

Politika kot državljanska filozofija¹

“Revolucija v politiki”, opustitev državljanske filozofije in afirmacija politike kot državnih razlogov (*ragion di stato*) še zdaj pomembno vpliva na našo politično govorico. Naj dodam, da je vpliv negativen, kolikor so naša konvencionalna ali vsem skupna razumevanja politike skromna in nezadostna.² Ko govorim o konvencionalnih ali vsem skupnih razumevanjih politike, mislim tako na realistična pojmovanja politike, ki imajo namen pojasniti, kaj je politična dejavnost, kot tudi na normativna pojmovanja politike, namreč na teorije, ki hočejo pokazati politiko, kakršna naj bi bila.

Teza, ki jo bom skušal braniti, je v bistvu preprosta: da nam sedanje politične teorije ne pomagajo razumeti realnosti in da nam niti ne kažejo pojmovanja politike, za katero bi se bilo vredno potegovati. Poleg tega nameravam pokazati, da je pojmovanje politike kot državljanske filozofije boljše od teorij, ki jih imamo danes.

Politika, pravijo realisti, je “boj za oblast med državami ali med skupinami v državi”.³ Ta definicija politike je podobna pojmovanju politike kot državnih razlogov. Enako dobro jo lahko uporabimo za državljana, ki se predstavi kot kandidat na demokratičnih volitvah, da bi služil javnemu dobremu, in za Sadama Huseina. Kakšen smisel ima reči, da oba hočeta oblast? Ali da delujeta politično?

¹ Eseg **Politika kot državljanska filozofija** je izšel kot epilog Virolijeve knjige **Od politike do državnih razlogov. Znanost vladanja od 13. do 17. stoletja (Dalla politica alla ragion di stato, La scienza del governo tra XIII e XVII secolo**, Donzelli, Rim, 1994; gl. recenzijo v tej številki **Časopisa za kritiko znanosti**). V njej spremlja nastop obujanja starorimske državljanske filozofije v času kratkega razcveta italijanskih republik in njen zaton v času **signorij**, ko se je uveljavilo realpolitično pojmovanje politike kot **ragion di stato**. Ta teoretski dodatek k svoji zgodovini tranzicije civilne filozofije v italijanskem

humanizmu je v svojem predgovoru tako napovedal: "Upam, da nam bo zgodovina, ki sem jo skušal rekonstruirati, pomagala razumeti pomembno fazo moderne politične misli in predvsem zarisati, kot to skušam narediti v epilogu, pojmovanje politike, za katero si je vredno prizadevati. Tisti, ki ga zanima zgodovina, lahko brez škode preskoči epilog; tisti, ki ga zanima teorija, lahko opusti zgodovino. Osebnost imam najraje teorijo, pridobljeno iz zgodovine." (Prav tam, str. XV; op. ur.)

² O sodobnih pojmovanjih politike glej R. Buber *Das moderne Dilemma politischer Theorie*, v "Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften", ur. H. Braun, A. Hahn, Beroin 1984, str. 145. Gl. tudi W. Hennis: *Politik und Praktische Philosophie, Schriften zur politischen Theorien*, Stuttgart 1977, str. 176-197; G. Konrád: *Antipolitik, Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt 1985 (sl. prevod G. Konrád: *Antipolitika. Srednjeevropske meditacije*, Krt, Ljubljana 1988); H. Mandt: *Antipolitik v "Zeitschrift für Politik"* 34, 1987, str. 383-95. Dolf Sternberger je v *Drei Wurzeln der Politik* razlikoval tri modele politike: politološki model, demonološki model in eshatološki model, ki jih predstavljajo Aristotel, Machiavelli in Avgustin. Za izvrsten pregled

Druga zdravorazumska definicija, zlasti v Združenih državah, je tako imenovano *alokacijsko* pojmovanje politike. Po njem je politika "avtoritativna razporeditev duhovnih in materialnih dobrin v družbi".⁴ Njegovo bistvo je, da ima vsaka družba svoje oblike avtoritativnega reševanja konfliktov, ki nastanejo o načinu razdelitve razpoložljivih dobrin, in da je politika avtoritativna razdelitev, ker se dogaja s posredovanjem zakonov. Tudi to pojmovanje se mi zdi skomnega dosega. Je oblastnik, ki podeli mesta, denar ali časti svojim prijateljem, politično dejaven na enak način kot politik, ki podeli mesta in časti tistim, ki si jih zaslužijo? Bomo rekli, da je Pertini z imenovanjem Bobbia za dosmrtnega senatorja opravil dejanje, ki je politično v enakem pomenu, kot je politična akcija mafijskega senatorja, ki podeli mesta svojim prijateljem?

Največja omejenost teh definij političnega dejanja ni toliko v njihovi splošnosti kot v tem, da nam ne omogočajo razumeti pomembnih vidikov političnega življenja. Meščani Prage in Vzhodnega Berlina, ki so zasedli mestne trge, da bi preoblikovali svoje režime v svobodne republike, niso hoteli preprosto na oblast. Prav tako se niso zanimali za drugačno porazreditev dobrin. Potegovali so se za takšno spremembo svojih institucij, da bi živeli kot državljani in ne kot podložniki. Hoteli so živeti in biti priznani na drugačen način. Skušali so uresničiti nove vrednote in ne na novo razdeliti starih. Skušali so graditi novo občestvo (*città*). Ustvarjali so politiko kot umetnost občestva. Če bi njihova dejanja presojali v luči konvencionalnih teorij, bi morali sklepati – čeprav se to zdi paradokсно – da niso delovali politično.

Kar zadeva normativne teorije politike, to je teorije, ki si za cilj postavljajo pokazati, kakšna *naj bi bila* politika, omejujem svojo razpravo na dve miselni usmeritvi, na tako imenovano komunitarno in liberalno. Izbral sem ju, ker sta to danes najvplivnejša miselna tokova, zlasti v anglosaškem svetu. Skušal bom zagovarjati pogled, da pojmovanje politike kot državljanske filozofije bolje ustreže tako zahtevam komunitarnih kot liberalnih filozofov. S komunitarnimi filozofi mislim tisto skupino učenjakov, zlasti ameriških, ki so v zadnjih letih razvili korenito kritiko politične filozofije liberalizma.

Eden najzanimivejših vidikov komunitarne kritike je v njenih prizadevanjih, da bi rešila republikansko politično tradicijo, to je tisto tradicijo v moderni politični misli, ki oživi z italijanskim državljanskim humanizmom, doseže v Machiavellijevih *Discorsih*⁵ svoj vrh in postane ena pglavitnih sestavin ideologije utemeljiteljev ameriške demokracije. Michael Sandel je zapisal, da je prisvojitve vrednot republikanske tradicije ena najbolj žgočih političnih in moralnih nalog našega časa. Proti razumevanju politike kot varovanja pravic – še vedno govori Sandel – je potrebno

rešiti vizijo politike kot prizadevanje za skupno dobro in uveljavljati prednost dobrega pred pravičnostjo. Ne zadostuje, če so naše politične ustanove pravične v liberalnem pogledu, zagovarjati morajo tudi posebno razumevanje dobrega in spodbujati vrednote, s katerimi se strinja skupnost.⁶ Skupno dobro, državljanska krepost, patriotizem: na prvi pogled se zdi, da so spregovorili naši humanisti ali Machiavelli. Toda razlika je velikanska in zadeva samo podobo občestva. Za italijanske humaniste, ki so se navdihovali bolj pri Ciceronu in ne pri Aristotelu, kot to počnejo ameriški komunitarci, je republika združenje ljudi za skupno življenje v pravičnosti in pod vladavino zakona. Temeljni namen republike je varovanje svobode državljanov pred predrzneži in naduteži. Za republikance je skupno dobro pravičnost. Zanje je živeti v pravični skupnosti dobrina, ker se tam, kjer je zakon suveren, posamezniki niso prisiljeni podrediti volji drugih ljudi in lahko živijo svobodni. Pravičnost je skupno dobro, ker je dostopna vsem, ne da bi kogarkoli izključevala. Podlaga republike je torej tista ideja enakosti pravic ali pravičnosti, ki je za komunitarnega filozofa nezadostna.

Za republikanske politične pisce republika ni samo pravičnost. Je tudi, ali bolje, morala bi biti tudi prijateljstvo, sloga, državljanska krepost. Za državljane republika ni abstraktna politična realnost, temveč dobrina, ki so jo pomagali ustvariti in ohraniti naši starši in starši naših staršev in ki jo moramo ohraniti mi, če hočemo, da bodo naši otroci živeli svobodno. Vsako občestvo – danes bi rekli, vsaka nacionalna skupnost – je posebno, ima *svojo* zgodovino in poteze, ki jo razlikujejo od drugih občestev, vendar mora biti utemeljeno v pravičnosti, da bi bilo resnična republika. Republika, ki je utemeljena v pravičnosti, lahko zadovolji zahteve po prijateljstvu, solidarnosti in pripadnosti, na katere opozarjajo komunitarci. Toda če svoje občestvo zgradimo na posebnem pojmovanju dobrega, na posebni kulturi, ne bomo imeli pravičnega občestva, občestva vseh, ampak občestvo nekaterih za nekatere.

Po mnenju komunitarnih filozofov je nemogoče in napak zahtevati, da bi posamezniki opustili svoje skupinske pripadnosti, verska prepričanja in svoja pojmovanja dobrega. O naših političnih institucijah ne moremo in ne smemo, trdijo, razmišljati izhajajoč iz pojma abstraktnega individuuma, kot zahtevajo liberalci.

Toda če hočemo zgraditi pravično občestvo, je absolutno nujno, da se odmaknemo od svojih pripadnosti, od svojih posebnih ciljev, od svojih pojmovanj dobrega. Absolutno nujno je, da razmišljamo in delujemo kot "javne osebe". Če nočemo ali ne moremo postati javne osebe, ne moremo imeti pravičnega občestva. Obstoj in ohranitev republike zahteva, kot je menil Cicero, da se upravljavci, uradniki in državljani znajo postaviti na stališče občestva: "*se gerere personam civitatis*". Če ga vza-

razprav o pomenih politike gl. Pier Paolo Portinaro: **Antipolitica o fine della politica**, v: **"Teoria Politica"**, 4, 1988, str. 121-137

³ M. Weber: **Politik als Beruf**, v *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958, str. 494; sl. prevod v M. Weber: **Politika kot poklic**, Krt, Ljubljana, 1993).

⁴ D. Easton: **The Political System. An Inquiry into the State of Political Science**, New York 1953, str. 126.

⁵ N. Machiavelli: **Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio**; sl. prevod **Razmišljanja o prvih desetih knjigah Tita Livija** v N. Machiavelli: **Politika in morala**, Slovenska matica, Ljubljana 1990. (Op. ur.)

⁶ M. J. Sandel: **Morality and the liberal idea**, v: **"The New Republic"**, 7. maj 1984.

⁷ C. Taylor: **Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate**, v: **Liberalism and the Moral Life**, ur. N. Rosenblum, Harvard 1989, str. 170.

⁸ V slovenskem prevodu je izšla njegova **Short History of Ethics (Kratka zgodovina etike**, Znanstveno publicistično središče, Ljubljana 1993). (Op. ur.)

memo zares, komunitarni predlog ne vodi k prenovi republike, pač pa k njenemu razsulu.

Komunitarni filozof ima prav, ko pravi, da je nacionalna skupnost nujen pogoj za razumevanje in osmišljanje naših individualnih zgodb, za nastanek moralnih oseb in za razvoj naših človeških sposobnosti. Vendar, ali je to, kar pravi Charles Taylor, da je patriotizem krepost, povsem res? Kakšna naj bo naša izbira, če so razlogi domovine v nasprotju z razlogi pravičnosti? Menim, da dvomov ne more biti: treba je izbrati razloge pravičnosti. Če je domovina nepravilna do državljanov ali do nekaterih državljanov, če napade drugo državo, moramo imeti pogum, da opustimo čustva, ki nas vežejo na našo deželo, in izberemo razloge pravičnosti. Bi morali tedaj, ko so v imenu Amerike zapirali državljanke, krive samo tega, da so socialisti, komunisti ali radikalci, stati na strani Amerike? Kakšna bi morala biti temeljna vrednota, ko so Združene države napadle Vietnam? Bi se morali čutiti najprej Američane in vpiti na protivno demonstrante *“Love it or leave it”* (če nimate radi Amerike, odidite) ali sprejeti, da nas imajo za protiameriške in izbrati razloge pravičnosti?

Nujen in zadosten pogoj za ohranitev svobodne republike je pravičnost in ne občutek pripadnosti, ki temelji na občutju skupne usode.⁷ Če državljanji čutijo, da so obravnavani pravično, da so spoštovani in varovani, je od njih razumno pričakovati visoko stopnjo pripadnosti institucijam in poglobljanje njihovega državljanskega čuta. Razpihovanje ali sklicevanje na idejo skupne nacionalne usode ali na moralne vrednote, o katerih je v skupnosti doseženo soglasje, ni potrebno. Kadarkoli je nad liberalnimi vrednotami pravičnosti prevladalo občutje skupne nacionalne usode ali ideja, da je skupnost utemeljena v skupnih moralnih vrednotah, rezultat nikoli ni bil nastanek boljše republike, temveč nastanek netolerantne skupnosti. Liberalno občestvo morda res ni kaj prida enotno in uniformno, toda preenotno občestvo je občestvo, ki izključuje, občestvo, v katerem bi se nekateri – tisti, ki se ne morejo ali nočejo počutiti kot del skupne usode, ali tisti, ki dobro pojmujejo drugače od sprejetih mnenj – prej ali slej neogibno čutili tujce v domovini. Ali bi jih bilo malo ali veliko, je nepomembno. Občestvo ne bi bilo več občestvo vseh, ne bi bilo več republika. Lek za raznolikost in drobljenje liberalnega občestva bi bil hujši od slabosti, ki naj bi jo odpravil. Ponovno: misleč, da republiko krepijo, ji komunitarci zadajo smrtni udarec.

Alasdair MacIntyre, avtor *After Virtue*,⁸ ima prav, ko pravi, da naše individualne zgodbe nekaj pomenijo samo znotraj naše skupnosti in da samo v skupnosti postanemo osebe z močno moralno identiteto. Dodati pa moramo, da to drži samo, če skupnost spoštuje svobodo in pravičnost. Zatiralska

in nepravilna družba ustvarja nemoralne individuume: prisili nas, da delamo krivice ali da smo njihovi soudeleženci. Če naša domovina postane zatiralna ali nepravilna, se moramo spet naučiti oddaljiti od nje in postati državljani sveta.

Politični filozof mora najprej biti filozof svojega občestva, vendar mora priznati vrednost lojalnosti do drugih moških in žensk, ki živijo v drugih občestvih. Navezanost na naše občestvo lahko koeksistira z idealom miru in tudi z idealom republike in republik, kot je mislil Kant v svojem sijajnem eseju o večnem miru.⁹

Ideja državljanske filozofije je veliko bližja filozofom *liberal* kot komunitarcem. Družba, zasnovana na pojmovanju *liberal* politične pravičnosti, ki jo je razvil John Rawls, je privlačna in je zelo podobna klasičnemu in modernemu idealu *res publica*. Obema teorijama, Rawlsovi in republikanski, je skupno načelo vladavine zakona in enake svobode. Toda v primerjavi s klasičnimi republikanskimi teorijami je Rawlsovo pojmovanje, zlasti njegov *difference principle* bolj poveden o ekonomskih in socialnih neenakostih.

Dobro urejena družba, kakršna je tista, ki jo zagovarja Rawls, je ideal, za katerega si je vredno prizadevati. Toda če hočemo imeti nekaj upanja, da bomo ideal liberalnega občestva uresničili, ne potrebujemo liberalnega razumevanja politične pravičnosti, pač pa republikansko razumevanje, ki nam pravi, da ni naša dolžnost storiti to, kar zmoremo v boju proti nepravilnosti, le kadar doleti nas osebno, temveč tudi, kadar doleti druge, tako kot uči Cicero v *De officiis* (*O dolžnostih*). Utopijo liberalne družbe, utemeljene v pravičnosti, lahko uresničijo samo moški in ženske, ki ljubijo pravičnost in sovražijo diskriminacijo in zatiranje tudi tedaj, kadar nepravilnost in zatiranje doleti druge, ne le tedaj, kadar so neposredno vpleteni.

Liberalno občestvo zahteva velikodušne posameznikov, ne posameznikov, ki gledajo samo na lastno korist in se ukvarjajo samo z nepravilnostmi, ki jih neposredno prizadenejo. Rawls ima popolnoma prav, ko pravi, da sta pridobitev in obravnavanje čuta za pravičnost temeljnega pomena tudi za *graditev* liberalnega občestva in da je ideja pravičnosti, ki lahko pripomore k njegovi graditvi, republikanska, ne liberalna.¹⁰

Tudi če bi živeli v najpopolnejši liberalni družbi, bi potrebovali nauk o politični svobodi, ki bi nam dopovedal, kot to stori republikanski nauk, da moramo, če hočemo ostati svobodni, služiti skupnemu dobremu zato, da bi preprečili padec občestva v roke velikašev in predrznežev. Liberalno pojmovanje politične svobode, sloviti nauk o negativni svobodi, ki uči, da biti svoboden pomeni biti neoviran v doseganju izbranih ciljev, je nepopoln in nespameten. Če zares hočemo še naprej uživati svobodo v pomenu negativne svobode, moramo skrbeti za

⁹ I. Kant: **Zur ewigen Frieden**; sl. prevod **K večnemu miru**, v: **Dve razpravi**, Slovenska matica, Ljubljana 1937.

¹⁰ Prim. J. Rawls: **A Theory of Justice**, Cambridge (Mass.) 1971, 3. del, 8. poglavje. (Dva odlomka Rawlsove **Teorije pravičnosti** sta vključena v zbornik **Sodobni liberalizem**, KRT, Ljubljana 1992, ki ga je uredil R. Rizman.)

¹¹ Isti: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: "Philosophy and Public Affairs" 14, 1985, str. 238-239.

občestvo v celoti. Preprosto noro je začeti skrbeti za skupno dobro, šele ko je naša individualna svoboda kršena in je občestvo v rokah klanov in tolpe. Če se ne naučimo, da je za ohranitev svobode treba skrbeti za svobodo vseh in za skupno dobro, bomo nazadnje neogibno pripravljali svoje hlapčevstvo, ne svobode.

Poleg pojmovanja pravičnosti in svobode je še nekaj, kar državljanski filozof lahko nauči filozofe *liberals*. Tokrat gre za slog, ali za govorico politične teorije. Če je, kot mislim in kot mislijo tudi filozofi *liberals*, treba državljane vzgajati za državljanske kreposti, moramo priznati tudi, da je za ta namen realna govorica veliko učinkovitejša od filozofske. S filozofsko govorico mislim idealno govorico, konstrukcijo teorij, ki postavijo podmeno o obstoju idealnih posameznikov, o idealnih izbirnih položajih ali o idealnih konverzacijah, kot to počnejo teorije Johna Rawlsa, Habermasova teorija ali teorija liberalne konverzacije Ackermanna. Te teorije skušajo prepričati, da je racionalno biti pravičen. V tem ni nič slabega, vendar ne smemo pozabiti, da *realne* moške in ženske vzgibavajo strasti in prepričanja, ne razum. Za pravičnost se zavzemamo, ker jo ljubimo, ali ker sovražimo nepravičnost, ne zato, ker je pravičnost racionalna. Zelo malo verjetno je, da bi naše zavzemanje za pravičnost naraščalo ali upadalo, ker smo prepričani, da bi v primerno definiranim idealnem izbirnem položaju izbrali načela pravičnosti. V Platonovi *Državi* Trazimah najprej zardi, nato, poražen od Sokratove racionalnosti, dialog opusti. Vendar ne vemo, kaj je Trazimah počel naslednjega dne. Najbrž se je po svoji navadi še vedno obnašal kot nadutež, čeprav je bil racionalno trdno prepričan, da je njegovo vedenje nepravilno.¹¹

Projekt liberalne družbe, sposobne izpolniti svoje obljube, potrebuje moralno govorico, ki bo podpirala in hranila državljansko krepost; ki bo ohranjala in izražala občutek ogorčenja proti diskriminaciji in predpravicam. Vendar vse to zahteva običajno govorico, ne filozofske. V tem pogledu lahko priskoči na pomoč republikanska tradicija. Navsezadnje je republikanska tradicija vedno visoko cenila retoriko, umetnost prepričevanja: prepričevanja v realnem življenju, ne v idealnem svetu filozofov. Kar ne pomeni, da bi morali politični filozofi zapustiti univerzitetne predavalnice in postati politični agitatorji. Pomeni, skromneje, da politični filozofi, namesto da se pomujajo pri idealnih argumentih, lahko pripomorejo h graditvi resničnega liberalnega občestva, če ustvarjajo dokaze, ki jih je mogoče uporabiti v javnih razpravah.

Načrt pravične družbe potrebuje politično filozofijo, ki se razgleduje po realnem občestvu, po posameznikih v njihovi konkretni zgodovinski razsežnosti, z njihovimi strastmi in njihovimi spomini. Zgodovinska in empirična spoznanja potrebuje

bolj kot filozofija, ki govori o racionalnih akterjih brez strasti in spomina, akterjih, ki govorijo idealne govorice in občujejo prek števil in diagramov. Filozofija tega tipa je primerna za fantasticiranje o občestvih angelov, kar utegne biti tudi zabavno, vendar menim, da je problem zgraditve pravičnejšega občestva preveč žgoč, da bi se ustavljali pri abstraktnih filozofskih raziskovanjih. Za sanjarjenja o občestvu angelov ni časa. Najboljši način, s katerim lahko pripomoremo k uresničitvi pravičnega občestva, je, da interpretiramo in naše soobčane spomnimo na temeljne vrednote naše skupnosti, da zavzemamo stališča do konkretnih vprašanj, naznanjamo, se upiramo.

Najbolj pereča naloga političnega filozofa ni opogumljanje občutkov večvrednosti ali prepričanja, da je naše občestvo enkratno in neponovljivo, bolj mora svoje sodržavljane učiti težavne umetnosti, kako prisluhniti govoricam tistih, ki živijo v drugačnih občestvih, govoricam prejšnjih generacij in kako jih razumeti. Naučiti se moramo dojeti tiste, ki so drugačni in oddaljeni od nas v času in prostoru. Težavna umetnost interpretiranja drugačnih in oddaljenih govoric obogati človeškost, ki je v nas, ker nam omogoči stik z drugimi generacijami in drugimi kulturami prek pregrad prostora, časa in predvsem prek pregrad predsodka. Ko se naprezamo, da bi razumeli pomen besedil iz preteklosti, bolj kot avtorju besedila delamo uslugo sebi, kar so odlično vedeli naši humanisti. Ni treba izumljati teorij, zadostuje interpretirati in pripovedovati.

Če resnično hočemo, da bi naše občestvo bilo občestvo vseh, se moramo biti sposobni ločiti od naših skupinskih interesov, socialnih in družinskih. V različnih okoliščinah bo ločitev lahko bolj ali manj popolna.

Če smo poklicani, da opravimo svojo državljansko dolžnost v ljudski poroti, se moramo nujno povsem ločiti od svojih interesov, od svojih družbenih, verskih, političnih vezi. Če sedimo v zakonodajnem telesu, zahteva po popolni ločitvi od njih ni potrebna. Treba je le iskati pravično ravnotežje med interesi naše skupine ali razreda ali cerkve in obćim interesom.

Poslednji razlog zavzemanja za graditev pravičnega občestva je, da je v nepravilnem in korumpiranem občestvu življenje vsakogar od nas nujno osiromašeno. Argumentov, ki dokazujejo, da je racionalneje živeti v občestvu, v katerem kraljuje pravo, kot v korumpiranem občestvu, ni težko razviti. Vendar zadostuje veliko manj. Naše zavzemanje lahko temelji preprosto na ljubezni do svobode. Resnična državljanska filozofija mora torej vzgajati za spoštovanje vrednot svobode in učiti upirati se prevzetnim.

Dobro urejeno občestvo je politična vrednota za vse, vendar je to še posebej za šibke in za tiste s slabšim izhodiščnim položajem; še zdaj je najboljši odgovor na socialne in politične probleme našega časa. Ni treba izumljati novih občestev.

Zadostuje, da vstop v občestva dopustimo tistim, ki so bili do danes iz njih izključeni, in če v vseh pomenih priznamo tiste, ki smo jih do zdaj samo tolerirali.

Niti pravično občestvo ne more obljubiti sreče. Vendar lahko in mora zagotoviti vse tiste temeljne dobrine, ki so nujne za njeno iskanje. Nato jo lahko vsak išče v smeri, v kateri jo hoče. Če so temeljne dobrine – prihodek, državljske in politične pravice, zdravstveno varstvo, vzgoja – dostopne samo nekaterim, občestvo preneha biti republika.

Za konec, moje stališče do *liberals* in do *communitarians* je mogoče opisati takole: medtem ko se s prvimi strinjam o cilju in se z njimi razhajam glede sredstev, se z drugimi ne strinjam niti o ciljih niti o sredstvih. Mislim, da občestvo, ki nam ga predlagajo komunitarci, ni privlačen politični ideal, medtem ko je liberalno občestvo še vedno ideal, za katerega se je vredno potegovati. To nikakor ni zlahka dosegljiv cilj. Tudi v demokratičnih družbah, ne le v totalitarnih, je treba še veliko storiti za uresničitev resnično liberalnega občestva, ali bolje, resničnega občestva vseh. Najnevarnejši sovražniki so podkupljivost, klientelizem, prednosti, ki notranje najedajo demokratične institucije, in organizirano nasilje, ki proti vladavini zakona uveljavlja vladavino prevzetnih. Verjeti, da se naše demokracije ne morejo izroditi do te mere, da bi postale zasebna lastnina skupin ali družin, je pobožna iluzija. Temeljna naloga resne politične filozofije je opogumljati državljansko zavzetost za graditev občestva, v katerem lahko vsakdo živi življenje, ki je varno pred različnimi zatiranjem. Ne moremo si dovoliti razkošja, da bi se odpovedali politiki, toda politika, ki jo potrebujemo za graditev boljšega občestva, je politika kot državljanska filozofija.

Prevedel Igor Pribac