nesprejemljivo ravno dejstvo, da lahko posameznike, ki niso družbeno produktivni in

141. člen (društva v javnem interesu)

Društva, ki so dobila status društva, ki deluje v javnem interesu na področju kulture po dosedanjih predpisih, ostanejo društva v interesu do poteka obdobja, za katerega so dobila ta status. Po poteku tega roka morajo, če želijo imeti status po tem zakonu, ponovno vložiti

142. člen (razveljavitvene določbe)

Z dnem uveljavitve tega zakona preneha veljati zakon o uresničevanju javnega interesa na področju kulture (Uradni list RS, št. razen 55., 56. in 57. člena, ki veljajo do uveljavitve novega zakona, ki ureja društva.

Z dnem uveljavitve tega zakona preneha veljati 34. člen zakona o knjižničarstvu (Uradni list RS, št. 87/2001).

Podzakonski predpisi, sprejeti na podlagi zakona iz prvega odstavka tega člena, se uporabljajo do uveljavitve podzakonskih pretemu zakonu.

143. člen (končna določba)

Ta zakon začne veljati petnajsti dan po objavi v Uradnem listu Republike Slovenije.«.

katerih izguba ne prinaša nobene škode za ostale, preprosto odslavimo. Če si sredi vzpona na goro fant, ki ga nihče ne pozna, ki ne sodeluje pri skupnih opravilih in ki ga iz takšnega ali drugačnega razloga vsi globoko preziramo, zviije gleženj, nam nič ne dovoljuje, da ga pustimo sredi gore, da bi lahko nadaljevali z ekskurzijo (četu-di teoretično vemo, da ga ne bi pogrešali niti oni, ki niso del naše skupine in bi nas lahko klicali na odgovornost). Težava morale, ki temelji na lastnem interesu, je, da medsebojno pomoč omeji na sporazume, sklenjene za zagotavljanje medsebojne koristi.

Seveda bodo zagovorniki koncepta negativne svobode, smrtni sovražniki nadindividualnih vrednot – ki so implicirane v idealu skupnosti – upravičeno spraševali, kje so meje te skupnosti ter kakšni so vstopni in izstopni pogoji iz tega skupnega »mi«: glede na to, da ne moremo iti na taborjenje vsi naenkrat, kdo sme iti z nami? Ideja, da gre tu za nepopolno skupnost, želi ta problem nagovoriti pri samem izvoru, saj se pridevnik nanaša na dvoje: a) nepopolna je v smislu, da se nikoli ne more izpolniti: v tem članku predstavljena logika razjasnjuje, zakaj je kozmopolitska skupnost protislovje – onemogoča nam moralni angažma, kakršnega zahteva ideal skupnosti; b) nepopolna je v smislu, da mora ostati vedno odprta: vzpostavitev arbitrarnih kriterijev sprejema v skupnost je v nasprotju s temeljnim načelom skupnosti, saj posameznikov ne spoštuje kot moralnih subjektov.

Metafora, ki najbolje ponazarja nepopolno skupnost, je »krog, ki se razširja«. Gre za podobo, ki jo v povezavi z idejo *philadelphie* najdemo že pri stoikih, skriva pa se tudi v filozofski tradiciji Davida Huma, Petra Singerja in Richarda Rortyja. Metafora kroga, ki se razširja, odlično povzema paradoks, s katerim se mora spopadati ideja skupnosti, pa tudi vsaka druga ideja, ki predpostavlja partikularni ideal dobrega: narava kroga predpostavlja mejo, ki notranje loči od zunanjega, nas od njih. Gre za mejo, ki je razširitev kroga logično ne ukinja – krog brez zunanosti pač ni krog –, toda širjenje in ožjenje premera, ki to mejo določa, izraža ultimativni

Ideje o »nepopolni skupnosti« ne bi smeli zvesti na obrabljeno nasprotje med šovinizmom in kozmopolitizmom. Ideal »nepopolne skupnosti« je ideal stremljenja k političnemu sobivanju, ki omogoča in spodbuja skupinsko delovanje.

pomen njene ekspanzivne dinamike: krog, ki določa skupnost, je nestabilen, kontingenten in ne togo izključujoč.

Vztrajanje pri pojmu nepopolne skupnosti je vztrajanje proti aksiološkemu politeizmu zaprtih in nemerljivih krogov ter logiki gostih zasebnih etik in nevtralne javne morale, je vztrajanje pri pluralizmu okopov, spopadov in pozicijskih vojn. Liberalna ironija mora trčiti ob mejo, ki jo predpostavlja načelo skupnosti in neprehodna narava njene morale. V tem prispevku smo to mejo začrtali s pomočjo rortyjevskega odpora do krutosti na eni in protosocialističnega pojmovanja skupnosti, ki izhaja iz dela G. A. Cohena, na drugi strani. Vendar sta to le dva od številnih normativnih okvirov, ki so nam na voljo. Ključno je razumevanje, da je nujni pogoj dejanskega pluralizma skupno delovanje, ne pa hromeče zapiranje v ločene predalčke, ki ga predpostavlja čaščenje zasebnih bogov. Protiutež tem »strašljivim vizijam kozmosa«, ki tako skrbijo liberalce, najdemo v samem pogoju za obstoj skupnosti, kakor smo jo predstavili: v kontingentnosti in časovni določenosti, ki izhaja iz njene pogodbene narave, v nenehnem boju za ravnovesje ter v pulziji med stabilnostjo in transgresijo. \\\

PREVOD: LUKA LISJAK GABRIJELČIČ

6 let revije RAZPOTJA

1800

IZVODOV

930

NAROČNIKOV

22

ŠTEVILK

210

SODELAVCEV

www.razpotja.si